

## Confucius et Tchouang-tseu

En Chine, Confucius est le classique des classiques. Sa minceur théorique a toujours été déconcertante pour les lourdes têtes occidentales. Son charme est, selon nos canons intellectuels, celui d'un moraliste aux penchants insolites : la poésie, les « rites », la musique. Dans une lecture historique, attentive et fine, Jean Lévi<sup>1</sup> s'interroge sur la force envoûtante des propos décousus qui forment les *Entretiens* (*Lunyu* ou *Louen-yu*). Quelle en est la source profonde ? Où est-elle cachée ?

Tchouang-tseu est le plus libre des classiques. Sa prose est poétique, son intention ironique, son allure humoristique. Sa fulgurance fascine, sa cohérence parfois vacille et sa fantaisie paradoxale étonne toujours. On ne sait presque rien de Tchouang. On suppose qu'il est l'auteur du recueil éponyme. Mais on sait que son recueil, pour les lettrés chinois, fut, pendant une bonne partie de la vingtaine de siècles qui nous séparent de lui, un jardin plus ou moins secret. Jusqu'à quel point ce jardin était-il bien conservé, comment a-t-il résisté au temps ? Comment s'y promener aujourd'hui ? C'est à ces questions que se confronte Jean-François Billeter dans une relecture concrète et pleine de fraîcheur<sup>2</sup>.

1. Dans notre texte, les deux livres étudiés seront cités de la façon suivante : Lévi, p.\*\*\* pour Jean Lévi, *Confucius*, Paris, Pygmalion, 2002 ; Billeter, p.\*\*\*, pour Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002. Afin d'éviter toute confusion, les deux recueils anciens seront cités par leur titre chinois : *Lunyu* pour les *Entretiens* de Confucius, et *Zhuangzi* pour le recueil dit de Tchouang-tseu (*zhuang zi* dans la transcription pin yin utilisée aujourd'hui en Chine).

2. *Ibid.*

## Comment lire les classiques ?

Il faut se libérer des interprétations préventives, des explications préconçues, fictions souvent tardivement fabriquées pour d'autres besoins, dans d'autres situations. Toute postérité qui éclaire fait aussi de l'ombre. L'initiation que nécessitent les textes anciens, il faut aussi savoir l'oublier pour relire d'un œil neuf et délivré. C'est du moins ce qu'essaie Jean-François Billeter :

Je m'inscris en faux contre une sorte d'accord tacite que les sinologues paraissent avoir établi entre eux. Le texte serait si difficile, son état si problématique, la pensée qui s'y exprime si éloignée de la nôtre, que ce serait de la naïveté ou de l'outrecuidance de prétendre la comprendre exactement. En Chine même, tant de gloses, de commentaires, d'interprétations lui ont été ajoutés au cours des siècles, et sont souvent eux-mêmes d'une telle obscurité que les obstacles seraient devenus insurmontables (Billeter, p. 9).

Le recueil de Tchouang-tseu est chinois, mais il n'est pas *a priori définitivement* chinois. Pour le lire, il n'est pas nécessaire de le constituer en doctrine, d'en faire une version officielle ayant autorité par son abstraction. La première et la plus connue est celle de Kouo Siang (Guo Xiang). Aux choix théoriques, s'ajoutait l'usage social. La liberté de ton caractéristique de Tchouang-tseu s'est perdue sous les divagations raffinées et les consolations sarcastiques. Le texte apportait aux aristocrates, mandarins, lettrés, une « contrepartie imaginaire à leur servitude » (Billeter, p. 133).

L'interprétation courante insistait donc sur l'indifférence morale et la désinvolture humoristique mais passait à côté de la recherche de l'autonomie, de l'indépendance sans concession, du

refus catégorique de l'obéissance, qui sont pourtant partout dans le texte. L'aveuglement et la soumission, l'hypocrisie et la coquetterie, la retenue et la précaution ont sans doute eu l'avantage, de notre point de vue, de conserver le texte, de le désamorcer et d'éviter ainsi sa disparition.

