

« FICIONS PHILOSOPHIQUES DU TAOISME »

De certains livres théoriques l'impact est évident à chaud (reste à le confirmer à froid). C'est ce que je ressens en refermant *Fictions philosophiques du taoïsme* (2006) de Romain Graziani. Voilà un ouvrage de sinologie qui, à n'en pas douter, sort des sentiers battus, tout en reconnaissant ce qu'il doit à certains maîtres de cette discipline, et se dirige hardiment du côté où rôde et l'attend la philosophie - depuis longtemps mon idée fixe. Son titre est clair à cet égard, bien que le terme *fictions* laisse d'abord perplexe. Mais pas longtemps pour qui a déjà lu du même auteur *Les corps dans le taoïsme ancien* (2011) - évoqué dans ce blog : « Du côté du taoïsme ancien » - qui poursuit, amplifie, débride l'approche mise en chantier dans le livre de 2006.

J'ai ainsi découvert le travail intellectuel de R.G. en sens inverse de son ordre de publication, du récent vers le plus ancien. Ce qui me semble éclairer nettement l'orientation de la démarche : on sait où elle va.

Mais, avant d'en parler, précisons ce qui vient d'être indiqué : la singularité de cette pensée sinologique s'inscrit pourtant explicitement dans le sillage des deux maîtres contemporains que sont Jean-François Billeter et Jean Levi, lesquels ont contribué de conserve (mais non sans discussions critiques) à renouveler décisivement la compréhension du texte chinois ancien : le *Zhuangzi* (ou Tchouang-tseu). On assiste ainsi depuis plusieurs années à une sorte de montée en majesté de ce livre du 3^e siècle avant JC, sur les raisons profondes comme les conséquences de laquelle on peut s'interroger. Un livre qui, bien que d'une ancienneté relative et appartenant à l'âge d'or de la pensée chinoise (toutes ses grandes conceptions prennent corps et mots avant l'établissement de l'empire en 221 avant JC), reste fort problématique quant à son auteur, mal connu, et aussi d'un point de vue philologique (il semble être composé de chapitres d'origine différente, tout en présentant une forte unité de sens). Plus que jamais, avec ce texte, il est prudent de prendre connaissance des avertissements des spécialistes qui tiennent par ailleurs la plupart des traductions disponibles en français pour dépassées, faibles ou insuffisantes. J.F.Billeter retraduit chaque passage du *Zhuangzi* qu'il commente. J.Levi a publié en 2006 une traduction complète, savoureuse et surprenante, bien dans son style à l'emporte-pièce. R.Graziani, comme ses deux grands aînés, propose toujours sa propre traduction des morceaux (de choix) sur lesquels il revient. Une dernière précision : en Chine, depuis plus de deux millénaires, ce livre n'a cessé de provoquer la réflexion. Jusqu'à récemment Liu Xiaobo, le Prix Nobel, qui en rappelait le caractère exemplaire, exceptionnel. Je cherche vainement dans la très riche production philosophique de notre antiquité un équivalent du *Zhuangzi*. Presque toujours les commentateurs occidentaux qui s'y essayent désignent Nietzsche, pour sa manière unique de défier toute une tradition intellectuelle et morale, et d'autres raisons qui incitent à relier très directement les deux penseurs hors normes. Nous en reparlerons.

Feuilletons un peu *Fictions philosophiques du taoïsme*. L'introduction est particulièrement percutante. Un lecteur pressé pourrait y trouver la substance même de l'approche du *Zhuangzi* que propose R.G. Ce dernier précise tout de suite que son livre est un « essai » dont la lecture ne requiert « aucune connaissance particulière sur la Chine ». Tiens, François Jullien fait des émules dans la jeune génération sinologique*. La force de cette introduction vient, me semble-t-il, de ce qu'elle empoigne sans ambages la dimension socio-politique du texte ancien. En le replaçant d'entrée de jeu dans la plus ample dynamique de la tradition chinoise. *Zhuangzi* n'y est rien de moins que « l'insurgé » dont les conceptions répliquent à la pensée dominante (ritualiste, confucéenne, avec de l'*harmonie* plein la bouche) par le plus sévère « antidote ». Un échantillon du style de R.G. : « A la vertu dormitive des textes du catéchisme confucéen s'opposait la vertu aérante et pulsifique des textes du Tchouang-tseu ». Oui, nous avons affaire cette fois à un sinologue très littéraire.

