

Langage et connaissance

Analyse du chapitre II du *Zhuangzi*

Victor Drouin-Trempe

Résumé

La perspective taoïste sur le langage et la connaissance est empreinte d'humilité. Le message est simple : se détacher de l'obsessive tentation d'une saisie conceptuelle de la réalité. Mais alors, dira-t-on, comment philosopher ? Le Zhuangzi propose de se soumettre intégralement à la transformation inhérente des phénomènes. Le langage demeure toujours possible, mais il faut éviter d'y voir une finalité afin d'accepter ses limites et renouer avec le changement perpétuel imposé par la nature. La compréhension du monde doit être dynamique et vivante, car elle se réalise dans l'action vécue. Dans cet article, je me propose de reprendre les principaux moments du deuxième chapitre du Zhuangzi (Discours sur l'identité des choses) afin de voir comment s'y articule cette conception taoïste de la connaissance.

Le *Zhuangzi*, texte fondamental du corpus taoïste, aurait été compilé entre le IV^e et le III^e siècle avant notre ère. Il s'agit d'une œuvre majeure dans la pensée chinoise : il a influencé les poètes, les philosophes et les artistes dans toute l'histoire de la Chine et a participé à l'émergence d'un art de vivre encore adopté aujourd'hui par des millions d'individus. L'œuvre regroupe plusieurs textes qui auraient vraisemblablement été rédigés par divers auteurs et ensuite rassemblés par le commentateur Guo Xiang, environ au III^e siècle après J.C. Les chapitres dits « intérieurs »¹ semblent toutefois, comme le démontre Liu Xiaogan², tous avoir été écrits par Zhuangzi, un per-

¹Les chapitre I à VII.

²Xiaogan LIU. *Classifying the Zhuangzi chapters*, University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1994.

sonnage historique qui aurait vécu dans le sud de la Chine et aurait dédié sa vie à la quête de la Voie. Nous étudierons ici un de ces chapitres intérieurs, le chapitre II, *Qiwulun* ou « Discours sur l'identité des choses »³. Il présente plusieurs métaphores, analogies, paradoxes et autres idées complexes plus ou moins ordonnées, révélant une utilisation particulière du langage, qui invite à évacuer tout raisonnement analytique et logique afin de se tourner vers la Voie (*Dao*). La complexité du chapitre permet différentes approches et interprétations, et laisse au lecteur le soin de découvrir par lui-même le sens des propos. Graham, par exemple, le considère comme « *a scattered series of notes which conveys more than anything else in ancient Chinese the sensation of a man thinking aloud* »⁴, alors que Billeter y aperçoit plutôt une « certaine ordonnance » et même une « grande cohérence »⁵. Je me contenterai ici d'analyser chaque partie du chapitre, en restant le plus près possible du texte, afin de préserver les ambiguïtés originales et de laisser le lecteur tirer ses propres conclusions de la portée des propos. Afin de faciliter l'analyse, il m'a semblé opportun de séparer le chapitre en cinq parties. Dans mon analyse, je ferai référence au texte original, traduit par Jean Lévi⁶.

Le chapitre relate une discussion entre Ziqi, « maître de la Muraille-Sud », personnage historique qui aurait été ministre de la guerre du roi Zhuang de Chu, et Yancheng Ziyou, un disciple de Ziqi. Contrairement à la majorité des dialogues dans le *Zhuangzi*, où le maître offre au disciple des réponses relativement courtes et permet plusieurs échanges avec l'élève, Ziqi occupe ici presque toute la discussion, ne laisse l'interlocuteur intervenir qu'au tout début et s'engage ensuite dans un long monologue.

³Selon la traduction de Jean LÉVI, *Les œuvres de maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2006.

⁴A.C. GRAHAM, *Chuang-tsu : the Inner Chapters*, Londres, Unwin Paperbacks, 1986. p. 9.

⁵Jean-François BILLETER, *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2004. p. 121.

⁶Jean LÉVI, *Les œuvres de maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2006.

