

Note de lecture

Lès *Leçons sur Tchouang-tseu* et les *Études sur Tchouang-tseu* de Jean-François Billeter

Jean Levi

Les *Leçons sur Tchouang-tseu*¹ reproduisent le contenu de quatre conférences données au Collège de France par Jean-François Billeter durant l'automne 2000. J'avais assisté à ces cours où le sinologue faisait le bilan de dix ans de recherches sur ce penseur erratique du IV^e siècle av. J.C. et j'avais été impressionné par l'aisance de l'expression et la clarté de l'exposé. Mais ce n'est qu'une fois celui-ci couché par écrit qu'on appréhende vraiment le mouvement de la pensée dans son ensemble et qu'on se rend compte de la nouveauté de l'approche : après les *Leçons*, personne ne pourra plus écrire ni penser de la même manière sur Zhuangzi. Dédaignant superbement l'apport des découvertes archéologiques récentes, l'auteur s'est employé essentiellement à renverser la perspective, afin de libérer Zhuangzi de la prison de l'ésotérisme et le rendre à sa vocation philosophique.

J. F. Billeter émet une double hypothèse. La première est que Zhuangzi, comme tout philosophe digne de ce nom, prend pour objet de réflexion sa propre expérience. La seconde est qu'à l'instar d'un Wittgenstein, il considère la description comme seule solution adéquate aux pro-

¹ *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris : Allia, 2002, 148 p., et *Études sur Tchouang-tseu*, Paris : Allia, 2004, 291 p.

blèmes philosophiques. Il nous convie donc à un voyage enchanteur dans les espaces incommensurables de ce qu'il appelle « l'infiniment proche et le presque immédiat » (p. 14). Le périple va se dérouler en quatre étapes : *Le fonctionnement des choses*, *Les régimes de l'activité*, *Une apologie de la confusion*, et *Un paradigme de la subjectivité*. Avec clarté et méthode, en remontant des phénomènes les plus simples aux plus complexes, il va brosser à grands traits ce qu'il définira comme « une physique élémentaire de la subjectivité » (p. 61).

Tout d'abord, à la faveur de trois dialogues parmi les plus célèbres (le boucher Ding et le prince de Wei, le charron et le duc Huan, Confucius et le nageur des chutes de Lüliang) où un personnage parle de son art, il montre que ce qui intéresse Zhuangzi dans tous ces cas, ce sont les mécanismes physiques et psychiques mis en œuvre dans le substrat familier de nos activités conscientes. Alors que la philosophie occidentale s'est intéressée au fonctionnement de la pensée, Zhuangzi, lui, se penche sur la maîtrise du geste et le type de connaissance qu'elle implique. Il existe, à côté de l'intelligence de la conscience, une intelligence du corps. Cette constatation nous oblige à repenser entièrement la conception que nous nous faisons de la personne et à substituer à la notion de corps objet celle de corps propre.

Le second chapitre aborde un cas particulier du fonctionnement des choses : celui où intervient une modification dans le rythme ou la nature de l'activité, lorsque, pour reprendre la terminologie du texte, s'opère un « changement de régime » dans l'activité. Billeter découvre chez Zhuangzi deux grands ordres, l'un, inférieur, est marqué au sceau de l'intentionnalité tandis que l'autre, supérieur, implique une mobilisation des ressources du corps propre permettant d'en faire l'économie ; c'est ce que Zhuangzi appelle l'humain (*ren* 人) et le céleste (*tian* 天), opposition qui ne recouvre qu'en apparence la dichotomie classique de l'acquis et de l'inné, car il s'agit en réalité de deux formes de l'action, l'une nécessaire et spontanée, l'autre intentionnelle et consciente. L'acte spontané est supérieur à l'acte intentionnel, en ce que, mobilisant toutes les capacités qui sont en nous et se pliant de façon naturelle aux exigences du milieu et des circonstances, il échappe aux erreurs de l'intellect, lequel se trouve tributaire de supputa-

tions aléatoires et bridé par toutes sortes de préjugés. Non seulement le « régime céleste » permet au corps un contrôle intelligent sur ses propres fonctions, mais encore, en libérant la conscience de ses tâches habituelles, il lui donne le loisir de se faire la spectatrice amusée du fonctionnement des choses ; nous atteignons là à un mode particulier de l'activité, supérieurement fécond, que l'on peut qualifier de visionnaire (*guan* 觀) et que Zhuangzi désigne souvent du terme poétique de « vagabondage » (*you* 遊). Une fois encore, aucun mysticisme, mais le simple constat d'une expérience que nous pouvons répéter à loisir, pour peu que nous nous y exerçons.

Le troisième chapitre prolonge le second et le précise ; il s'agit de mieux cerner les caractéristiques de cet état de l'activité où la conscience devient disponible. Ce phénomène de mise à l'écart de la conscience intentionnelle, Zhuangzi l'appelle aussi « oubli » (*wang* 忘). Billeter cherchera à en définir les contours et à en disséquer les modalités en étudiant quelques dialogues paradigmatiques. Il dégagera une thématique commune, et découvrira dans cette « apologie de la confusion » non pas une quelconque exaltation du transport mystique mais la description, une fois encore, d'un stade particulièrement subtil et épuré de l'activité. Dans ce régime, la conscience assiste à l'activité interne du corps propre au repos : « la conscience se laisse porter par la perception de soi du corps propre apaisé » (p. 95) ; cette perception de soi n'est pas le fruit d'une opération intellectuelle, elle est présence à soi du corps propre ; elle est notre activité se percevant elle-même dans son immédiateté. Dans ces scènes qui se donnent pour des fictions, nous touchons aux données élémentaires de l'expérience, à l'infiniment simple. L'illusion ésotérique tient à ce que, dans cet état d'oubli, ce qui se donne à voir à la conscience n'est rien d'autre que le vide ; mais il s'agit d'un vide fécond. Il fournit le substrat de notre subjectivité.

Dans la dernière partie, Billeter dresse le bilan de ses découvertes et ouvre des perspectives. Il montre que la lecture du *Zhuangzi* conduite sans idées préconçues favorise une appréhension neuve et stimulante du corps, plus proche de l'expérience concrète, et offre une alternative à la dichoto-

mie intelligence spirituelle / corps objet en présentant une théorie unifiée où il n'y aurait pas deux entités distinctes, mais un unique foyer d'activité, point de rencontre mouvant et mobile de « l'ensemble des facultés, des ressources et des forces, connues et inconnues, que nous avons à notre disposition ou qui nous déterminent ». En nous débarrassant des préjugés nés d'une « interprétation erronée du corps », comme dit Nietzsche, cette connaissance permettrait de faire un meilleur usage de nos capacités et de nourrir un rapport plus harmonieux tant avec autrui qu'avec le milieu naturel parce qu'il est plus en accord avec nous-mêmes.

Enfin, l'écart entre la lecture de Billeter et l'exégèse courante fournit un fil directeur à un retour critique sur la tradition, en posant la question du pourquoi et du comment de la méprise et du détournement qui devait aboutir à rattacher Zhuangzi, penseur acosmique, à l'école taoïste.

Le second titre de Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, paru un an après les *Leçons* chez le même éditeur, est constitué pour une bonne part d'articles plus anciens qui ont jalonné sa recherche sur Zhuangzi. Il poursuit néanmoins la réflexion engagée dans les *Leçons*, dans la mesure où les différentes pièces qui le composent ont été refondues et réécrites en vue de former un volume cohérent qui en serait la suite. Selon les bonnes vieilles recettes de Descartes, il s'élève par étapes, du simple au complexe, pour s'achever sur une traduction commentée du *Qiwulun* 齊物論 (« Toutes choses égales »), un des écrits les plus denses et les plus déconcertants de la littérature chinoise. Des *Compléments* substantiels fournissent en fin de volume des clés pour comprendre la démarche de l'auteur et reviennent sur des points traités de façon un peu rapide dans le corps du livre.

L'ouvrage s'ouvre sur la traduction de sept dialogues éparés dans le *Zhuangzi* mais où Billeter croit déceler une thématique commune. Tous mettent en scène, selon lui, la conversion ou la transformation d'un personnage – un dirigeant – à l'issue d'un face-à-face ou bien d'une scène révélatrice. Le sinologue avance l'hypothèse que tous ces dialogues doivent se comprendre à la lumière de l'hypnose (tout au moins celle que pratique Erickson).