Pourtant, dans le *Zhuangzi*, Confucius, qui y apparaît plusieurs fois, est relativement bien traité : présenté comme un maître modeste, de bonne volonté, très conscient que ses moyens personnels sont limités. L'ennemi déclaré – sur qui se concentrent les coups de boutoir du texte – c'est l'exploitation politico-morale de la pensée du Maître, comme si avant même que ne se mette en place l'empire chinois un penseur irrécupérable vendait la mèche, anticipant à la fois son caractère totalitaire et la ruse idéologique pour le faire accepter en instillant dans les esprits les germes de la « servitude volontaire ». On pense à cet historien contemporain (Qin Hui) définissant l'Ancien Régime en Chine comme « despotisme moralisateur ».

Le second point, corollaire du premier, souligné par cette énergique introduction, est que le combat philosophique a le langage pour lieu naturel. Car l'ordre dans la société a pour condition l'ordre dans le langage (voir à ce sujet le propos fameux de Confucius**). Nous pensons un univers que notre langue a déjà modelé,

disait Benveniste, en linguiste. Zhuangzi, en penseur subversif, était de même convaincu qu'il fallait s'attaquer au langage institué pour pouvoir échapper à l'aliénation qu'il a installée et pour fonction de maintenir.

Le troisième point c'est que cette critique en règle du langage conduit Zhuangzi à inventer des formes d'expression inédites, paradoxales. Et en tant qu'il innove dans les stratégies expressives, ce texte deviendra une référence pour la culture chinoise tout entière, sa part de révolte joyeuse. Oui joie, car cette entreprise intensément critique entend dégager le « versant lumineux » de l'expérience humaine, généralement à travers l'exemple d'hommes exceptionnels, appelés inspirés (shen) ou authentiques (zhen), magnifiquement indifférents à l'ordre social, en tout cas l'antithèse de tous ces maîtres, Confucius et la concurrence, qui se pressaient à la cour des princes pour vanter leurs recettes de sagesse.

Le premier de ces hommes exceptionnels (chapitre 1) est un boucher, métier vulgaire s'il en est, qui consiste pour l'essentiel, loin des nobles regards, à découper de la viande animale morte. Or c'est le spectacle de cette activité qui déclenche l'enthousiasme d'un prince, et son étonnant dialogue avec l'homme de métier en pleine action. Le passage est bien connu des sinisants, un classique, sur lequel J.F.Billeter est revenu, brillamment comme d'habitude***. Le prince, subjugué par la dextérité de l'artisan, l'interroge, et ce dernier, sans cesser de travailler, s'explique un peu, décrit sa manière de faire et comment il l'a acquise. La scène toute entière prend un relief dont je ne vois l'équivalent, dans ce que je connais de la philosophie occidentale, que chez Platon, au cours de certains dialogues. Le commentaire de J.F.Billeter s'est concentré sur la perfection du geste effectué par le boucher, dans sa signification philosophique. Celui de R.G., tout en intégrant cette dimension de fait essentielle du texte, se déplace vers les lignes de force du très improbable entretien qu'il met en scène, pour montrer combien il s'oppose à ce poncif de la littérature chinoise ancienne : la promotion d'un homme du peuple méritant à l'issue de sa rencontre avec un grand de ce monde – happy end moralisante. Ici c'est tout le contraire : le boucher ne demande rien, il est parfaitement autonome dans son activité propre qui haussée à ce niveau le met en prise directe avec les forces de l'esprit (shen). C'est ainsi lui – renversement complet de situation – qui promeut le prince, lui permet de s'extraire de son personnage social. Mais la leçon n'est pas administrée de façon lourdement didactique, avec force préceptes, elle opère en déclenchant chez l'aristocrate coincé « un élan de l'imagination » libérateur. Nous comprenons maintenant que la fiction est le mode opératoire de la philosophie du *Zhuangzi*. Et que la forme de réflexion qu'il met en œuvre s'apparente à celui des phénoménologues – décrire d'abord – à cette différence près que dans le courant philosophique du 20^e siècle la perception sert d'expérience-modèle pour décrire le rapport aux choses****, alors qu'avec le penseur chinois c'est le vécu de l'action qui est visé. Une autre orientation phénoménologique (déjà signalée par J.F.Billeter).