1 Musique et méditation

Abordons l'analyse de la première partie du chapitre 2 du *Zhuang-zi*. Il s'avère nécessaire, dans un premier temps, de s'arrêter quelques instants sur la description initiale qu'est donné de l'état de Ziqi : « Appuyé sur son accoudoir, le regard tourné vers le ciel », il « expirait son souffle dans un état de complet abandon »⁷. Cette description témoigne d'un état d'âme mystique et méditatif qui permet au pratiquant de s'unir avec l'univers. Le souffle (*Qi*) est en fait dans la pensée chinoise « le principe dynamique qui est au fondement du monde, antérieur [...] et constamment présent en toutes choses »⁸. Grâce à une respiration contrôlée, l'adepte peut faire circuler le *Qi* à l'intérieur de lui, abandonner toute identification égotique et s'identifier avec l'unité primordiale. Il en arrive à oublier son propre corps, sa propre personne : « t'es-tu rendu compte que tout à l'heure j'avais perdu mon moi ? »⁹. Le disciple est intrigué et demande au maître comment il est possible de « rendre son corps semblable à du bois mort et son cœur à de la cendre éteinte »¹⁰. Cette expression est reprise à maintes occasions dans différents textes chinois et exprime un état méditatif où l'on perd tout lien physique avec le corps, pour se retrouver plongé dans l'immensité de l'univers. De l'extérieur, le corps du méditant doit effectivement ressembler à du bois mort et son cœur à de la cendre éteinte, à une enveloppe immobile, sans vie. Afin de répondre à l'interrogation du disciple, Ziqi répond par une image : « Sans doute as-tu entendu jouer les flûtes humaines, mais non les flûtes terrestres, et si tu as entendu les flûtes terrestres, tu n'auras certainement jamais entendu les flûtes célestes »¹¹. Selon Billeter, cette image serait une vision, provoquée par la méditation : « Dans le calme, il est presque inévitable que des visions

⁷*Ibid.*, p. 19.

⁸Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1991. p. 110.

⁹LÉVI, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰*Ibid.*, p. 20.

¹¹*Ibid.*, p. 20.

apparaissent »¹². On peut ainsi penser que le maître, dans son état d'union mystique, dans sa saisie intuitive de l'absolu, aurait vu la réalité des choses, dans toute sa cohérence, à travers cette image. Tel un rêve, elle sert de médiateur et permet une compréhension directe, spontanée et non-intellective de la réalité. Le maître partage donc sa vision avec Yancheng, et cela permet au disciple de s'approcher de l'expérience directe des choses. Au lieu de vouloir instituer et établir rationnellement certaines propriétés de l'univers, il laisse parler cette image qui, dans son mouvement, épouse harmonieusement la nature elle-même. C'est ainsi que Ziqi compare la musique humaine, terrestre et céleste. De la même manière que le flutiste souffle dans différentes flûtes pour produire divers sons et que le vent souffle dans « les cavités de la terre »¹³, le souffle céleste agit dans chacun et permet que « chaque être exprime son moi »¹⁴. Nous retrouvons ici l'idée de souffle (*Qi*), principe régulateur, qui anime et permet la vie chez les individus. On peut comprendre, par l'image des flûtes, qu'un seul et même souffle traverse les différents individus et que, selon les particularités de chacun, il s'adapte et épouse la personne. Tous les individus sont donc différents dans leurs actions, dans leur agir, dans leur personnalité, mais fondamentalement, ils sont mus par ce seul et même souffle. À présent, la question soulevée par le maître s'impose : « Mais qui donc les anime (les êtres) ? » Qui est le souffleur ? La question est posée, mais aucune réponse n'y est donnée dans le texte. Cela semble témoigner d'un certain refus de poser l'existence métaphysique d'un principe moteur, à l'origine de tout. La question paraît plutôt contenir en son propre sein la réponse. En fait, cette question ouverte semble avoir comme objectif d'éviter de donner une signification exclusive à l'image et de suspendre le jugement. De cette manière, l'image reste image, et non théorie. Elle ne permet pas d'appropriation, en vue d'une compréhension absolue sur les choses, empêche le raisonnement limité et encourage l'intui-

¹²BILLETTER, *op. cit.*, p. 134-135.