Le chapitre II précise le premier ; il fournit l'application de ses principes à la sphère particulière de la politique, ou plutôt des rapports de do-

mination. Billeter montre comment on trouve chez Zhuangzi une critique virulente et radicale du pouvoir et de la société de son temps marquée par l'absolutisme et l'arbitraire. À travers la série de textes qu'il étudie se dessine une certaine conception de l'égalité et de la liberté qui n'est ni grecque ni chrétienne. L'égalité repose sur l'idée qu'il n'y a de relation sociale véritable et de collaboration que dans l'échange et la réciprocité, c'est-à-dire dans la transformation mutuelle ; la liberté, elle, suppose l'éradication de l'intentionnalité qui fournit le support à la volonté, responsable de la domination et de l'aliénation.

L'action inhibitrice sur le vouloir d'autrui requiert au préalable que l'on exerce soi-même une action non-intentionnelle. En vertu de la loi de la réciprocité des actions, à tout acte intentionnel ne peut répondre qu'un mouvement de même nature. Cette forme de persuasion s'apparente aux séances d'hypnose dans lesquels le thérapeute influe sur la conscience de l'autre en lui présentant une subjectivité entièrement disponible.

La Mission de Yan Hui est une traduction commentée du premier dialogue du chapitre IV du *Zhuangzi* où Confucius donne des conseils à Yan Hui qui s'apprête à partir en mission à la cour du despotique prince de Wei et lui explique la pratique du « jeûne du cœur » (*xinzhai* 心齋) qui doit lui permettre de venir à bout du tyran, c'est-à-dire de paralyser chez lui la volonté de puissance. Billeter interprète le passage d'une façon tout à fait originale. Il voit dans le jeûne du cœur une préparation à l'action ; surtout, il rapproche les modalités de l'agir étudiées tout au fil de ces trois chapitres de la conversion telle qu'elle apparaît chez saint Paul.

Arrêt vision langage traite, à travers la traduction commentée du premier tiers du cœur doctrinal du *Zhuangzi*, de la question de la fonction discriminatrice de l'intelligence intentionnelle et de ses rapports avec les catégories du langage. Selon Billeter, le *Qiwulun* obéit à une composition rigoureuse. Il s'organise entièrement autour du récit de la vision de Nan-guo Ziqi 南郭子綦 alors qu'il se trouvait dans un état de vide ou d'oubli. Cet état « d'arrêt » lui a permis de saisir les mécanismes pervers de l'usage de l'intelligence séparatrice qui plaque les catégories artificielles du langage sur la réalité et contribue à l'occulter. À travers les évocations vi-

sionnaires de Nanguo Ziqi, auquel d'ailleurs il substitue bientôt sa propre voix, Zhuangzi entend s'attaquer aux distinctions opérées par le discours dans le tissu de la totalité vécue. Tout jugement, dans la mesure où il est jugement, est l'expression d'une subjectivité qui opère un découpage arbitraire dans le réel, en sorte que nous ne recevons de la réalité que ce que nous y avons nous mêmes déposé. Pourtant Zhuangzi ne condamne nullement le langage : il demande seulement qu'on ne soit pas dupe de ses catégories. Le langage demeure le seul moyen de communiquer parmi les hommes et peut favoriser ces actes de salvation étudiés dans les chapitres précédents. C'est ainsi que le sage entretient un rapport juste avec le langage, dont il fait l'instrument de son action sans succomber au prestige des mots. Utilisé en certaines circonstances de façon précise, juste et efficace, il peut avoir la même valeur que le geste du charron enfonçant son clou dans la roue, ou le mouvement du boucher Ding dépeçant sa victime. Billeter s'inscrit en faux contre l'opinion commune qui voudrait que Zhuangzi ait cherché à dévaloriser le langage :

Tchouang-tseu se méfie certes du langage [...] Mais il voit en lui une de nos ressources les plus précieuses. S'il n'y a pas de « choses » en soi, s'il n'y a de « choses » que par l'effet du langage, alors le langage remplit une fonction capitale : c'est lui qui crée le semblant de réalité organisée dont nous avons besoin pour nous entendre et coopérer. (p. 155)

Venons-en aux *Compléments*. *Confucius : l'énigme* s'arrête sur les liens paradoxaux entre Zhuangzi et Confucius, ce qui fournit l'occasion de revenir sur la fonction du langage chez Zhuangzi. *Les devins*, traduction d'un passage de Sima Qian, est une pièce à verser au dossier de la formation de ce que Billeter a appelé « l'idéologie impériale », principale responsable de la perversion du sens véritable du *Zhuangzi*. *Le faisán* et *La traduction vue de près* fournissent une réflexion sur les écueils auxquels se heurte le traducteur de chinois classique ainsi qu'un exposé des règles de la méthode de la traduction. *Sur l'hypnose* apporte des indications pour la compréhension des trois premiers chapitres du livre. De même, la note sur *Le cogito de Descartes* ouvre des perspectives comparatistes sur le phénomène de la vision évoqué au chapitre IV. Enfin, une série de monogra-

phies ou de notules donnent des précisions d'ordre philologique et historique sur l'ouvrage et ses commentaires.

Cette description du contenu des deux ouvrages de Billeter ne leur rend pas vraiment justice ; le véritable intérêt de ces enquêtes sur Zhuangzi est ailleurs. La nouveauté réside dans l'arrachement de Zhuangzi à son cadre familial afin d'opérer, par un déplacement de la perspective qui en modifie la vision, un changement de paradigme. Aussi surprenant que cela puisse paraître, Billeter commente très peu les textes qu'il traduit. L'essentiel du travail se fait pour ainsi dire « en amont », dans le processus de la traduction, qu'il peaufine et polit de façon à mettre en relief les points qu'il juge les plus significatifs. L'explication est déjà impliquée dans le passage du texte chinois au texte français :

J'ajoute que jamais ma recherche n'aurait pris cette tournure si je n'avais commencé par la traduction et fait de la traduction mon but principal. Car aucune autre méthode, aucune autre discipline intellectuelle ne contraint à tenir si rigoureusement et si complètement compte de toutes les propriétés d'un texte, y compris de sa composition, de son rythme, de son ton – propriétés qui concourent toutes à lui donner son sens [...] Je ne suis pas loin de penser qu'une interprétation qui ne résulte pas de l'épreuve de la traduction est nécessairement subjective et arbitraire. (*Leçons*, p. 11)

proclame-t-il en manière d'avertissement dès les premières pages du livre. Ce processus d'élucidation du *Zhuangzi* se manifeste d'ailleurs dans la mutation que subit l'original en passant en français. Zhuangzi se signale par un style étrange et baroque, il use d'une langue cryptique aux accents incantatoires. Le texte français tout au contraire se recommande par sa fluidité et sa transparence. Billeter est le premier à en être conscient. Il fait remarquer dans ses *Études* :

Je me contente ici d'attirer l'attention du lecteur sur un paradoxe. Les traductions qu'il va lire sont écrites dans une langue familière pour lui tandis que le texte original est souvent difficile, voire obscur pour les Chinois d'aujourd'hui, même pour ceux qui sont rompus à la lecture des auteurs anciens. L'expression française est limpide, en comparaison, parce que les difficultés de vocabulaire et de style de l'original ont été aplanies lors de la traduction et parce qu'il a fal-

Notes de lecture

lu que j'interprète les passages obscurs pour pouvoir les traduire, ce qui a en grande partie fait disparaître l'obscurité. Mes traductions font de Tchouang-tseu un *contemporain* qu'il n'est pas pour le lecteur chinois. (p. 9-10)