A partir de cette première fiction philosophique – le divin boucher – l'essai de R.G. en évoque savamment plusieurs autres. Il les découvre à travers ces grands thèmes successivement abordés : le bestiaire, le rapport à la mort et à la dégradation physique, les pratiques funéraires et le deuil, l'impossibilité d'enseigner la Voie et pour finir le régime de vie des hommes authentiques – avant une brève conclusion qui justifie le titre de l'ouvrage (« fictions ») en pointant la dimension complètement contestataire du « philosophe-fabuliste » qui s'y exprime en une écriture seule à même de révéler et par là d'ébranler une forme d'Etat, un régime d'une résistance exceptionnelle.

Citons R.G. : « L'œuvre de Tchouang-tseu et la vie qui en ressort esquissent ce qu'aurait pu être une pensée chinoise associant le génie privé de l'individu libre à un corps politique capable de discipliner cette liberté pour mieux la fonder en imagination. »

Je reviendrai sur ce livre riche en idées quoique de taille raisonnable (un peu plus de 330 pages) et dont je n'ai fait qu'effleurer l'introduction, le premier chapitre et la conclusion. Juste une impression pour finir. A chercher une réplique au *Zhuangzi* dans la philosophie occidentale, on tombe généralement sur Nietzsche, en dépit des deux bons millénaires de distance qui sépare le penseur allemand crépusculaire de la figure aurorale du Chinois énigmatique. Lisant R.G. on commence d'apercevoir les diverses et fortes raisons de ce rapprochement : sont partagées des positions ultra critiques à l'égard des fonctions ordinaires du langage, et à partir de là une stratégie expressive tout azimut pour secouer les esprits ; également des positions philosophiques quant au sens du corps, au caractère superficiel et inefficace de la conscience, et surtout un même élan dionysiaque qui confère une dimension tragique à ces deux pensées, mais en l'absence complète de toute référence théologique (ni Etre ni Providence, rien que le devenir et son énergie inépuisable que l'Extrême Orient appelle dao, la Voie).

Quand je pense à Nietzsche, le nom de Socrate s'associe immédiatement. Car, malgré une opposition proclamée d'un bout à l'autre de son oeuvre, reste l'aveu : « Socrate, pour l'avouer une bonne fois, m'est si proche que j'ai presque toujours un combat à livrer avec lui ». La tradition philosophique en Occident est bien sûr plus ancienne que Socrate, lui-même en participe, a eu des maîtres, etc... Mais il me semble que l'activité philosophique, en tant qu'elle concerne et saisit la cité, commence avec lui, comme l'expose, à ma connaissance mieux qu'on fit jamais, l'allégorie de la caverne qu'il raconte au cours du long examen mené dans *La République*. Examen centré, rappelons-le, sur l'idée de justice. Or on ne peut pas être juste tout seul, alors que dans cet état on peut se

comporter avec intelligence, courage ou tempérance. Quand Socrate entame son surprenant récit (début du livre 7) – raconter n'est guère dans ses habitudes – il prévient d'emblée que c'est d'éducation qu'il traitera. Après avoir décrit la chaude torpeur qui réunit le public d'un spectacle d'ombres projetées – spectacle permanent, *toujours déjà là* – il pose comme condition première de l'éducation – processus long, sans fin – un acte de violence (dont l'opérateur et responsable n'est pas précisé) : arracher l'un de ces spectateurs au plaisir partagé, en le forçant à se lever, retourner la tête et même abandonner sa position confortable. *Lève-toi et marchons*, mais en sens inverse de la scène. Le processus de l'éducation pourra alors commencer, long chemin montant plein d'effort et de surprise, de joie aussi. Ces spectateurs – en fait des prisonniers qui *croient* à la réalité des ombres – c'est nous-mêmes, dit Socrate. Depuis plus de deux millénaires en Occident on scrute son récit pour en extraire le sens.