¹³LÉVI, *op. cit.*, p. 20.

¹⁴*Ibid.*, p. 20.

tion directe et spontanée. Ainsi, au lieu de répondre à la question, le maître préfère plutôt, dans la deuxième partie du texte, poursuivre dans une direction complètement différente, et s'interroger sur les grands et les petits esprits.

2 Ouvrir le champ d'horizon de l'esprit

Le maître poursuit donc son monologue en comparant les grands esprits qui « voient large » avec les petits « mesquins »¹⁵. Ce passage semble inviter à une ouverture du champ d'horizon qui permettrait de considérer les choses dans leur ensemble, à partir de ce qui rassemble tous les individus, comme le souffle vital, au lieu de s'enfermer dans l'ego et de se séparer des autres. Suit une description de l'individu « petit » qui vit dans son propre monde, qui oublie que son être fait partie d'un tout plus grand qui le dépasse : « de petites appréhensions nous agitent, de grandes craintes nous étreignent. Prestes comme la détente de l'arbalète pour approuver ou condamner, nous nous montrons opiniâtres comme des conjurés dès lors qu'il s'agit de préserver l'avantage »¹⁶. Comme le vent qui souffle dans les cavités de la terre, un air céleste circule à travers chaque individu et lui confère sa particularité. Si l'homme oublie qu'il est mû par ce même souffle commun, il se croit séparé et distinct des autres. Il se met alors à construire son propre monde subjectif, s'imagine que ses opinions sont supérieures et provoque des conflits avec les autres. Or, selon le maître, le fait de défendre des points de vue, à partir de considérations personnelles est une entreprise complètement absurde, car ces opinions n'ont aucun fondement stable. Effectivement, nous ne connaissons pas de principe ultime, de cause première qui

¹⁵L'absence totale de lien entre les deux premières parties a amené certain spécialistes à croire qu'une section du texte original aurait peut-être été supprimée. GRAHAM (*op. cit.*, p. 50) a introduit un passage provenant du chapitre 27 entre les deux sections : « *the fit is so neat that it can be located here with some confidence* ». Je ne commenterai pas cet ajout, mais suivrai la traduction de Lévi, basé sur le texte original.

¹⁶LÉVI, *op. cit.*, p. 20.

engendre les êtres (de souffleur), comment peut-on alors fonder nos opinions sur une structure solide, comment prétendre détenir une opinion vraie ? « Jours et nuits nous les subissons (plaisir, colère, joie, tristesse. . .) sans même savoir d'où ils naissent »¹⁷ ! Tous nos sentiments, émotions, pensées et raisonnements, sont « musique qui sort du vide », sans cause connue. Pourtant, dit le maître, ils sont présents et existent. Il doit donc bien y avoir quelque chose qui les conditionne ! Mais, dit-il, « que je trouve ou non la bonne réponse, cela ne changera rien à la réalité »¹⁸. Même si l'on découvre certains concepts qui pourraient renseigner sur la possibilité d'une connaissance d'un principe premier, la nature ne s'en trouvera pas affectée ; jours et nuits alterneront toujours.

Dans le paragraphe suivant, le maître se désole de l'existence de l'homme ordinaire qui n'a pas ouvert ses horizons, qui n'a pas considéré les choses dans leur ensemble, et qui fonde sa vie sur des principes sans fondement : « On se démène sans succès, on s'éternue pour de pitoyables résultats, on s'affaire sans rime ni raison »¹⁹. Il est possible de passer toute une vie à vouloir suivre un principe particulier, un dogme, un préjugé, et se fermer à toute autre idée extérieure. Selon le maître, une telle existence est tributaire d'une illusion et coupe l'individu d'une conscience de l'absolu, de la réalité qui fondamentalement ne se limite pas à certains principes régulateurs. En fait, aucun principe ne peut être connu dans l'absolu, aucune structure objective ne peut être fondamentalement vraie ou fausse. Affirmer, dit le maître, des propositions de manière absolue, sans avoir été préalablement influencé par des considérations subjectives, ce « serait comme de prétendre, à la façon d'un sophiste, "être parti aujourd'hui pour Yue alors qu'on y est arrivé hier" »²⁰. Selon Ziqi, toute idée ou toute affirmation sur le monde prend sa source dans l'esprit. C'est donc complètement absurde de croire que nos idées et nos théories seraient déjà présentes, extérieures à toute