L'explication est donc impliquée dans le processus de la traduction, et ce, doublement. Tout d'abord par essence, puisque traduire c'est rendre explicite la lecture que l'on fait de l'original, et ensuite par le parti pris du traducteur de rendre visible – sensible – ce travail de déchiffrement du traducteur, et donc d'intégrer dans la trame même de la version française le travail d'analyse textuelle dont sa version est le fruit. En effet, un autre parti était possible – que Billeter ne semble même pas envisager, car pour lui il n'est pas envisageable : revenir à l'obscurité du texte originel, afin de rendre sensible au public français l'effet de la langue source sur les lecteurs chinois ; nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur cette question. On a affaire en second lieu à une interprétation voire à un commentaire dans le choix même des passages et leur arrangement. Billeter possède un art consommé du collage ; l'agencement des différents passages qu'il choisit est remarquable. Bien souvent, le sens des morceaux s'éclaire du simple fait de leur contiguïté. Mais plus que tout, ses deux livres valent par les rapprochements : l'auteur est aussi un virtuose de la comparaison. Il a le génie des parallèles insolites et incongrus, qui, une fois établis, apparaissent comme des évidences. Ce travail comparatiste, conduit avec une éblouissante *maestria* à partir d'œuvres puisées au fonds de la culture européenne, contribue naturellement au dépaysement du Zhuangzi. Il lui confère toute sa force philosophique par le dialogue que le savant lui fait tenir avec des textes – mais aussi des tableaux et des morceaux de musique – venus d'autres horizons, en même temps qu'il jette une lumière neuve sur ces œuvres, comme des objets et des brimborions disparates s'exaltent et se rehaussent dans le cabinet d'un amateur de curiosités. Je ne vois que Claude Lévi-Strauss à posséder une maîtrise comparable dans cet exercice. Pour bien faire comprendre de quoi il s'agit, je prendrai un ou deux exemples. Lorsqu'il s'attache à l'analyse du fameux passage sur l'accroupissement dans l'oubli de Yan Hui, on s'attendrait à ce qu'il rapproche la pratique évoquée par Zhuangzi d'une

technique de recueillement voisine, le *jingzuo* 靜坐 (« accroupissement dans le calme »), recommandé par Xunzi dès la fin du IV^e siècle avant de connaître un regain de faveur chez les néo-confucéens, ce qui permettrait au demeurant d'illustrer sa thèse. C'est ce que moi-même je n'aurais pas manqué de faire. Alors qu'il connaît parfaitement cette littérature², il n'en souffle mot, et préfère produire le témoignage d'Henri Michaux, donnant tout son relief au passage du *Zhuangzi* et éclairant d'un jour inédit les notes de Michaux. De la même façon, pour nous faire toucher du doigt l'enjeu des changements de régime de l'activité, il les rapproche (*Leçons*, p. 62) des réflexions de Kleist sur l'efficiencia du geste spontané formulées dans deux essais en forme de nouvelles, leur conférant une portée universelle. C'est ainsi encore que les dialogues du *Zhuangzi*, où, à la suite d'un entretien avec un sage, un des grands de ce monde est secoué par une révolution intérieure, ne sont pas replacés dans le contexte général de la rhétorique chinoise, comme on serait tenté de le faire, mais mis en relation avec la théorie de l'hypnose d'Erickson, ce qui produit un effet saisissant ; on pourrait citer encore l'audacieux parallélisme qu'il établit entre l'acte nécessaire et efficace de Zhuangzi et la manifestation de la grâce, tous deux subsumés dans la catégorie « événement », concept qu'il emprunte à Alain Badiou. Ces rapprochements, ces comparaisons, ces mises en regard de faits ou de phénomènes en apparence disparates, loin de jouer un rôle anecdotique ou de remplir une fonction ornementale, s'insèrent dans une stratégie globale visant à reconnaître l'identité de la différence, à la manière du sage du *Zhuangzi* plutôt que de s'acharner, comme la plupart de ses confrères, à manifester la différence de l'identité (qui s'apparentent dès lors pour l'occasion à la bande de singes de l'apologue, incapables de voir que trois plus quatre est la même chose que quatre plus trois), ceci afin de dégager le substrat universel des expériences décrites par Zhuangzi et d'en attester la validité.

Grâce à ces procédés autant d'ordre stylistique que logique – mais il

² Sur le *jingzuo*, cf. Jacques Gernet, « Techniques de recueillement, religion et philosophie », in *L'intelligence de la Chine*, Paris : Gallimard, 1994, p. 281-293.

y a une logique de la forme stylistique –, Billeter peut conduire ses démonstrations et administrer ses preuves en se passant de discours argumentés, renouant ainsi à sa manière avec l'enseignement sans paroles dans la plus pure veine des vieux sages chinois. En effet, il n'a pas besoin de parler car les documents parlent d'eux-mêmes. Il se contente de quelques notations qui valent un peu comme des didascalies ou, mieux, des indications chorégraphiques désignant les emplacements et les parcours indispensables aux exécutants du ballet philosophique pour suivre le mouvement de la pensée de l'auteur qu'il met en scène et fait représenter ; pour filer la métaphore échiquéenne dont use Billeter quand il cherche à caractériser la fonction du langage chez Confucius, l'agencement des pièces détermine la forme de l'intervention langagière dans le jeu des situations, qui dès lors peut être réduite à presque rien. On pourrait dire aussi qu'il se contente de fournir un protocole opératoire – opératoire étant entendu non pas ici au sens strictement chirurgical, mais des différents actes qu'il convient d'accomplir selon un code savamment réglé et rigoureusement fixé. Car, pour tout dire, il y a chez Billeter quelque chose d'un maître de cérémonies, qui tantôt fixe d'un geste de la main ou d'un léger hochement de tête la démarche, le pas, les mouvements des convives, tantôt d'une courte phrase, avec affabilité mais décision, règle la conduite que chaque invité doit adopter et procède même quelquefois, avec un tact qui n'exclut pas la fermeté, à des rappels à l'ordre. De toutes façons, ses rares interventions valent moins comme des explications que comme des prolégomènes à la lecture. Cette économie de moyens se manifeste de façon particulièrement exemplaire dans les *Leçons*, où, à deux reprises, la même traduction d'un passage est reproduite et où, par je ne sais quel diabolique tour de prestidigitation, la compréhension du texte s'approfondit dans la répétition ! Il en va ainsi de l'apologue de la perle obscure (p. 79) et de celui du meurtre de Chaos (p. 104-105) avec néanmoins, dans ce dernier cas, une légère variation, Shu 倏 et Hu 忽 étant remplacés par les équivalents français bien trouvés, Par-ci et Par-là. Faire d'une réitération une révélation, c'est du grand art !

Cet appariement avec des formes et des écrits à première vue totalement étrangers ou anachroniques, s'accompagne d'une ascèse, je dirais

même d'un jeûne, non pas d'un jeûne alimentaire, ni même intellectuel, comme dans le cas de Yan Hui, mais tout bonnement sinologique. Celui-ci se marque tout d'abord dans la traduction. Billeter évite comme la peste, ainsi qu'il le proclame lui-même, les mots « qui risqueraient de faire croire au lecteur qu'il est en présence de notions, de représentations ou de réalités spécifiquement chinoises » (p. 37). Tout ce qui connote la Chine doit disparaître ! L'absence de références chinoises ainsi qu'un appareil critique réduit au minimum ne trahissent nullement un défaut de savoir mais une forme supérieure de connaissance ; c'est parce qu'il est imprégné de culture chinoise qu'il peut se dispenser de faire étalage d'érudition ; la justesse de ses comparaisons et la sûreté de ses mises en parallèle attestent assez que pour être occultée, celle-ci n'en est pas moins là, agissant de façon masquée et guidant sa main avec sûreté. Cette abstinence n'est pas non plus une coquetterie d'érudit, elle est apparue au chercheur comme une nécessité pour faire comprendre au lecteur qu'il se trouve « devant la description d'une expérience universelle » (*ibid.*).