Limitons-nous à reconsidérer le démarrage de cette aventure. Il me semble que le pessimisme sociologique de Socrate n'est pas moins radical que celui de Zhuangzi : on ne fait pas sa part à l'humeur collective, aux mots de la tribu, au spectacle du pouvoir, on leur tourne le dos, tout de suite, définitivement. Socrate est intransigeant à cet égard : il n'y a pas de philosophe de cour sauf par usurpation – alors que le poète, jouant sur le désir et désirant plaire, est d'emblée suspect. Ainsi, de même que le penseur chinois oppose la *petite* et la *grande* connaissance, le philosophe grec sépare, comme une ligne droite qu'on divise en deux parties, l'*opinion* et le *savoir*, sur la base et au prix d'une brutale décision initiale qui décramponne la pensée individuelle de son milieu collectif natif. Ce geste mental inaugural se retrouve-t-il dans toutes les cultures ? J'en doute un peu. En tout cas, il me semble primordial – jamais effacé des mémoires – dans les traditions aussi bien chinoise qu'europpéenne.

Revenons au livre de R.G. L'auteur qui accompagne avec le plus de constance sa brillante interprétation du taoïsme ancien n'est ni Platon ni même Nietzsche, mais, placé au milieu de cet arc-en-ciel de la philosophie occidentale, Montaigne****. Tiens, un autre point commun avec F.Jullien. Pourquoi pareille disponibilité d'un penseur déjà éloigné et qui nous paraît à la fois nourri de philosophie antique et insoucieux de système ? Dans son si utile *Bréviaire de la littérature* Pierre Bergounioux observe : « Montaigne, lorsqu'il parle de lui, nous parle. A ce titre, il est tout proche, présent. » Et de cette proximité il fournit une très convaincante explication : il y a plus de quatre siècles, à la faveur du basculement qui survient dans l'Ancien Monde, le gentilhomme périgourdin invente et explore une forme d'intériorité dont nous ne sommes pas sortis. Aussi bien l'« individualité réfléchie » dont les *Essais* nous tendent le miroir conserve-t-elle le charme particulier d'une première admirablement réussie jusque dans son apparente maladresse ; et les phrases de Montaigne nous semblent tomber marquées du sceau du définitif : « J'expose une vie humble et sans gloire; cela n'a pas d'importance : on attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie ordinaire et privée qu'à une vie de plus riche étoffe : chaque homme porte [en lui] la forme entière de la condition humaine. » Reste à comprendre comment cette pensée qui nous reste en effet si présente peut aussi rencontrer celle d'un Chinois de l'antiquité.

Oui, il me faudra revenir sur ces *Fictions philosophiques*.

* Le sinisant de base regrette d'ailleurs que l'émule ne se conforme pas complètement à la manière de l'initiateur en indiquant beaucoup plus précisément la provenance des textes commentés – une information facile à fournir, par exemple en la reportant en fin d'ouvrage, sans déranger le mouvement de la lecture.

** *Entretiens*, 13, 3.

*** *Leçons sur Tchouang-tseu* (2002).

**** Comme en témoigne l'œuvre philosophique de Merleau-Ponty, le grand phénoménologue du siècle passé, après Husserl, le fondateur.

***** Toujours cité dans le texte d'origine. Pour ma part, je me reporte à la traduction des *Essais* en français moderne (Quarto Gallimard 2009).

Termes chinois cités :

dao 道

shen 神

zhen 真

Idées chinoises – blog du journal Le Monde