¹⁷*Ibid.*, p. 20.

¹⁸*Ibid.*, p. 21.

¹⁹*Ibid.*, p. 21.

²⁰Référence au paradoxe de Hui Shi (Houei Cheu) (chapitre XXXIII du *Zhuangzi*).

individualité. Le monde n'est pas *déjà* cohérent, c'est le langage, par sa structure, qui le rationalise, qui lui donne une forme intelligible. Voir le monde uniquement à travers les structures imposées par le langage, c'est le concevoir de façon limitée. Dans la troisième partie du chapitre, une attention particulière est de fait portée sur l'utilisation du langage.

3 Langage et connaissance

Le passage s'ouvre sur une comparaison entre la parole humaine et le gazouillis des oiseaux. Le maître se demande : « peut-on les distinguer ou bien ne peut-on pas les distinguer ? »²¹ Puisque le langage humain n'est pas déterminé de manière absolue, un mot particulier ne peut posséder une correspondance unique avec une chose précise. Or puisque les mots ne possèdent que des déterminations arbitraires, le langage humain peut très bien ressembler au gazouillis des oiseaux. Ce pourrait être effectivement le cas si, par exemple, un Allemand écoutait pour la première fois le discours d'un Français. Il faut comprendre, selon le maître, que les mots ne sont que des conventions, et ne peuvent statuer de manière définitive à propos du juste et du faux, du bien et du mal, etc. Pourquoi alors se disputer sur de telles questions ? C'est ce que font les confucéens et les moïstes, « Les uns tiennent pour vrai ce que les autres tiennent pour faux et inversement »²². Il n'y a pourtant, par les seuls mots, aucune manière de fonder un argument et de le poser comme absolument vrai. Comme il a été exprimé précédemment, il n'existe pas de connaissance rationnelle ou propositionnelle d'un principe moteur qui serait à l'origine de tout phénomène. Tout raisonnement à propos du juste et du faux est donc construit à partir d'une hypothèse. Comment peut-on donc être en mesure de défendre un point de vue s'il ne peut être fondé de manière certaine ? Les confucianistes et les mohistes ont l'impression de parler de réalités qui sont

²¹*Ibid.*, p. 21

²²*Ibid.*, p. 22.

hors langage, mais en fait, ils ne peuvent en sortir. Leurs discours demeurent à l'intérieur des limites arbitraires du langage et ils sont complètement déconnectés de la nature en elle-même. La fonction du langage est d'abstraire un concept à partir d'une chose réelle et particulière. Le nouveau concept ne sera toujours qu'une pâle copie de la chose. Puisque, dans la nature, la chose change constamment, et que le mot est unique et réifié, l'adéquation est donc toujours imparfaite. Or si l'on reste coincé dans l'univers des mots et l'on oublie leur rapport au monde, on s'éloigne alors de la Voie et on permet les disputes.

