

Jean Levi, *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia, 2003, 169 p., 6,10 €. **Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia, 2002, 152 p., 6,10 €.**

Morgan Gaulin

Le *Tchouang-tseu* est un des plus grands ouvrages du taoïsme et comme tous les grands livres, il appelle à lui des herméneutes. Sa qualité est d'abord d'offrir au lecteur une infinité d'angles par lesquels se révèle la vérité, décourageant du même coup les interprètes tentés d'en offrir une

compréhension finale et systématique. Son sens, pourrait-on dire, se dérobe à nous comme un train file dans la nuit et Jean Levi, en bon sinologue, demeure attentif à cet aspect du taoïsme dit « philosophique ». Le sens se remet toujours irrémédiablement à demain, il « ne demeure jamais qu'une promesse » (p. 11), promesse tenue, promesse à tenir.

Le pessimisme de Tchouang-tseu

Chou, empereur de la mer du Sud et Hou, empereur de la mer du Nord, décident de remercier l'empereur du milieu, Houen-Touen, plus généralement connu sous le nom de Chaos, pour son hospitalité. Or, Houen-Touen ne possède aucunes ouvertures, pas de bouche, ni de nez, ni d'oreilles. Hou et Chou, remarquant que tous les hommes en possèdent sept, pour voir, entendre, respirer et manger, se proposent alors de les lui perforer. Au septième jour, Houen-Touen rendit l'âme. L'originalité du commentaire de Jean Levi réside dans le fait qu'il interprète cette fable comme une leçon sur l'Être, et c'est pour cette raison qu'il s'engage dans une comparaison, à première vue surprenante, entre le décès de Chaos et Parménide, le premier maître de Platon. Platon ne tue pas physiquement Parménide, bien sûr, mais remet plutôt en question sa théorie de l'être ; c'est cette remise en cause qui revêt, pour la philosophie, un caractère d'homicide et, plus précisément, ici, de parricide. Parménide, premier maître de Platon et, donc, par le fait même, premier père de Platon, parce qu'il se fait remettre en question en tant que père de l'être et père de Platon, subit l'effet d'un parricide philosophique, d'un meurtre métaphorique, d'un dégagement, par le fils, de l'étreinte conceptuelle d'un père pour son fils. Platon avait compris, au moins implicitement, que la vie de son discours demeurerait en danger de mort tant qu'il demeurerait soumis au silence approbateur. La mort peut alors être interprétée comme un accouchement. Jean Levi souligne qu'au sein de cette similitude entre le récit de la mort métaphorique de Parménide et celle de l'empereur du milieu se trouve tout de même une profonde différence dont il faut rendre compte. Le parricide commis par Platon est salutaire, alors que celui que met en scène le *Tchouang-tseu* est essentiellement pessimiste. Le manque d'ouvertures, bien qu'il laissait ses hôtes dans l'ambiguïté et la confusion, n'en demeurerait pas moins un manque vivant ; la fin, la résolution de cette ambiguïté, débouche sur la mort, sur une mort véritable et non seulement métaphorique. Mais, c'est dire au même moment que la mort de Chaos est elle aussi métaphorique ; c'est ce qui la rattache à Parménide. Sa mort véritable, physique, Levi l'entend comme mort de la véritable unité du monde, sa mort métaphorique, comme la fin d'un état de conscience originel. Les organes sensoriels que lui percent Hou et Chou modifient son rapport au monde et à lui-même. Ainsi, la mort métaphorique de Chaos peut recevoir deux interprétations, celle du dehors, et celle du dedans. La confusion qui l'habitait initialement et qui lui