Mais l'exercice peut de révéler périlleux. Pour être efficace l'oubli doit être total, l'abstinence ne souffre pas d'entorse à la règle, au risque de tomber dans l'approximation, les demi-vérités ou les généralisations hâtives. Billeter évite le plus souvent cet écueil mais, parfois, il reste comme suspendu en l'air, à mi-chemin entre ciel et terre, gardant des réminiscences qui devraient être effacées, ou négligeant des aspects importants du cadre historique qu'il conviendrait de garder en mémoire à partir du moment où celui-ci est invoqué. C'est le cas dans les rares passages où le sinologue croit nécessaire de donner des références. Il en va ainsi de son explication de l'apologue de la perte de la perle obscure. D'après lui, en se rendant sur le mont Kunlun et en se tournant face au sud, l'Empereur Jaune adopte la position du maître et commet un acte conscient de souveraineté. La perte de la perle noire traduit cet écart de conduite. L'interprétation est certes ingénieuse ; cependant on ne saurait donner au geste de l'Empereur Jaune le sens que lui prête Billeter. Les Kunlun sont la demeure des dieux et, quoique situés à l'ouest, constituent *le centre du monde*. La parabole, selon moi, est avant tout une modulation ironique du récit du voyage légendaire du roi Mu des Zhou. Zhuangzi utilise un vieux

fonds mythique pour composer des histoires qui se construisent sur la subversion de ses sources. Toutefois la méprise de Billeter ne tire guère à conséquence ; elle n'ôte rien à la justesse de l'intuition d'ensemble. Mieux, l'analyse tire sa force de ce coup de force opéré sur le texte.

Plus problématique me semble être l'interprétation des dialogues où l'un des interlocuteurs se trouve, comme dans une séance d'hypnose, transformé et converti. Billeter croit bon d'évoquer la situation de la Chine des Royaumes combattants, avec son cortège de violences, de guerres incessantes et d'oppression (*Études*, p. 51-52). Mais c'est trop ou trop peu ; si l'on parle des rapports de force et du jeu diplomatique, il convient d'entrer dans le détail des pratiques retorses et des manœuvres de séduction, d'intimidation et de déstabilisation que la configuration politique entraîne. Or, une exploration des témoignages de l'époque montre que les procédés décrits par Zhuangzi afin de provoquer l'« événement » que Billeter rapproche de la grâce n'est pas propre au *Zhuangzi*. Celui-ci parodie, ou tout au moins détourne, la situation archétypale du diplomate ou du rhéteur face au souverain ou au puissant³. Il apparaîtrait alors que le procédé qu'il considère comme la marque propre à l'acte non-intentionnel par excellence est une technique éculée dont usent avec plus ou moins de bonheur tous les hommes politiques du temps. Et Zhuangzi joue précisément sur le caractère conventionnel des situations pour nous inviter à une réflexion sur la futilité du politique, en même temps qu'il fournit un antidote à l'action des sophistes et des rhéteurs de tous poils et de tous bords.

En outre, si l'on veut être précis, il convient de relever une différence notable entre les résultats de l'hypnose telle que la pratique Erickson et ceux auxquels aboutissent les techniques de déstabilisation du *Zhuangzi*. Les premiers visent à apaiser les angoisses des malades tandis que la visite

³ On pourrait invoquer tant le *Xunzi* que le *Mencius*, ou le *Lüshi chunqiu*, sans compter, bien entendu, le *Zhanguo* dont c'est la raison d'être ; il faudrait encore regarder du côté des traités de rhétorique : on pense au *Hanfeizi*, au *Wenzi*, au *Heguanzi* ou encore au *Guiguzi*, lequel amalgame d'ailleurs – et ce n'est pas un hasard – des passages du *Zhuangzi*.

d'un sage aurait plutôt un effet inverse : elle plonge l'interlocuteur dans les affres de la perplexité. Certes l'intervention est efficace, elle produit une révolution chez le « patient », il a la tête tourneboulée et ne sait plus, en fait de conversion, à quel saint se vouer. Le moins qu'on puisse dire est que la fréquentation des Hommes réalisés (*zhenren* 真人) n'est pas de tout repos, elle ne procure aucun apaisement, elle ne guérit d'aucun complexe ; au reste les sages du *Zhuangzi* ne sont pas des philanthropes, loin de là, ils détestent les bienfaiteurs de l'humanité et leur souci premier n'est pas de panser les plaies de l'âme d'une humanité souffrante, mais de vivre en s'abandonnant à la spontanéité du Ciel qui comme chacun sait est inhumain... La thérapie de Zhuangzi tient plus de l'électrochoc que de la médecine douce.

Je vois encore un effet pervers des remontées de réminiscences sino-logiques dans l'adoption par Billeter de la thèse loufoque de A. C. Graham selon laquelle le *Laozi* ne serait rien d'autre que le produit d'un « coup éditorial » réalisé à la suite du succès du *Zhuangzi*. Outre que ce genre d'explication sensationnelle et anachronique me paraît toujours sujette à caution, elle vient de recevoir un cinglant démenti avec les nouvelles découvertes archéologiques de Guodian, puisque la tombe dans laquelle ont été exhumés des fragments de manuscrits du *Laozi* date du IV^e siècle. De la même façon je ne le suis pas plus quand il adhère à la conjecture du même Graham (son mauvais génie) concernant l'itinéraire intellectuel de Zhuangzi, et sur laquelle il revient dans ses deux ouvrages.

En fait, de la lecture du *Zhuangzi* on ne peut rien déduire de la vie de l'auteur ; il s'agit d'une pure fantasmagorie. Je me plais à imaginer un congrès où des spécialistes venus des quatre coins de la planète exposeraient ce qu'ils tiennent pour le véritable parcours de l'auteur du *Zhuangzi* en prodiguant comme autant de preuves de la validité de leur thèse des indications tirées de ses œuvres. Zhuangzi vivrait dix ou quinze vies. Il serait tour à tour ritualiste repenté, diplomate dégoûté des intrigues de cour, brigand touché par la grâce, repris de justice amputé d'un membre, infirme mis au ban de la société, et pour finir... transsexuel (ainsi que le manifeste la fable du papillon et le motif obsédant de l'amputation du pied, expression substitutive du désir refoulé de castration) !

Les mêmes réserves valent à propos des conjectures que Billeter avance concernant l'authenticité du *Zhuangzi*. En accréditant les thèses de Graham – qui, pratiquant la stratégie du saucisson, découpe des tranches d'authenticité variable dans le *Zhuangzi* – et de Wang Baoshan – pour lequel seul le chapitre II est de la main de Zhuangzi, et encore... avec des réserves –, Billeter contredit sa propre affirmation que Zhuangzi est le premier auteur chinois à avoir écrit en son nom personnel (p. 133). Si le *Zhuangzi* est un livre composé de bric et de broc, où tout est sujet à caution, que devient la marque de son génie personnel ? Il serait temps de faire un sort à cette question oiseuse de la composition du *Zhuangzi* qui entrave la recherche, puisqu'elle égare même les plus grands esprits. Pour démontrer l'inanité de la démarche philologique, le mieux est de recourir à une projection dans le futur. Imaginons que les différents ouvrages de Billeter soient réunis en un volume sous le titre générique de *Maître Billeter*. Avec le passage des siècles, certains livres de lui disparaîtront, ou bien recevront des attributions fautives, en sorte qu'un Graham de l'avenir, voulant remettre de l'ordre dans tout ça, se penchera doctement sur la composition du *Billeter*, et décrètera que le nœud authentique de la doctrine du philosophe est constitué des *Leçons*, que les quatre premiers chapitres des *Études sur Tchouang-tseu* sont de la main d'un disciple, les *Compléments* des ajouts tardifs d'une école syncrétiste et la *Chine trois fois muette* un pamphlet situationniste sans rapport avec l'érudit, intégré à son œuvre parce que paru chez le même éditeur dans la même collection.

Ce n'est pas tant ces deux derniers points en eux-mêmes qui méritent discussion (après tout, ils ont peu d'incidence sur les thèses principales du livre) que ce qu'ils trahissent de l'orientation qu'adopte l'auteur pour aborder le *Zhuangzi*. Ou pour dire les choses autrement, s'il accorde du crédit aux élucubrations de Graham et se fait l'écho des conjectures de Wang Baoxuan, c'est que son objet d'étude est moins le *Zhuangzi* lui-même que l'expérience qu'il décrit. La chute dans l'anecdotique sinologique n'a lieu que parce que Billeter, au lieu de regarder vers le dedans – l'œuvre en elle-même et pour elle-même –, louche vers le dehors – le référé, ce monde des phénomènes auquel les mots renvoient. C'est en tant qu'il témoigne de façon rigoureuse d'un vécu extérieur au livre (dont ce-

lui-ci est le reflet, certes exact et précis, mais reflet néanmoins) que *le Zhuangzi* est selon lui digne d'intérêt, parce que, selon les vues de Billeter, c'est *l'adéquation entre les signes écrits et les objets qui l'institue comme œuvre philosophique*. Et ce qui le passionne avant tout, c'est la philosophie. Aussi toute information sur Zhuangzi – observateur de la fascinante expérience phénoménologique consignée dans le livre – lui paraît-elle précieuse, bien qu'il soit assez fin pour savoir que tout cela n'est qu'illusion.