Le langage, une fois coupé de tout lien avec la nature, peut proliférer et laisser place à sa propre logique : celle des oppositions. Ziqi explique que si l'on demeure à l'intérieur d'une structure linguistique, tout point de vue peut être justifiable, car il ne dépend que du point de départ adopté. C'est ainsi qu'il exprime : « tout "cela" naît du "ceci" et que tout "ceci" suppose un "cela" »²³. Afin de proposer une affirmation sur le monde, il faut préalablement s'appuyer sur une hypothèse initiale. Mais celle-ci, lorsqu'établie, engendre forcément son contraire, car toute idée déterminée comme « positive », implique une « négative » : poser un objet signifie simultanément poser l'inverse de l'objet. Or à partir du contraire de l'hypothèse initiale, il est possible de poser des affirmations qui seront différentes de celles proposées dans la première hypothèse. C'est pourquoi le maître affirme que tout « ceci », toute proposition, dépend d'un « cela », d'un point de vue, d'une hypothèse. Ainsi, le sage ne s'acharne pas à défendre tel ou tel point de vue, il « ne s'abandonne pas au prestige fallacieux des mots »²⁴, car il comprend leur caractère arbitraire. Il dépasse plutôt la dichotomie entre les contraires et « revient à l'intuition »²⁵. Peut-être le maître suggère-t-il ici, lorsqu'il parle d'intuition, un retour à l'état méditatif évoqué en première partie. La méditation serait alors un moment où l'on suspendrait complètement son

²³*Ibid.*, p. 22.

²⁴*Ibid.*, p. 22.

²⁵*Ibid.*, p. 22.

jugement, où l'on se détacherait de toute activité intentionnelle, de tout "ceci" ou "cela", afin de s'extirper de toutes les constructions mentales arbitraires qui gouvernent l'esprit et qui empêchent une conscience large et unifiée du monde.

Dans le paragraphe suivant, Zhuangzi critique le paradoxe célèbre du sophiste Gongsun Long (Kong-souen Long) : « un cheval blanc n'est pas un cheval ». En ayant recours uniquement à certaines lois logiques, il est effectivement possible de prouver que toute qualification engendre une perte de l'identité objective initiale²⁶. Si le paradoxe a le mérite de déconstruire l'identité des choses et de critiquer la rectification des noms, il n'en demeure pas moins qu'il reste enfermé dans une élaboration formelle. C'est ce que Ziqi explique en affirmant que « démontrer à partir de l'idée de cheval-en-général qu'un cheval blanc n'est pas un cheval vaut moins que de démontrer en partant de l'idée de non-cheval en particulier que tout cheval est un cheval blanc en général »²⁷. Autrement dit, le maître affirme que le paradoxe du sophiste prend comme point de départ l'idée de « cheval » pour démontrer que l'objet, posé arbitrairement, peut lui-même être nié grâce à l'application de lois logiques qui dépendent eux-mêmes de l'objet posé comme point de départ. Il vaut donc mieux partir de « l'idée de non-cheval », c'est-à-dire d'une idée qui se nie elle-même au point de départ, afin de demeurer en deçà des dichotomies et de dépasser la logique langagière. Le sophiste est donc lui aussi, tout comme les confucéens et les mohistes, coincé dans les mots, dans la construction rhétorique et n'est pas en mesure de suspendre son jugement afin de se rapprocher du *Dao*, d'une vision non-dualiste des choses.

Le sage s'éloigne des pièges du langage et de la dichotomie entre le vrai et le faux, et adopte un nouveau rapport à la nature dans l'action libre et sans préjugé. En effet, « le *dao* s'accomplit en se pratiquant »²⁸. C'est donc dans notre rapport immédiat au monde qu'il

²⁶Pour plus d'informations sur la démonstration de Gongsun Long (Kong-souen Long), Voir le *Baimalun* (Discours sur le cheval blanc).

²⁷LÉVI, *op. cit.*, p. 23.

²⁸*Ibid.*, p. 23.

faut se tourner, il faut *vivre* le *dao* et non le *comprendre* par la raison. Afin d'illustrer cette affirmation, considérons cet extrait provenant du chapitre XIII :

Quand on façonne une roue, trop doux, il y a du jeu, trop fort, les pièces s'imbriquent mal. Ni trop doux ni trop fort, il faut l'avoir dans les doigts. L'esprit se contente d'obéir. Il y a dans mon activité quelque chose qui ne peut s'exprimer par des mots, aussi n'ai-je pu le faire comprendre à mon fils. J'ai soixante-dix ans bien sonnés et je suis encore là à faire des roues en dépit de mon grand âge²⁹.