permettait, osons-nous dire, de demeurer enfant, s'écoule au dehors par les orifices percés ; dans le sens inverse, l'extériorité peut maintenant faire irruption à l'intérieur de lui, c'est ce qui annihile, selon les termes de l'auteur « son souffle vital » (p. 23). Le gain d'ouvertures sur le monde est donc, selon le *Tchouang-tseu*, une perte ; c'est pourquoi le taoïsme parle d'un état perdu d'indistinction et qu'il prône, de ce fait, le retour, pour combler cette perte, à l'état de nouveau-né, état pour lequel le dehors n'existe tout simplement pas. Le *Tchouang-tseu* retrouve alors une intuition qui était déjà à l'œuvre chez Lao-tseu selon laquelle le nourrisson présente les caractéristiques souhaitées par le Tao, c'est-à-dire, plus précisément, l'absence de dualités internes. Parce que l'indistinction, selon Jean Levi, réunit chez le nouveau-né des états contraires, vie et mort, malheur et bonheur, activité et passivité, ce rassemblement d'oppositions, chez le même individu, le rapproche d'états chamaniques dont il est clair qu'ils se comparent, par l'ascèse mystique qui leur est commune, à un mouvement de régression vers l'enfance. Nous sommes alors en mesure de comprendre qu'il n'est pas question, dans l'optique du taoïsme, de tenter de s'ériger, de se former ou de se construire une identité ; tout cela demeure proprement occidental et, selon le *Tchouang-tseu*, très mauvais pour la santé. Le but, qui ne cesse de se dérober, n'est pas la formation progressive de la personnalité, ni la connaissance de soi socratique, mais plutôt l'arrivée dans ce que Han Fei, un commentateur de Lao-tseu, appelle l'oubli, l'absence de contenus de conscience et non l'oubli de soi chrétien. Nous ne pouvons donc ici nous reconforter par des considérations occidentales telles que l'oubli de soi religieux, ou même dans ce que Michel Foucault a nommé, dans ses cours au Collège de France, le souci de soi ; car, c'est bien l'état général d'amnésie que vise le taoïste _ état contraire à la réminiscence platonicienne _ cheminant par là même vers le pur non-être qui n'est pas, à son tour, assimilable, selon nous, au non-être platonicien du *Sophiste* que Martin Heidegger nomme le « ne pas », révélateur, mais ressemble plutôt à la limite vertigineuse « avant le basculement dans le néant » (p. 35).

Par-delà intelligence et instinct

L'oubli _ l'Oubli _ comme forme généralisée d'absence, évanescence à même l'environnement, Jean Levi l'explique d'abord en des termes bergsoniens. Bergson avait compris que pour se sortir du dilemme entre l'intelligence, qui recherche des objets abstraits sans jamais les trouver, et l'instinct, qui les trouve sans les rechercher, il faut qu'il y ait une possibilité pour une troisième voie, celle de l'intuition ; c'est elle qui fournit à l'intelligence la dose nécessaire de sympathie et qui lui permet d'entretenir une relation d'intimité à son objet. Bergson et le *Tchouang-tseu* partagent cet enthousiasme pour l'intuition. Loin, par contre, de gommer les différences qui existent entre leurs pensées, Jean Levi souligne astucieusement que le dernier,

contrairement au premier, ne voue pas une « foi inébranlable » (p. 39) en la raison. Bergson, il est vrai, pouvait espérer un temps futur où l'intelligence primerait sur toute autre faculté. Tchouang-tseu, pour sa part, n'y croit pas et fait plutôt confiance à l'intelligence somatique comme lieu d'accomplissement de la liberté humaine, chose qui demeure étrangère à Bergson puisqu'il s'en tient aux données de la science de son époque. Le *Tchouang-tseu* s'en remet, au contraire, à l'expérience religieuse qu'est la sienne. Cette dernière lui permet de développer une conception de l'intuition plus immédiatement rivée sur le monde organique. Selon Jean Levi, cette distinction a d'importantes ramifications sur leurs systèmes philosophiques respectifs. À aucun moment, Bergson ne fait-il, selon l'auteur, l'expérience réelle de l'intuition, il ne fait que discourir sur celle-ci, de manière détachée, alors que le *Tchouang-tseu*, par le biais d'expériences mystiques, a pu éprouver l'intuition du dedans et non seulement du dehors, comme quelque objet de la connaissance. Ainsi, le discours au sens où l'entend généralement le *Tchouang-tseu* ne doit pas se construire sur la base stricte du raisonnement logique, mais plutôt dans ce que nous pourrions appeler notre capacité à tous de vivre la vie des autres, pour un moment, afin d'en pouvoir faire l'expérience intérieure. Selon cette capacité, nous serions tous capables de nous constituer en l'intérieur de toutes choses, de devenir le microcosme de l'univers.

Dans ses *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Jean Levi reconnaît qu'après la parution, en 2002, du livre de Jean-François Billeter, il n'est plus possible désormais d'écrire de la même manière sur le *Tchouang-tseu*. Pourquoi en est-il ainsi ?