Cela conduit, ce me semble, à une double distorsion. La première consiste à situer l'intérêt du *Zhuangzi* en dehors de lui-même. On en vient à croire, d'une certaine façon, à la réalité d'un contenu, alors qu'il n'est d'autre contenu dans le *Zhuangzi* que les histoires fictives. En d'autres termes, selon moi, le *Zhuangzi*, comme toute œuvre littéraire, est avant tout auto-référencielle. Ce qui implique qu'on érige la forme de la fiction en seul contenu, dans la mesure où l'expérience dont nous entretenons le *Zhuangzi* a lieu nulle part ailleurs que dans le *rapport entre l'auteur et le lecteur*, et où les personnages mis en scène par le philosophe sont le reflet ou si l'on préfère la précipitation symbolique de la relation instaurée par le dialogue imaginaire entre les deux. Un exemple me fera mieux entendre. Pour Billeter, Zhuangzi, à l'instar de saint Paul ou des Évangélistes, décrit de façon précise des conversions réelles dont il fut le témoin et probablement l'auteur, même s'il les prête à des personnages historiques du passé, voire à des figures légendaires ; ainsi, pour le sinologue, il importe de connaître les procédés dont usera Yan Hui pour convaincre le tyran de Wei de renoncer au pouvoir. À mon sens, il n'est nullement question de cela dans ce dialogue. La mission est un prétexte ; rien ne dit que Yan Hui se rendra à Wei et cela n'a d'ailleurs aucun intérêt pour Zhuangzi. Ce qui importe ce sont les arguments qu'utilise Confucius. Le discours qu'il tient ne s'adresse pas à Yan Hui – qui est mort depuis belle lurette, ainsi que son maître, d'ailleurs, et qui n'a jamais rempli aucune mission – mais à un lecteur bien vivant, à qui l'on tente de démontrer la vanité de toute mission, en sorte que le texte ne « décrit » aucune situation concrète, ne « rend compte » d'aucune expérience, car l'« événement » est mis en scène et mis en œuvre dans l'acte même de l'écriture. L'hypnose – cette fameuse hypnose dont nous parle Billeter et dont il a eu l'intuition géniale – n'est rien

d'autre que les procédés rhétoriques dont use Zhuangzi. Elle se love dans cette langue si particulière, qui tangue comme un bateau ivre et nous fait chavirer, emportant tous nos préjugés et nos idées préconçues dans le flot torrentiel et écumant de son délire verbal. Ainsi, détail qui, ce me semble, n'a pas assez attiré l'attention des chercheurs, le jeûne du cœur n'est nullement une préparation à l'action, mais une préparation à l'écoute. En ce sens le passage est à rapprocher d'un autre dialogue où un autre sage, bien plus avancé encore sur la Voie que le Maître, confie au novice : « Je tente de divaguer dans mes paroles, es-tu prêt à divaguer dans ton écoute ? » Comme le dit justement Song Gang dans son analyse de la formule, « ce que [la parole] demande avant tout n'est pas l'adhésion ou l'approbation mais une certaine qualité d'écoute ou, plus précisément, une certaine disposition intérieure qui nous engage aux échanges inscrits dans les mots »⁴. Dans le morceau qui nous intéresse, Confucius le spécifie bien puisqu'il dit : « Je ne peux procéder (*wei* 爲) [c'est-à-dire t'instruire] que si tu es sans rien (*you* 有) [c'est-à-dire vide d'idées ou de théories toutes faites] ». D'où la réponse cocasse, car la scène est hautement comique, burlesque presque – il y a du Rabelais chez *Zhuangzi* –, du disciple qui se méprend sur le mot *you* et comprend « avoir le ventre vide » : « Est-ce que le fait que j'ai dû me serrer la ceinture durant des mois peut passer pour une abstinence ? », demande-t-il. Le maître fait donc une mise au point : il veut parler de l'abstinence de l'esprit. Celle-ci est à la fois une épreuve et une préparation à la seconde étape, l'action, étape purement virtuelle, puisque le maître prône l'arrêt (*zhi* 止), et n'intéresse donc pas réellement le projet à but humanitaire de Yan Hui. Le mot *zhi* revient avec une fréquence hypnotique. En sorte que, sous le message apparent, se dessine en creux, presque sur le plan subliminal, un autre message, plus insidieux, mais plus prégnant : il y a mieux à faire qu'à se colleter avec un fou furieux et à vouloir se faire le sauveur le monde. En même temps est exposé, « en temps réel », si je puis dire, au lecteur, absent de la scène, les moyens de l'action

⁴ Song Gang, « La fureur de Zhuangzi », in *Cahiers du Centre Marcel Granet*, n° 1 (*Du Pouvoir*), 2003, p. 65.

efficace – dont sa réaction fournit le test de validité.

Le *Zhuangzi* est autre chose qu'un protocole expérimental ou un traité de phénoménologie. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il autorise un certain flou : flou terminologique, flou des notions employées tant par l'auteur que par son exégète et qui ne sont jamais définies de façon exacte, flou enfin des descriptions des phénomènes eux-mêmes et de leur analyse critique. Sans que cela nuise sérieusement à la rigueur de la pensée ou à la validité de la thèse. Une telle indétermination serait exclue s'il s'agissait purement et simplement de rendre compte de la réalité dans un langage adéquat. Aussi Billeter ne me convainc pas vraiment lorsqu'il déclare dans les *Études* :

Tchouang-tseu ne nous invite pas à « croire » ou à « penser » (c'est-à-dire à nous payer de mots, la plupart du temps) mais à observer *ce que nous faisons réellement*, ou *ce qui se passe effectivement*. (p. 107)

Si c'était le cas, pourquoi alors ces imprécisions dans les descriptions et les analyses de ce qui se produit ? Rendant compte de la possibilité d'une prise de conscience et donc d'un exposé discursif des régimes les plus élevés de l'activité, Billeter explique p. 68 des *Leçons* que « [la conscience] assiste à une activité qui se déroule sans elle, de façon nécessaire » et, plus explicitement encore p. 72, que « [...] la conscience a le loisir de se faire la spectatrice détachée de l'activité et devient visionnaire. Elle perçoit alors l'activité du corps et, sans solution de continuité, dans une même vision, la réalité extérieure sur laquelle cette activité est en prise. » Elle se trouve donc, si je le suis bien, distante, détachée ; ce qui permet à Zhuangzi de jeter sur l'activité qui se déroule en dehors d'elle-même un regard amusé, un regard qui est source d'une connaissance qualifiée un peu plus loin de « visionnaire ». Toutefois, dans un autre passage, la leçon dévolue à l'« apologie de la confusion », l'auteur évoque à nouveau ce type d'expérience mais emploie alors de toutes autres formules pour la qualifier : « car cette perception de soi-même n'est pas une affaire intellectuelle, mais présence à soi du corps propre. Elle est notre activité propre se percevant elle-même » (p. 96). S'agit-il du même état de l'activité que

dans le cas de la conscience amusée observant l'activité du corps, mais examinée sous un autre angle, ou bien d'un degré supérieur de la vision ou du vagabondage ? On ne sait. Peut-être n'est-ce qu'une simple question de terminologie. Mais s'agissant d'un processus crucial dans l'économie du système, on aimerait que toute ambiguïté soit levée – pour autant qu'elle puisse l'être.