Confucius et surtout les premiers lettrés confucéens subirent l'attaque frontale du premier empereur (Qin Shi Huangdi, III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) qui tenta de brûler les livres confucéens et d'enterrer vivants leurs propagateurs. Ce traumatisme passé, l'œuvre se prêtait tout de même plus facilement que le *Tchouang-tseu* à une canonisation officielle. Ce qui fut fait. Reste à savoir à quel prix. On peut s'interroger longuement sur le sens de « rites ». Politesse, étiquette, usage, code social, normes humanistes, mœurs. Toutes ces traductions se justifient plus ou moins. Mais, en s'intéressant d'abord à Confucius plutôt qu'au confucianisme, Jean Lévi suggère de repartir de plus loin. Comment la minceur théorique des *Entretiens* a-t-elle eu cette répercussion ? C'est se faire, en somme, l'écho de Hegel. Le philosophe n'avait pas caché sa déception, puis son dédain, à la lecture du maître Kong.

Il est justement philosophique de faire preuve aujourd'hui du même étonnement et d'en faire ensuite un tout autre usage. Le ton des *Entretiens*, parfois grave, parfois familier, avec toutes les nuances qui s'interposent, n'est pas du tout anodin. Alors voit-on que le style est aussi important que le contenu, le comportement aussi décisif que le discours. Et si cette hypothèse est la bonne, peut-être ces « détails » comptent-ils plus que toute autre considération.

Dans la tradition chinoise, Confucius, par la familiarité des *Entretiens* puis par l'importance fondatrice sur les

écoles futures, est à la fois figure socratique et fondement aristotélicien. Il est à la fois le chercheur qui échoue et le maître qui fixe les mots. Autant que ses paroles, on a conservé les notations sur ses réactions dans la vie, ses rapports avec ses disciples, ses trouvailles sur le vif, sa lassitude et ses impasses aussi. Confucius nous est parvenu au moins autant sous la plume (le pinceau) d'un Diogène Laërce que d'un Platon. Et le résultat devrait toujours nous surprendre.

Comment se fait-il que ses élèves, en rupture complète avec une tradition scripturaire qui, sous l'emprise de l'école des scribes et des annalistes, vise à un écart maximal avec la langue parlée et populaire, ont jugé bon de noter les tournures parlées du sage, allant jusqu'à en reproduire les exclamations, les mots vides, les chevilles, alors que le chinois écrit fournit l'un des meilleurs systèmes sténographiques jamais imaginé pour noter le sens d'un discours en faisant l'économie de toutes les chevilles nécessaires à l'expression orale ? (Lévi, p. 100)

Deux traits faussement contradictoires frappent à la lecture de Confucius. D'une part, la concision laconique tient à une certaine densité morale mais, en outre, les phrases lapidaires et syncopées regorgent d'effets : emphase, restriction, litote, ellipse, exclamation, interrogation, répétition. On y trouve aussi bien l'aveu d'une simple émotion intime que le geste éloquent destiné à un auditoire. Or, le sens de ces expressions très marquées n'apparaît que dans son lien avec le contexte, la situation. Il est souvent provocation ou arrière-pensée. Ainsi se dévoile la force discrète des *Entretiens*. Cette carence volontaire joue un rôle décisif. Son but : chercher une résonance, rencontrer un écho, lancer une onde.

Qu'est-ce que cela signifie, au fond ? De tels procédés poétiques, ges-

tuels, musicaux, rhétoriques au sens ambigu du terme, veulent marquer, selon Jean Lévi, une certaine inadéquation entre le discours et l'action, entre la recherche et le résultat, entre l'enseignement et la formulation. Parlant des rapports entre mot et réalité, entre texte et émotion, quelques siècles plus tard, le poète Tao Yuanming écrira (après une sobre mais frappante évocation de paysage, et ce détail réussi a son importance) : « Il y a ici un sens profond, mais en voulant le dire, la parole fait défaut. » La remarque n'est pas seulement taoïste. On en trouve des antécédents dans Confucius. Cela ne signifie aucunement qu'on a renoncé à employer les meilleurs mots possibles ; Confucius, bien au contraire, recommande de faire cet effort.