L'herméneutique

Dès le départ, Billeter repousse _ sans toutefois les rejeter _ les angles d'attaques traditionnels préconisés par les sinologues, remarquant, au passage, que sans une pratique assidue de la traduction _ un contact intime avec la langue chinoise et ses aspérités _ ce livre n'aurait pas été ce qu'il est ; c'est-à-dire rien d'autre qu'une réforme des études sinologiques.

L'auteur remet donc en question les quatre approches les plus usuelles du *Tchouang-tseu* : 1) la première s'appuie sur l'exégèse chinoise, 2) la seconde a tenté de renouveler l'exégèse traditionnelle en s'inspirant de l'histoire des idées et des religions, 3) la troisième s'est appliquée à une étude proprement philologique, s'attachant aux questions de l'origine du texte et de son authenticité, 4) la quatrième, enfin, s'est aventurée à comparer les idées du *Tchouang-tseu* à certaines théories philosophiques occidentales. Sans rejeter ces méthodes _ il formule d'ailleurs plusieurs parallèles avec des penseurs occidentaux _ Billeter tente de les dépasser en prenant au sérieux le statut de philosophe de Tchouang-tseu, le fait que celui-ci fut un homme qui eu le courage de penser par soi-même. À partir de cette observation, s'ouvre

devant l'auteur une perspective qui ne s'était pas encore offerte ; Billeter découvre, pourrait-on dire, la puissance d'empathie d'un interprète pour un créateur, ce qu'il nomme lui-même l'« égalité de principe entre Tchouang-tseu et moi »¹. Cette égalité, Billeter en déduit la possibilité du principe selon lequel une expérience humaine peut en rejoindre une autre, au moins partiellement². Ceci constitue le premier article de l'herméneutique de Billeter, prenant appui sur les multiples expériences à partir desquelles Tchouang-tseu élabore ses idées. Plus surprenant s'avère le second article de son herméneutique ; car c'est à Wittgenstein qu'il emprunte son principe. Dans ses *Zettel* (les *Bouts de papier*), Wittgenstein prétend que la description est en fait supérieure, philosophiquement, à l'explication. Il entend, par-là, la description de ce qui nous est immédiat, de ce que nous sommes à même de percevoir le plus instantanément. Billeter en retient la nécessité de cultiver une attention précise à ce qu'il appelle « l'expérience » et qu'il définit par « le substrat familier de nos activités conscientes, auquel nous ne prêtons normalement pas attention et que nous percevons mal parce qu'il est trop proche et trop commun, mais que nous pouvons apprendre à mieux appréhender »³. Substrat auquel nous devons éviter d'ajouter les lieux communs de la réflexion, de l'après-coup. La description doit être précise et laisser de côté les réflexes, mécaniques, du discours didactique. Dire ce que nous percevons constitue, en soi, l'exercice même de la philosophie, et s'avère un exercice suffisamment exigeant pour que nous nous y attachions de la manière la plus sérieuse. Il s'agit donc de demeurer attentif à ce qui advient. L'auteur introduit à ce point les « changements de régime », passages fréquents de l'activité à sa description par le moyen de sa suspension. Sur ce plan, Billeter prend des distances par rapport à la phénoménologie, car cette dernière tend, selon lui, à mettre en scène une activité qui n'est que passive, alors que ce qui retient l'attention de Tchouang-tseu, c'est une activité tout à la fois engagée et engageante, qui doit donc absolument être suspendue afin qu'elle puisse être décrite, problème qui ne se pose pas au phénoménologue. Tchouang-tseu, pour sa part, soumet la description des activités à une limite bien précise ; pour lui, la connaissance doit s'arrêter « devant ce qu'elle ne peut pas connaître ». Résistant ainsi aux herméneutiques inflationnistes, le *Tchouang-tseu* met l'accent sur la supériorité du silence ; connaître, dit-il, sans toutefois en parler, voilà qui constitue la voie taoïste vers le Ciel. La maîtrise, rappelle Billeter, ne débouche pas sur la logomachie, mais sur l'oubli et le silence qui l'accompagne.