Autre point qui ne me paraît pas clair et qui me semble révélateur, Billeter se sert du dialogue entre le boucher Ding et le prince de Wei pour illustrer le stade premier du fonctionnement des choses. Cependant dans ce cas, il ne s'agit pas d'un simple apprentissage ni même de l'acquisition d'une connaissance supérieure de l'art de la boucherie mais d'une véritable culture du souffle⁵. Le boucher Ding autant que le charron ou le nageur ne se contentent pas de la maîtrise de leur art. Sans mettre en doute les prouesses de Billeter à bicyclette, leur virtuosité n'a rien de commun avec sa dextérité vélocipédique ; ceux-ci possèdent quelque chose de miraculeux, quelque chose comme un secret qui ne se peut apprendre. C'est pourquoi une phrase telle que

J'ajoute qu'il serait évidemment absurde de dire que le geste, du fait qu'il ne peut être transmis par la parole, aurait quelque chose « d'indicible » et de suggérer par là qu'il serait inconnaissable. (*Leçons*, p. 24)

me laisse perplexe. Dans les trois cas évoqués par Billeter, il ne s'agit pas de n'importe quel geste mais du Geste Parfait. Après tout il y a de bons bouchers, comme il y a d'honnêtes charrons. Et si les fils de l'ouvrier du duc Huan ne peuvent remplacer leur père, ce n'est pas qu'ils ne savent pas planter un clou ou faire une roue – le charron peut mourir et le boucher Ding prendre sa retraite, il y aura toujours de la viande à la table des rois et les princes continueront à rouler carrosse. Seule fera défaut la perfection du geste. Ce qui intéresse Zhuangzi, ce me semble, ce n'est pas

⁵ Ainsi d'ailleurs que J. F. Billeter le démontre magistralement dans son *Art chinois de l'écriture* (1989 ; 2^e édition augmentée d'une postface, Paris / Milan : Skira / Le Seuil, 2001).

l'apprentissage lui-même et son miracle, mais cette différence ténue et incommensurable qui sépare l'artiste de l'honnête praticien. Le boucher – métier vil et méprisé en Chine – n'est plus un boucher, il se hisse, par son art, au rang des exécutants des hymnes dynastiques. Il y a quelque chose de scandaleux dans le rapprochement iconoclaste d'un dépeceur de viandes et d'un serviteur des dieux. Toutefois le scandale est aussi celui du mystère de la transfiguration du geste, et c'est à travers cet ineffable – qui est un presque rien, un très peu de chose, un je-ne-sais-quoi – bref, ce qu'aucun mot, aucune science discursive ne peuvent cerner ni définir (car l'écart dont il s'agit n'est pas de l'ordre de la raison), que se pose, dans l'abyssale profondeur d'un manque d'existence, l'énigme véritable du fonctionnement des choses. C'est ce cas limite, le passage de la technique à l'art, un art total, où la vie même est en jeu, qui focalise l'attention de Zhuangzi. Le sentiment de satisfaction esthétique et de stupeur que l'acte provoque chez le spectateur n'est que la contrepartie visible d'un processus qui implique toutes les ressources du corps propre, en sorte qu'il est autant savoir-faire qu'art de vivre. L'intégrité du couteau du boucher, qui après dix-neuf ans de bons et loyaux services est aussi affûté que s'il sortait de la trempe, exhibe la manifestation objectale et tangible de l'intégrité du souffle et des énergies de son propriétaire.

Ce qui nous amène à la seconde distorsion. Billeter a eu l'intuition de cet irréductible de l'expérience à tout langage, sinon il n'aurait pas employé l'expression d'« infiniment proche et [de] presque immédiat », oxymoron qui nous émerveille et nous séduit parce qu'il fait miroiter un proche familier et circonscrit qui serait en même temps incommensurable. Mais il n'en a pas mesuré la portée. Ce n'est pas de l'immédiat qu'il nous parle, ce qui n'aurait aucun intérêt, mais d'un *presque*, c'est-à-dire de quelque chose qui vaut comme une limite. Or toute limite implique en réalité un *infini*, car le presque est ce qui fait que la chose n'est atteignable qu'asymptotiquement, car toujours s'insère entre elle et son appréhension un je-ne-sais-quoi qui est un rien, mais un rien qui vaut tout, dès lors que nous nous situons dans le temps ; et l'expérience du faire, l'expérience du geste et de la conscience du corps se mouvant se manifeste dans la durée. Dans le *presque* de l'immédiat, se loge tout l'*infini* du proche, et ce dans la

mesure où tout rien vaut la totalité. En d'autres termes, le cosmique se love au cœur même de l'acosmique.

S'il en est ainsi, si Zhuangzi s'intéresse à ce je-ne-sais-quoi d'intransmissible dans toute pratique accomplie d'un art, on ne comprend dès lors pas très bien les objections de Billeter à la traduction du mot *zhi* 知 par « savoir », « connaître » (p. 27). Certes, le savoir n'est pas indicible par nature mais le Dao – ce je-ne-sais-quoi du fonctionnement des choses, ce presque-rien – ne s'appréhende que par la *nescience*, pour reprendre le langage de Jankélévitch. Et c'est à Jankélévitch encore que j'emprunterai cette citation qui fera comprendre de quoi il retourne (le passage aurait pu se trouver sous le pinceau de Zhuangzi) :

L'oiseau n'est pas un docteur ès sciences qui puisse expliquer pour ses confrères le secret du vol. Pendant qu'on discute sur son cas, l'hirondelle, sans autres explications, s'envole devant les docteurs ébahis... Du premier coup elle a trouvé la solution sans l'avoir cherchée ! (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Éditions du Seuil, 1980, t. 3, p. 84).

Si l'on comprend, comme Billeter, que l'on ne peut à la fois parler et observer attentivement ce dont on parle, c'est énoncer une évidence sans grand intérêt. D'ailleurs, force est au chercheur d'avouer un peu plus loin que cette interprétation ne tient pas la route (*Leçons*, p. 71). Même si l'on admet que la conscience amusée peut se dédoubler et percevoir dans une même vision l'activité du corps et la réalité extérieure sur laquelle elle a prise, il n'en reste pas moins que cette expérience ne peut se transmettre par le langage – tout au moins le langage discursif, car l'une et l'autre se situent sur des plans qui n'ont aucun point de contact. C'est en ce sens que Zhuangzi dit que celui qui parle ne sait pas : le langage, qui est tout à la fois le pourvoyeur de la conscience séparée et la manifestation de l'univers des formes, ne peut rendre compte de ce qui se trouve en dehors de toute forme et échappe donc au langage, dans la mesure où celui-ci, conditionné par l'être, ne peut saisir ni nommer ce qui appartient au non-être. Cela ne veut pas dire que l'on ne peut parler du fonctionnement des choses. Il existe une connaissance de la non-connaissance – cette *nescience* dont

Les Leçons et les Études sur Zhuangzi

parle Jankélévitch –, mais celle-ci ne recourt pas à des désignations pleines et entières (*ming* 名) elle recourt à des désignations approximatives (*cheng* 稱). C'est ce que Wang Bi a parfaitement compris dans ses commentaires du *Laozi*, nourris de la lecture du *Zhuangzi*. C'est dire qu'il y a dans la connaissance vraie de ce Dao – ce fonctionnement des choses qui n'est rien d'autre que la dialectique entre être et non-être – un fond d'obscurité qui tout à la fois la fonde comme savoir authentique et la limite comme approximation de l'inconnaissable et inconditionné. Il me semble que Jankélévitch a formulé le paradoxe d'une façon tout à fait saisissante :

On voit maintenant pourquoi le mot *presque* n'a pas le même sens selon qu'il s'agit des totalités sans mystère ou des totalités infinies [...] Il en va bien autrement du presque-tout et du presque-rien des totalités ouvertes. Ici celui qui sait « presque tout » ne sait rien, et moins que rien, il n'en est même pas au commencement du commencement⁶ ! Ou plutôt, soyons justes ; ce presque-tout n'est pas rien-du-tout, n'est pas littéralement rien, mais il est, si vous voulez, *comme rien, nihili instar* ; de même que le fini s'annule auprès de l'infini, ainsi le savoir du presque-tout revient à zéro, tend vers zéro auprès de ce qu'il y aurait encore à savoir. (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, t. 1, p. 54-55)

On peut donc considérer l'entrevision, ou pour adopter un langage plus proche de Zhuangzi, l'intuition du je-ne-sais-quoi, comme un passage à la limite, une sorte de saut qualitatif par laquelle la distance infinie du presque tout au tout est d'un seul bond abolie. Il s'agit d'une connaissance qui est non-connaissance car elle n'éprouve et n'embrasse le mystère pour le circonscrire comme mystère et l'appivoiser qu'à condition de ne pas chercher à le percer en l'analysant :

Je sais le je-ne-sais-quoi par une science nesciente qui est prescience, une science moyenne ou dépareillée, toute semblable à la *docta ignorantia* de la théologie négative ; je sais ce que je ne sais pas et j'ignore ce que je pressens [...] » (*Ibid.*, p. 61-62)

⁶ Comme Liezi qui découvre après la défaite du chaman qu'il n'a même pas commencé à apprendre (*Zhuangzi*, chap. 7).