### *Style et sagesse*

On cherchait la sagesse dans les mots, elle est aussi ailleurs : dans les gestes, les attitudes, les actes, les réactions à chaque situation et dans la dérision même. Selon la formule du moine Jou Lien, « le détour est l'accès ». C'est pourquoi le caractère énigmatique du texte vient de sa banalité ironique, de son ellipse prudente, de la contradiction des choses peut-être, mais non d'une quelconque dissimulation ésotérique.

Confucius veut définir des normes mais avec souplesse. Rites, usages, mœurs sont une indication et non une fin en soi. Le but véritable, ce sont des relations harmonieuses, des rapports profondément humains, au sens noble du terme. Pour mettre sur la voie, l'anecdote est plus explicite que le discours. On songe ici à la façon dont Montaigne se sert de l'exemple de Socrate dans son ultime essai (*De l'expérience*). Les véritables maîtres enseignent plus l'exemple, extérieur et intérieur, passé et présent, que la parole.

La délicatesse d'un geste est souvent plus parlante qu'un beau discours.

Dans le lexique confucéen, la « mansuétude » (*shu*) pourrait se traduire par « tact » car elle signifie explicitement une faculté de se mettre à la place d'autrui (Lévi, p. 221). La « loyauté » (*zhong*), comme l'indique la calligraphie, comporte une idée d'équilibre, d'harmonie, de justesse, que la traduction devrait sans doute élargir jusqu'à l'« intégrité », la « sincérité ». L'éthique de la mesure trouve son accomplissement dans la souplesse, l'esprit de finesse, et sa forme supérieure dans les procédés ironiques et humoristiques.

Confucius, souvent confronté à l'échec, trouvait consolation, sinon avantage, au décalage humoristique. Cette économie de sentiment permet de surmonter les rebuffades du sort. L'ironie sur soi-même est une défense contre le monde. Le plaisir et l'enseignement se conjuguent dans cette moquerie dont la cible est le maître. Confucius se compare à un « chien perdu », à « une courge immangeable qui reste suspendue à son clou » (*Lunyu*, XVII, 7). Lus sans vénération ni solennité, certains propos du maître sont moqueurs, surtout à son propre égard. L'ironie intellectuelle impose une distance salutaire vis-à-vis du dogmatisme. Elle est zététique, c'est-à-dire recherche fondamentale et sans fin, comme l'étaient les premiers dialogues platoniciens, sans conclusion ou à plusieurs conclusions divergentes. La réflexion laisse, avant tout, perplexe. La méditation ne peut être refermée sur une perfection accomplie (Montaigne, une fois encore). Le recul critique devant sa propre action est certainement d'un sérieux supérieur. « Je ne faisais que plaisanter », conclut-il (*Lunyu*, XVII, 4).

Sur ce point, au lieu de les opposer frontalement comme le fait la pensée

d'écoles, il faut ici placer un pont entre Confucius et Tchouang-tseu. Certes, Tchouang va plus loin dans l'humour qui désarçonne l'interlocuteur, qui ronge tout langage de l'intérieur. L'ironie sceptique souligne alors l'inadéquation du langage, notamment dans ces nombreux morceaux de bravoure où Tchouang-tseu se moque gentiment de Confucius, sans jamais le ridiculiser cependant. La forme choisie dans le *Tchouang-tseu* est encore plus capitale et proliférante que dans les *Entretiens*. Raisonnements, récits, discussions et apologues y prennent les chemins de la poésie, de la métaphore, de la fable, de la comédie et même de l'absurde.