Comme Jean Levi après lui, Jean-François Billeter fait allusion au chamanisme sous-jacent du *Tchouang-tseu*. Il admet, par exemple, que le verbe *yeou* puisse se rattacher à la transe chamanique, mais ajoute que ce terme peut aussi avoir une signification proprement philosophique. *Yeou* désigne parfois, dans le *Tchouang-tseu*, ce moment où la conscience contemple,

silencieusement, ce qui se passe en nous, sans pour autant tenter de fuir cet instant dans la parole. Selon Billeter, les visions du *Tchouang-tseului* viennent de ce moment ; elles sont en fait le résultat d'une conscience qui se laisse affecter à la fois par le corps et le monde extérieur. Le dialogue qui surgit de cette conscience spectatrice demeure lié intimement à ce que Billeter nomme « l'infiniment proche »⁴ ; l'articulation, proche, immédiate, du corps auquel la conscience est attachée et de l'extériorité qui l'affecte. Or, le langage dans lequel ces textes prennent vie ne se laisse point diriger par quelque a priori ou universel ; c'est une parole qui demeure libre et toute disponible à ce qui affecte la conscience.

Parmi les nombreux genres de discours que présente le *Tchouang-tseu*, le dialogue est celui qui offre la plus grande richesse, la plus puissante force, dans la représentation d'un point de vue. Billeter le conçoit comme ce qui permet de mettre en scène un retournement de situation. Le dialogue permettrait de faire voir le mouvement même des idées, leurs effets, aussi. Billeter émet l'hypothèse selon laquelle *Tchouang-tseu* aurait pu recevoir une formation confucianiste puisqu'il parle abondamment de Confucius et le met en scène dans plusieurs dialogues entre des personnages inégalement avancés, où l'un semble guider l'autre, et vice versa. L'enseignement et l'apprentissage y est pour beaucoup dans la formulation de ce jugement ; Confucius est d'ailleurs présenté comme un maître, mais un maître qui ne cesse lui-même d'apprendre au contact des autres. Billeter dit de ce dernier, se fondant sur une devise platonicienne, qu'il « tend vers la sagesse »⁵. Sur le rapport de *Tchouang-tseu* au confucianisme, Jean-François Billeter ne fait que souligner quelques pistes _ trop rares puisque la sinologie tend à opposer le taoïsme à Confucius _ qui puissent être susceptibles de nous aider à reconstituer cette filiation. Sur ce point, Jean Levi esquisse certains rapprochements⁶, mais ceux-ci demeurent essentiellement schématiques, l'on pourra souhaiter pour l'avenir des développements plus riches quant à cette relation.

Les ouvrages de Jean Levi et Jean-François Billeter initient une nouvelle étape dans l'étude du *Tchouang-tseu* parce qu'ils évitent les lieux communs accumulés par la sinologie à propos de la philosophie chinoise. Le lieu commun peut-être le plus séduisant est celui qui prétend que le *Tchouang-tseu* demeure incompréhensible, qu'il véhiculerait des notions et des pensées beaucoup trop éloignées des nôtres et que, par le fait même, l'on devrait irrémédiablement en conclure à une sorte de nihilisme herméneutique selon lequel toute interprétation serait acceptable. Billeter, en s'inscrivant en faux quant à un tel nihilisme, remet en cause un cliché persistant des sciences humaines et qui voudrait que le travail de l'interprète ne soit soumis qu'à un vague désir d'originalité doublé, trop souvent, d'une ignorance du texte. Ainsi, Billeter peut prétendre vouloir orienter le travail « vers » le texte ; car,

ajoute-t-il, celui-ci est « à reprendre phrase par phrase »⁷.

Notes

1 J.-F. Billeter, *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002, p. 12.

2 Certains pourront penser au principe de l'empathie (*Einfühlung*), constitutif de ce que l'herméneutique nomme, depuis Friedrich Schleiermacher, le pôle psychologique de l'interprétation.

3 *Ibid.*, p. 20.

4 *Ibid.*, p. 72.

5 *Ibid.*, p. 84.

6 Jean Levi note que Tchouang-tseu, bien qu'il dépasse Confucius sur ce point, se rattache à une conception de la parole qui leur est commune ; le discours, chez l'un comme chez l'autre, s'érige en rituel, en « acte total » (Levi, p. 162), empruntant diverses figures telles que l'interjection, les onomatopées, les cris et les borborygmes.

7 Billeter, p. 40.

Citer cet article : Morgan Gaulin, « Jean Levi, *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia, 2003, 169 p., 6,10 €. Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia, 2002, 152 p., 6,10 €. », *Astériorion*, Numéro 2, 15 juillet 2004, <http://asterion.revues.org/document96.html>

Astériorion adhère à