N'est-ce pas de cette appréhension paradoxale qu'il s'agit tout au long des pages du *Zhuangzi* ? C'est cela que les exégètes chinois les plus subtils ont appelé le double mystère (*chongxuan* 重玄), en reprenant la formule du *Laozi*. Les penseurs de l'école du Mystère ont exprimé, au III^e siècle, ces paradoxes du presque-rien et de l'infiniment proche à leur façon, dans des commentaires plus ou moins abstraits ou dogmatiques, mais, à mon avis, leurs gloses recourent l'intuition fondamentale de *Zhuangzi*. En effet, on ne peut comprendre l'expérience du texte du *Zhuangzi* avec ses deux versants (qui sont comme les deux faces d'une même pièce de monnaie) de la description des phénomènes et de sa forme stylistique, si l'on ne s'interroge pas sur sa vision ontologique. Celle-ci fournit la clé de l'infiniment proche et du presque immédiat dans la mesure où elle implique le mystère du je-ne-sais-quoi et du presque rien, lequel, subsumé sous la forme du ce-par-quoi (*suoyi* 所以), est diffracté par le mouvement de la conscience faisant retour à la nescience. Et c'est précisément ce mouvement que le langage du texte lui-même se propose d'esquisser à l'aide de sa prose divagante et amphibologique. En faisant du jeûne sinologique un jeûne ontologique, Billeter s'est compliqué la tâche inutilement. Certes on comprend ses réticences à considérer le mot *dao* comme ayant un sens spécialisé dans le *Zhuangzi*, mais en refusant d'admettre qu'il puisse renvoyer parfois à l'origine des choses, au principe vide et transcendant qui est le support de l'être, il s'est privé de la clé qui ouvrirait la serrure de la petite porte secrète qu'il était pourtant le premier à avoir découvert.

Chez *Zhuangzi*, le principe est arcané par essence, en raison d'une absence de déterminations qui entraîne une impossibilité à le qualifier et donc à le nommer. Cette obscurité n'est pas le signe d'une impossibilité de la pensée à saisir quelque ineffable divin considéré comme insondable (en raison de la structure même de la pensée, répercutée dans le langage) mais une caractéristique inhérente au *Dao* lui-même. Il y a toujours un je-ne-sais-quoi qui échappe parce qu'il ressort du rien. Cette obscurité constitutive du monde tient au fait que les êtres, bien qu'ils tirent leur origine et leur accomplissement de la pure négativité ou non-être ne savent rien du

processus qui leur donne vie et qui fait qu'ils sont ainsi et pas autrement. Tel est le mystère des mystères. En réalité ce n'est pas seulement à l'insu des êtres que le processus se déroule mais à l'insu de lui-même, c'est cela qui l'institue comme fonctionnement des choses – comme Dao précisé-ment. Tout un développement du *Qiwulun*, dans une portion du chapitre non traduite par Billeter, traite de cette question. Le principe qui préside à l'ordre du monde est hors du monde, il n'est pas qualifiable ni justiciable de ses lois. Ces caractéristiques du Dao, qui valent aussi comme non-caractéristiques, requièrent une démarche heuristique pour approcher la réalité de l'insu sans le faire s'évanouir. On ne nomme le Dao que par défaut, car lui-même est défaut d'être. Il n'y aura, le concernant, que des manières de dire, car jamais on ne peut le définir de cette façon et non d'une autre. Échappant à la logique du tiers exclu, il n'est jamais a ou b (b étant défini comme non-a), mais toujours à la fois a et b. On croirait s'en tirer à bon compte en cherchant à le qualifier par ce seul mot de « mystérieux » mais ce n'est encore qu'une dérobade. Aussi est-ce par une pratique autre du langage et un usage nouveau de l'écriture qu'il peut être décrit. Zhuangzi va donc le transposer au niveau du style. Il s'exprimera par énigmes.

S'intéressant avant tout au Zhuangzi philosophe de l'expérience vécue, Billeter néglige les énigmes, et finit même par les nier puisqu'il va jusqu'à affirmer :

Quand je trouve dans un texte une description que l'expérience confirme, c'est que j'ai bien lu – surtout lorsqu'il s'agit d'une description de l'infiniment proche qui forme le substrat de notre existence. Cette façon de lire paraîtra réductrice aux amateurs de mystères, qui comme on le sait, sont nombreux parmi les fervents du Tchouang-tseu. *Mais les énigmes qui m'intéressent ne sont pas dans le texte, elles sont dans la réalité ; et plus le texte me les montre de façon vive et précise, mieux cela vaut.*⁷ (*Leçons*, p. 35)

Finalement l'obscurité de Zhuangzi serait accidentelle, elle tiendrait

⁷ Souligné par nous.

à son éloignement dans le temps (*Études*, p. 9). Mais en réalité Zhuangzi est énigmatique dès l'origine, il l'est par essence. Lui-même ne dit-il pas à la fin du chapitre II : « Ces paroles, je les appelle des énigmes ; et seul un grand sage d'ici dix mille ans pourra peut-être les déchiffrer, mais cela sera une simple rencontre de hasard ». Déjà, les contemporains de Zhuangzi ne le comprenaient pas, ou à peine⁸. À vrai dire, la lecture du *Zhuangzi* est loin d'être de tout repos. Il semble que les formules de Yan Hui pour décrire la doctrine de Confucius s'appliquent plutôt à Zhuangzi :

Plus je la considère, plus elle me paraît élevée. Plus je la creuse, plus elle me résiste. Je crois la voir devant moi et soudain elle est derrière ! Il reste toujours quelque chose qui semble se dresser devant moi comme une infranchissable barrière. (*Lunyu*, IX/11)

La langue de Zhuangzi remplit une double fonction : d'une part provoquer l'ébranlement de toutes les facultés du lecteur, tout en préservant leur auteur des foudres de la loi⁹, d'autre part se conformer au modèle de la parole efficace définie dans le *Qiwulun*. C'est-à-dire trouver un langage qui garderait le je-ne-sais-quoi du principe qui est le fondement du fonctionnement des choses. Il convient donc d'élaborer un type de discours qui n'oblitére pas l'objet en le figeant dans des dénominations. Les formes de l'expression ne sont pas de simples ornements, ce sont des formes philosophiques.

Si Zhuangzi n'est pas déroutant par hasard, s'il l'est, si je puis dire, par nécessité, il faut dès lors se poser la question du statut philosophique des procédés stylistiques dont il use, au lieu de considérer l'obscurité

⁸ Le chap. 33 du *Zhuangzi* qui passe en revue les principales écoles dans la perspective de la doctrine de Zhuangzi souligne le caractère déroutant et mystérieux du texte. Sima Qian parle d'un langage qui « déborde de toutes parts » ; et si on en croit le *Shishuo xinyu*, Xiang Xiu aurait écrit son commentaire (que Guo Xiang n'a fait que plagier) dans le seul but d'expliciter le sens général du livre qui passait bien au-dessus de la tête de ses contemporains.

⁹ Ainsi qu'il l'explique au chap. 17, *Fables*.

comme indigne du questionnement philosophique.

Car pour tout dire le refus de l'obscurité et le déni du mystère ne tiennent pas seulement à un agacement compréhensible devant les dérives ésotériques et hermétistes dont Zhuangzi a été la victime. Mais ce souci de clarté tient aussi et surtout chez Billeter à une certaine vision classique de la langue. La langue doit être selon lui transparente aux choses ; elle doit s'effacer à la façon d'une vitre invisible offrant le spectacle du monde, comme simple moyen de transmission efficace et rigoureux de la réalité extérieure à l'intellect. Et cette évidence du langage a pour corollaire l'univocité du sens des mots : « Il y a cent façons de lire le *Tchouang-tseu* mais il n'y en a qu'une bonne, celle qui saisit [...] le sens qu'y a mis l'auteur quand il l'a écrite », écrit-il en manière d'ouverture aux *Leçons* (p. 9).