Le travail de l'artisan ne peut être compris par les mots, car la maîtrise de son art demande une expérience directe avec les choses. Les mots ne sont qu'approximatifs, ils ne peuvent rendre pleinement l'action. Le *dao* est à l'image du travail de l'artisan. Il doit se *réaliser* dans le rapport au monde, par des actions qui ne peuvent être transmises rationnellement. Les mots ne peuvent qu'évoquer, suggérer, mais jamais ils ne pourront remplacer l'expérience. La pratique est supérieure au raisonnement parce qu'elle se situe avant que les choses deviennent objets. Puisque « les choses sont telles (uniquement) en étant nommées »³⁰, l'action directe (non-nommée) permet un rapport non objectif, pré-réflexif, antérieur à la chose. L'action permet une union avec l'environnement, car, non objectivée, elle n'est pas séparée de lui. Le langage provoque effectivement une dichotomisation du sujet et de l'objet et ainsi détache le sujet de son monde et limite le champ d'horizon de la conscience, alors que la pratique du sage dépasse cette distinction et épouse harmonieusement son agir avec les mouvements de la nature.

À la fin de ce passage, Ziqi expose l'idée selon laquelle « toutes les choses obéissent à un principe commun qui les rassemble dans une seule et même unité »³¹. Toute division, créée par le langage, est une construction humaine illusoire, séparée du monde. Selon le

²⁹*Ibid.*, p. 114.

³⁰*Ibid.*, p. 23.

³¹*Ibid.*, p. 23.

maître, nous participons tous à une même réalité, qui se trouve à être la vie elle-même, et chacune de nos actions participe et collabore à l'existence de ce tout.

4 Le pouvoir du langage

La section suivante est caractérisée par une allégorie qui a suscité plusieurs commentaires et interprétations³² :

Un éleveur de singes dit un jour à ses pensionnaires en leur distribuant leurs châtaignes : « Désormais vous en aurez trois le matin et quatre le soir. » Fureur chez les singes. « Bon alors, fait l'homme, ce sera quatre le matin et trois le soir. » Et les singes de manifester leur contentement³³.

Ce qui se dégage de cette allégorie, c'est premièrement la naïveté des singes. Ceux-ci ne semblent pas se rendre compte que l'éleveur ne leur a rien donné de plus que ce qu'il leur avait imposé en première instance. L'éleveur a su exposer deux faces de la même réalité : sept châtaignes. Selon la manière dont l'éleveur a présenté la même réalité, des réactions très différentes ont été suscitées. Les singes ne semblent pas s'apercevoir de l'unité dans la multiplicité, que fondamentalement, les deux facettes demeurent identiques. N'agissons-nous pas de la sorte lorsque nous considérons qu'un seul aspect de la réalité des choses et oublions que tous les points de vue proviennent de la même source ? Ne sommes-nous pas satisfaits si les faits nous sont présentés d'une manière conforme à nos préjugés et ne nous révoltons-nous pas s'ils s'y opposent ? Le langage a ce pouvoir de multiplier les sens, de provoquer des distinctions et des dichotomies, mais en fait, il s'appuie toujours sur une même réalité.

Dans l'allégorie, l'éleveur de singes voit l'identité derrière la différence et se sert de cette perception pour manipuler les singes. En

³²Voir à ce sujet LÉVI, Jean. *Propos intempestifs sur le Tchouang-Tseu*, Allia, Paris, 2003 ou BILLETTER, Jean-François. *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2004.