Il est déconcertant de découvrir que des textes aussi alertes et aussi brefs portent sur des questions plutôt traitées de nos jours dans un langage abstrait, pesant, répétitif (Billeter, p. 74).

Cette liberté formelle est d'ailleurs conforme au contenu intellectuel. Les variations proposées usent des formes les plus diverses. Un lecteur occidental est ici plongé tour à tour dans des univers formels qui appartiennent, pour lui, alternativement et non conjointement, à Héraclite, Platon, Aristote, mais aussi à Montaigne, Pascal, mais encore La Fontaine, voire Lewis Carroll. En lisant Tchouang-tseu aujourd'hui, nous lisons trop vite des textes faits pour être médités et retournés en tous sens, remarque Jean-François Billeter. Nous constatons que le récit dialogué est l'instrument le plus puissant qu'on ait trouvé pour communiquer l'expérience humaine (Billeter, p. 83). L'Occident a lentement étouffé le style de Platon dans le genre ennuyeux, genre scolastique puis académique. Les idées sont beaucoup plus intéressantes en discussion et en action. La polyphonie leur convient. La relativité leur est vitale.

Cette musique nous ramène à l'harmonie confucéenne. Il s'agit cette fois de concorde entre les mots, les actes, la société, l'humanité dans leur ensemble. Confucius manifeste souvent son horreur de l'excès, son sens de la mesure (Lévi, p. 151). « L'excès ne vaut pas mieux que l'insuffisance » (*Lunyu*, XI, 15). Nous sommes proches de la juste mesure et de la prudence au cœur de l'éthique d'Aristote. Mais les *Entretiens* nous montrent Confucius mesurant les tempéraments, retenant l'impulsif, poussant le timoré. L'exercice a aussi une dimension politique car il consiste à jouer de la diversité des hommes, à harmoniser les têtes héroïques, politiques, studieuses, techniques, contemplatives, etc. Quand Confucius compare l'intelligence à l'eau en mouvement et la sagesse à la montagne en repos (*Lunyu*, VI, 21), ce qu'il attend de l'étude n'est pas une doctrine mais un savoir-vivre, un « savoir-être » (Lévi, p. 329). De là vient la métaphore du tir à l'arc. Il faut viser juste, atteindre un équilibre moral et musical, ne pas se laisser crispier par la compétition ou, au moins, la civiliser par des normes et du tact. Si la musique importe tant, c'est qu'elle surpasse à la fois le discours et le geste, elle les réunit. Le programme devient donc clair : « On s'éveille à la poésie, on s'affermite dans le rite, on s'accomplit par la musique » (*Lunyu*, VIII, 8). Le portrait du maître montre son amour de la musique (*Lunyu*, VII, 13).

Nos deux classiques, chacun à leur manière, insistent sur le geste juste, tant physique que moral.

### *Éloge de la maîtrise*

Dans le *Tchouang-tseu*, divers apologues décrivent des hommes qui font preuve d'une maîtrise exceptionnelle (Billeter, p. 35). Maîtrise hors du com-

mun, extraordinaire, prodigieuse, d'un cuisinier, d'un charron, d'un nageur (*Zhuangzi*, chap. 3, 13, 19). Ces démonstrations sans discours, mais non sans paroles, témoignent d'une complète indépendance et d'une lucidité parfaite.

Dans le même sens va le dialogue que Tchouang établit entre Yan Hui et Confucius. Yan Hui annonce fièrement qu'il a oublié la bonté et la justice. – C'est un progrès, mais cela ne suffit pas, remarque Confucius. Ensuite, Yan Hui a oublié les rites et la musique. – Très bien, mais cela ne suffit pas, déclare Confucius. Mais quand Yan Hui annonce qu'il s'est installé avec aisance dans l'oubli, Confucius se déclare modeste disciple de Yan Hui...