Contrairement à Billeter, je ne pense pas qu'un texte ne puisse avoir qu'un seul sens et n'admettre qu'une seule lecture. Plus un texte suscite d'interprétations, plus il est riche et profond. C'est l'un des principaux apports de la nouvelle critique que d'avoir insisté sur la caractère pluriel d'une langue ; si les mots n'avaient qu'un sens, si une seconde langue et même une troisième, tissées du halo des connotations et des réseaux symboliques qui parcourent la trame du texte, ne venait troubler et libérer les certitudes du langage, il n'y aurait plus de littérature¹⁰.

La traduction en fournit la démonstration exemplaire, ainsi que l'illustrent à leur façon paradoxale les *Traductions d'Homère* de Borgès. L'original présente une multitude de facettes, tandis que la traduction ne fournit le reflet que d'une seule. Parce que l'œuvre unique s'ouvre sur des sens infinis, d'autres solutions sont toujours possibles, d'autres choix envisageables, une autre vision du texte peut leur être opposée, des significations inédites restent à découvrir. Aucune lecture ne vient fermer un texte comme un tour de clé une serrure. Aussi les traductions de Billeter pour remarquables qu'elles soient n'épuisent pas l'original ; elles ne sont

¹⁰ Voir sur cette question l'excellente réponse de Roland Barthes, dans *Critique et vérité*, aux objections de la vieille Sorbonne concernant sa lecture des textes.

qu'une lecture parmi d'autres, et même si elles démodent les versions antérieures, elles ne rendent pas caduc tout projet ultérieur. On pourrait dès lors imaginer le rapport entre la traduction et l'original sous les espèces de la relation entre l'unicité du Dao et la multiplicité des êtres manifestés. L'Un est Un comme virtualité indifférenciée et support de toute existence, mais il est infini dans ses manifestations concrètes. De même qu'il est Immuable et Éternel face à des réalisations objectales soumises à la loi du changement. Un exemple, celui du faisán, pourrait servir d'illustration. C'est sur lui que je conclurai.

Il s'agit d'un très bref morceau, de 22 caractères, qui figure à la fin du chapitre *Yangshengzhu* 養生主 (*Nourrir le principe vital*) et dont la brièveté énigmatique et l'abyssale simplicité ont défié tous les commentaires et toutes les traductions. Dans un article éblouissant de virtuosité¹¹, après avoir considéré toutes les traductions, et les avoir récusées, preuves à l'appui, Billeter donne sa propre traduction, qu'il sort comme un lapin d'un chapeau et établit le sens – le seul sens possible semble-t-il – du passage :

Le faisán des marais doit faire dix pas pour trouver à picorer, et cent pas pour trouver à boire, mais il ne voudrait pour rien au monde qu'on prît soin de lui dans une cage. Son activité est à son comble, mais il ne tient nullement cela pour un bien.

Pour nous convaincre du bien fondé de sa version, il nous demande d'imaginer la scène. Observons en effet un faisán dans les bois, ou dans la campagne, il picore, fait quelques pas et s'arrête pour tremper son bec dans une mare et s'ébroue. Immobiles et concentrés, nous sommes les témoins d'une forme d'activité supérieure, dont nous devenons nous-mêmes le réceptacle en l'intégrant à notre perception. Tel est le sens de cette description brève mais saisissante d'un volatile qui se pavane et éprouve sa

¹¹ *Études*, p. 200-212, qui est la version remaniée de : « Un fragment philosophique du IV^e siècle avant notre ère. Le faisán de Zhuangzi », in *Études chinoises* XVIII-1/2 (1999), p. 59-79.

liberté sous forme d'un élan vital d'autant plus puissant qu'il s'ignore lui-même. J'avais été tout à fait emballé par la démonstration, et je croyais tenir, grâce à Billeter, le fin mot qui se donnait aussi pour le mot de la fin, jusqu'à ce que, récemment, je sois témoin d'un spectacle à peu près semblable ; ce n'était pas des faisans, seulement de gros merles, insolents et agressifs, qui se régalaient des restes de poires qu'ils avaient pillées sur mes arbres. Oui, ils sautillaient dans l'herbe verte et piquaient ça et là avec leur bec aigu un fruit tombé avant de s'ébrouer et de s'abreuver dans une flaque un peu plus loin ; certes ils rayonnaient de force vitale et n'auraient pas voulu pour un empire qu'on les mît en cage pour les gaver, mais ils étaient aussi une vivante image de la bêtise satisfaite d'elle-même, du contentement étriqué et béat. Je repensais alors à la scène du faisan de Zhuangzi ; elle était plus ambiguë que Billeter ne voulait le croire. Car ce faisan insouciant, tout entier à ses petites joies, n'est-il pas le cousin de ces bestioles bornées et stupides qui sont persuadées que le cadre mesquin dans lequel elles s'ébattent est tout l'univers et qui se gaussent de l'envol sublime de l'oiseau *peng* 鵬 ou s'effraient de l'immensité de l'océan ? La description n'est pas sans évoquer aussi cet oiseau de mer qui meurt d'être honoré comme un dieu par le roi de Lu. Certes, la fable se moque du souverain incapable de traiter l'oiseau en oiseau mais elle dénonce aussi les limites de l'animal incapable de goûter les accents sublimes de la grande musique. L'apologue au demeurant n'est-il pas invoqué par un sage qui se repent d'avoir tenu un discours qui dépasse l'entendement de son interlocuteur ? Car si Zhuangzi nous convie au spectacle de l'épanouissement de la force vitale dans sa brutale spontanéité, c'est pour la transcender. Après ça, j'ai repris l'examen du texte. Je me suis rendu compte que Billeter n'épuise pas toutes les variantes possibles : il a omis par exemple de signaler la leçon de Gao Heng 高亨. Elle est astucieuse. Celui-ci ponctue le texte différemment, il met un point après *fan* 樊 (« cage ») et donne à *zhong* 中 le sens verbal de « blesser », de « nuire », qu'il peut avoir à l'époque :

Notes de lecture

澤雉十步以啄，百步以飲，不祈畜乎於樊，中神；雖王不善也。

zezhi shibu yi zhuo, baibu yi yin, bu qi xu hu yu fan, zhong shen ; sui wang bu shan ye.¹²

Ce qui donnerait en traduction : « Le faisan picore tous les dix pas et boit tous les cents pas. Pour rien au monde il ne voudrait qu'on le nourrisse dans une cage ; car cela ruinerait sa vitalité ; d'ailleurs, même si on le couronnait roi, il n'en éprouverait nulle joie. » À vrai dire, la solution de Gao Heng n'est pas tout à fait satisfaisante ; elle rompt le balancement de la phrase. Toutefois elle est plausible, d'autant que dans toutes les occurrences où Zhuangzi emploie le mot *fan* 樊, celui-ci n'est jamais suivi de la post-position locative *zhong* 中. Elle a le mérite surtout d'appeler d'autres conjectures, et en particulier la plus simple, la plus littérale, celle qui donne à *shen* 神 son sens tout bête et premier de « génie », de « divinité », auquel personne n'a pensé. Le dernier membre de phrase signifierait alors : « même si les génies [de la forêt] le prenaient pour roi, il n'en éprouverait nulle satisfaction ».

Quoiqu'il en soit, gonflé de fluide vital, miné par la consommation dans sa cage, couronné roi par les esprits ou par les hommes, le faisan imperturbable n'en continue pas moins de picorer, emprisonné dans la forêt des caractères éternels du *Zhuangzi*, cristallisant sur son apparition aussi brève que sibylline toutes les conjectures des déchiffreurs d'énigmes, en attendant qu'enfin quelque Œdipe de la fin des temps ne découvre qu'il n'est d'autre mystère que la promesse de sa résolution.

¹² Gao Heng, *Zhuangzi jin jian* 莊子今箋, Taibei : Taiwan Zhonghua shuju, 1971, p. 19.