

Taoïsme / Daoism

ZHUANGZI 莊子

242. BILLETER, Jean-François, *Leçons sur Tchouang-tseu*.
Paris : Allia, 2002. 148 p.

L'auteur propose sa vision de l'œuvre de Zhuangzi, à travers quatre leçons données à l'automne 2000 au Collège de France et réunies ici en un seul volume. Il estime en effet que Zhuangzi "a été peu étudié sérieusement" en Occident et que les lettrés chinois n'en ont eu qu'une vision partielle, fruit du prisme déformant que constitue son classement initial comme maître "taoïste" dès les Han. C'est la thèse centrale ainsi défendue : le *Zhuangzi* n'est difficile à comprendre — voire incompréhensible — que par les a priori qu'y apporte le lecteur. Le texte lui-même suffit à éclairer la pensée, certes complexe, mais sans ambiguïté, d'un penseur que son style magnifique a permis d'honorer, mais aussi de ne point entendre tel qu'il devrait l'être.

C'est à partir de cette position de principe de *tabula rasa* que l'auteur envisage successivement « Le fonctionnement des choses », « Les régimes de l'activité », « Une apologie de la confusion » et « Un paradigme de la subjectivité ». Par des essais successifs, affinant peu à peu le sens de chaque terme de sa traduction, il cherche à aller au cœur du système "zhuangzien". Le *modus operandi* que propose le philosophe chinois est, selon lui, celui de l'expérience concrète du monde, de son fonctionnement (p. 11, 41). C'est à partir de lui qu'on agit en adaptant ses gestes à ces mécanismes dont le langage a tant de mal à prendre en compte la complexité, alors que le corps en fait l'apprentissage spontané. La connaissance d'un phénomène n'est donc

pas tant le savoir qu'on en peut avoir que la perception qu'on en a, laquelle peut parfois s'opposer à la connaissance plutôt que la permettre (p. 28). C'est peut-être l'intuition qui, elle-même issue de l'expérience, est la seule vraie connaissance.

Tel un fil rouge, la critique du caractère supposément "taoïste" de Zhuangzi, revient tout au long de ces leçons (p. 36, 128, 131, 135-136, 148). Cela n'est pas sans effet sur la traduction des passages étudiés (traduction qui conteste toujours les résultats auxquels sont parvenus les autres savants occidentaux), par exemple lorsqu'il s'agit de rendre le mot *dao*. Pour l'auteur, ce terme doit être perçu comme un "simple mot" et non comme un vocable technique désignant une entité mystérieuse, nécessairement intraduisible, orientant donc ainsi le lecteur vers une conception qui est celle de l'auteur au lieu qu'il aille vers celle des bibliographes chinois qui "taoïsent" le texte (p. 37-38, 71). On pourrait répondre que parfois *dao* revêt ce sens étroit, technique, souvent lié à une pratique, mais que, par ailleurs, il peut avoir — dans la bouche même de Zhuangzi — une acception beaucoup plus large, irréductible à ces seules interprétations ponctuelles. La chose vaut pour le disciple de Zhuangzi que fut Huainanzi (Liu An). Il en est ainsi, en philosophie occidentale, pour des mots comme "esprit", "phénomène"... La question n'est pas que classificatoire, elle a assurément un rapport direct avec l'intellection du texte, puis du système adopté par l'écrivain.

Dans un second développement, l'auteur se penche sur les modes d'activités que Zhuangzi décrit. Pour le penseur chinois, l'activité naturelle, dite "céleste", est non seulement supérieure à celle qui est intentionnelle, apprise, et en un mot humaine, mais elle est la seule en adéquation avec ce que sont les êtres spontanément, et avec leur mode de réciprocité dans l'interaction du "non-agir". L'homme passe insensiblement d'un régime de l'activité laborieuse, consciente, à un régime supérieur dans lequel la conscience est abolie, souvent par l'automatisme qui s'apparente à une redécouverte de la spontanéité native (p. 61, 66). C'est ce passage d'un régime d'activité à un autre qui intéresse le philosophe chinois. Ce n'est sans doute pas un hasard si le verbe *you*, "nager, voguer, errer", a tant d'importance chez cet auteur et chez d'autres penseurs taoïstes : c'est qu'il concentre à la fois la spontanéité de la nage et la maîtrise — avec abolition de la conscience — de la part technique de cette gestuelle. De même, le terme évoque l'envolée de l'âme telle que les penseurs rattachés au chamanisme la décrivent, à Chu et ailleurs, comme portée au gré des souffles célestes (p. 68-69). C'est dans ce passage à l'activité inconsciente de l'envolée de l'âme (par exemple dans le rêve) et à d'autres activités spontanées dites "célestes" que se concentre précisément la réflexion de Zhuangzi : dans cet oubli de soi-même, *wang* (p. 80, 85). Cet "oubli" est justement présent dans une posture bien connue des taoïstes, celle qui consiste à *zuo wang*, "être assis et oublier", qui permet à l'esprit de se libérer des contraintes immédiates par l'immobilité corporelle et de gagner ainsi une forme de liberté subjective. Zhuangzi fait donc ce que l'auteur appelle une "apologie de la confusion", laquelle autorise le détachement des choses qui, du coup, ne nous chosifient plus (p. 108-109).

L'auteur fait ainsi l'éloge d'une lecture sans a priori, détachée des classifications issues de celle de Guo Xiang, le premier commentateur et éditeur du *Zhuangzi* (p. 131, 137). Cette opinion iconoclaste apparaît autant comme une sorte d'hommage au non-conformisme de Zhuangzi que comme une base de départ à une étude lucide et novatrice du texte. En effet, s'il est toujours possible d'envisager que les bibliographes des Han n'aient rien compris à rien (en tout cas à Zhuangzi), il est plus difficile d'imaginer que les théories du *dao* présentes dans le *Zhuangzi* ne sont que les restes remaniés de cette confusion initiale.