³³LÉVI, *op. cit.*, p. 23.

fait, ce passage éclaire le pouvoir puissant des mots. Tel que nous l'avons déjà constaté, ceux-ci s'avèrent peut-être inefficaces en tant que moyens de connaissance, mais ils semblent néanmoins posséder un rôle important en regard de la relation qu'ils entretiennent avec le monde. Comme l'exprime Ziqi, « le sage instaure la concorde grâce à un usage judicieux de l'affirmation et de la négation et se laisse porter par le mouvement céleste »³⁴. Le sage est comme l'éleveur de singe, il observe la réalité à travers l'unité. Il est donc en mesure de présenter les choses selon divers points de vue, afin de satisfaire tous et chacun, et de permettre une harmonie entre les individus. Les mots ont le rôle de manipuler et de persuader. C'est pourquoi, comme l'exprime Jean Lévi : « On dit qu'une petite langue bien pointue vaut une armée de cent mille hommes pour ce qui est d'annexer des territoires et de faire capituler les places fortes »³⁵. Si, dans les sections précédentes, on a pu se rendre compte des problèmes d'une utilisation du langage qui se borne à voir en elle une source de connaissance, on remarque à présent, à la lumière de la métaphore de l'éleveur de singes, que le langage peut être également utilisé de manière adéquate si l'on prend en compte son caractère conventionnel et que l'on demeure au-delà des dichotomies, considérant les choses dans leur unité. Ainsi, le langage peut créer des mondes intelligibles illusoire et provisoires, afin de rétablir l'harmonie. Par exemple, le sage pourrait jouer le rôle de l'optimiste, face à un individu profondément négatif qui croit à la fin du monde, en ne présentant que des aspects positifs observables. Inversement, il pourrait agir en pessimiste, en réaction à un individu insoucieux, qui oublierait les maux de la terre. De son côté, le sage ne s'identifie à aucune position, car il demeure dans le tout déjà cohérent et n'utilise le langage que pour balancer et réaffirmer l'unité du monde. « Voilà ce qui s'appelle opter pour l'ambivalence »³⁶.

³⁴*Ibid.*, p. 24.

³⁵LÉVI, Jean. *Propos intempestifs sur le Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2003. p. 151.

³⁶LÉVI, *Les œuvres de Maître Tchouang*, p. 24

Dans le paragraphe suivant, Ziqi fait référence aux maîtres de l'Antiquité : « Les hommes de l'Antiquité sont parvenus au point extrême de la connaissance »³⁷. En général, dans le *Zhuangzi*, une grande admiration est vouée pour cette époque qu'est l'Antiquité. Elle est présentée comme un temps où régnaient paix et harmonie, et où les maîtres cohabitaient avec la nature et vivait conformément au *Dao*. Dans ce passage, Ziqi semble exposer différents degrés d'accomplissement, et ce serait les anciens qui auraient atteint le plus élevé, car ils pensaient « qu'il n'y a jamais eu de choses »³⁸. Leur connaissance était supérieure, car elle était préobjective, vécue, et demeurait dans le flux continu des choses. Ensuite, certains ont commencé à objectiver, mais sans imposer de limites à leur théorisation. Les choses devinrent alors déterminées, mais toujours au sein d'une totalité infinie qui les dépasse. Puis, on a commencé à délimiter les choses, à les circonscrire dans l'espace et dans le temps. Finalement est venue la distinction entre le vrai et le faux qui a « sonné le glas du *Dao* »³⁹. Dans ce passage, l'Antiquité est manifestement idéalisée et valorisée, alors que l'évolution des idées semble être considérée comme fondamentalement négative. Cela ne témoigne pas nécessairement d'une nostalgie des temps anciens, mais plutôt de la constatation qu'un développement de lois et de règles à l'intérieur d'une société régit par des systèmes rigides et définis éloigne les individus de la nature. Le maître aspire à un retour non-temporel à une origine perdue, à une existence originnaire où l'individu n'a pas encore imposé sa structure, mais vit proche, et conformément à la nature.

L'apparition du vrai et du faux, de structures langagières fixes a permis également à « l'amour-propre de prospérer »⁴⁰. C'est ce que le maître démontre grâce à une métaphore de joueurs de cithare. Tant qu'un certain jeu est préservé entre accomplissement et non-accomplissement, entre deux alternatives dichotomiques, l'on

³⁷*Ibid.*, p. 24.

³⁸*Ibid.*, p. 24.