Que signifie cette amusante mise en scène du maître devenu disciple et d'un Confucius à la fois perspicace et inaccompli ? C'est qu'il s'agit justement de faire et non de dire et, plus encore, de faire naturellement, sans effort. Maîtriser, en ce sens, n'est pas dominer par la contrainte mais accomplir sans effort. Yan Hui oublie les rites et la musique parce qu'il les a intériorisés et qu'ils sont, cette fois, naturels en lui. La bonté véritable peut et même doit oublier qu'elle est bonne. À ce propos, Jean-François Billeter parle de « régions de l'activité », de « physique élémentaire de la subjectivité ». Nous sommes capables de dormir et pourtant incapables d'être témoins du passage au sommeil. Le cavalier et le cycliste ont un équilibre immédiat mais impossible à décomposer en ses éléments. Voilà l'aisance qu'il faut ou faudrait atteindre en tout domaine. Un homme qui réfléchit est détendu, inexpressif, absent ; il écoute avec l'esprit plutôt qu'avec l'oreille. Ce vide, s'il n'est pas suffisant, est primordial. Il permet de se concentrer et d'accomplir. Ici, il ne faut pas s'alourdir, s'enfoncer. Il faut

se laisser porter. Le voyageur accompli ne sait pas où il va. Une fois encore, surgit l'exemple probant, presque miraculeux, de la musique (*Zhuangzi*, chap. 14).

Dans ces « régimes de l'activité », un signe ne trompe pas : l'activité inférieure est épuisante. L'un des bons régimes est atteint quand la conscience est informée, couplée au corps et cependant à une certaine distance ironique de l'action.

Tchouang-tseu est un philosophe qui observe et nous dit : voilà ce qui se passe, tel est le fonctionnement des choses. Il s'intéresse aux régimes de l'activité et tout particulièrement au passage d'un régime à l'autre (Billeter, p. 80).

Dans ce contexte, le corps équivaut à l'ensemble de nos facultés, de nos ressources, nos forces, connues et inconnues dans un monde illimité où la conscience paraît ou disparaît (Billeter, p. 119). Le rapport harmonieux entre l'esprit et le corps permet d'effectuer un geste juste et devient maîtrise. Montaigne disait que l'esprit dérape quand il cesse de se laisser guider par le corps (« Le goût des biens et des maux », *Essais*, I, 14). Pour Tchouang-tseu, l'activité trop consciente, trop tendue, trop volontaire, est inférieure. Et ce geste juste traverse toute la vie depuis le physique jusqu'à l'éthique en passant par l'esthétique. Pour Tchouang-tseu, la subjectivité est « un va-et-vient entre le vide et les choses » (Billeter, p. 144). Ce vide créateur permet de donner des significations, à l'échelle de l'univers comme dans une expérience personnelle. Le geste juste est d'abord vital et primordial et, à un échelon supérieur, virtuose et idéal. Confucius lui donne toute sa portée sociale, Tchouang-tseu sa liberté individuelle. Jusqu'à quel point s'accordent-ils ?

## Repères

autodestructrice à la manière du paradoxe du Crétois (je dis qu'il est impossible de dire). Elle n'est pas non plus une banalité proverbiale du genre « la parole est d'argent, le silence est d'or ». Elle est avant tout une incitation à la réflexion, une amorce, un hameçon. La diversité des interprétations est donc comprise dans l'éventail de la formule. C'est là que réside sa force : elle s'oppose tout autant aux sermons stratégiques de Tartuffe, comme Molière le suggère au début de sa pièce, qu'à Hei-

degger qui, du haut de sa chaire, consolide doctement ses positions étymologiques comme autant de bastions indiscutables conquis sur le front de l'Être.

Si ces deux Anciens paraissent beaucoup plus vivants que nombre de nos contemporains, c'est d'abord parce qu'au-delà des siècles, ils continuent à nous mettre en garde, à nous protéger. Loin d'être dérisoire, leur sens de la dérision les magnifie.

Gil Delannoï