³⁹*Ibid.*, p. 24.

⁴⁰*Ibid.*, p. 24.

peut demeurer flexible et s'ajuster aux transformations de la nature. Mais dès que les distinctions perdent leur libre fluidité, s'arrêtent et servent à alimenter l'amour-propre, on s'éloigne du *Dao*. Le jeu dichotomique ne peut être utilisé pour une autre fin que pour lui-même, afin de rester pure harmonie. S'il sert à « se distinguer d'autrui »⁴¹, alors il perd son unité.

5 Connaître ce que la connaissance peut connaître

Dans la section suivante, Ziqi poursuit son monologue et décide de se hasarder à l'exposition d'une hypothèse. Comme nous l'avons énoncé précédemment, toute hypothèse, dans la mesure où elle est formulée, détermine et pose un objet de connaissance. Or puisque toute détermination ne peut avoir d'origine absolue, elle est condamnée à ne générer que des propositions incertaines. De plus, une fois révélée, elle engendre nécessairement son contraire, ce qui donne lieu à de nouvelles thèses tout aussi contingentes. Le début de la cinquième section met au jour l'instabilité de l'hypothèse. Dès que l'on pose un « commencement », on avance simultanément « ce qui n'a pas commencé de commencer », « ce qui n'a pas encore commencé de ne pas commencer »⁴², et ainsi de suite. Le même phénomène se produit lorsque l'on cherche à définir l'être et le non-être. On peut poser toutes sortes d'hypothèses, mais celles-ci resteront des phrases et ne nous apprennent rien sur l'Être. On retrouve ici le souci de se dégager de toute proposition métaphysique absolue. La réalité est telle en elle-même, même si l'on avance toutes sortes d'hypothèses à propos d'un réel fondement de l'univers, cela ne changera rien à cette réalité. Un peu plus loin, le maître se demande s'il serait possible de poser l'unité comme fondement. Mais on se rend compte que même « Un » ne peut être un principe sûr, car une fois nommé, il engendre de fait une dualité, « le Un non nommé et le Un nommé »⁴³, puis une

⁴¹*Ibid.*, p. 24.

⁴²*Ibid.*, p. 25.

⁴³*Ibid.*, p. 25.

trinité, le Un non nommé, le Un nommé et l'ensemble comportant le Un non nommé et le Un nommé, et on peut continuer ainsi à l'infini. Est-ce donc l'Un, le fondement ultime, ou Deux, ou Trois, ou l'Infini ? Du moment que l'on tente de fonder l'univers à l'aide d'un principe unique, on entre dans la confusion et on laisse place à la contradiction. « Le mieux, dit Ziqi, est de s'en abstenir et de laisser faire la nature des nombres en suspendant son action »⁴⁴. On revient encore une fois à cette idée exposée en début d'analyse, à la libération de toute inquiétude métaphysique qui permet de laisser agir librement la nature et ses transformations à travers soi. C'est ce que Ziqi parvient à réaliser à travers sa méditation, lorsqu'il « perd son moi ». Mais si le langage ne parvient pas à statuer de manière définitive sur des réalités concrètes, il n'en demeure pas moins qu'il possède une certaine utilité. Nous l'avons vu, il permet notamment au sage de contrôler les individus afin de les réorienter dans la parfaite unité. En fait, Ziqi nous apprend dans le paragraphe suivant que le langage possède « huit pouvoirs »⁴⁵ et que ceux-ci « créent les bornes et les limites »⁴⁶. Ce passage montre que le langage n'est pas considéré comme problématique en soi. Il peut certes s'absolutiser et oublier son rapport à la nature, mais il reste néanmoins nécessaire, afin d'entretenir une relation intelligible au monde. La solution n'est pas le silence complet ; les mots, le langage et la pensée servent à communiquer et à structurer le réel par la conscience. Or ne pourrait-on pas dire que la structure langagière est nécessairement fautive, car elle est sans fondement ? La communication passe par des mots, et implique une certaine construction, mais ces mots ne véhiculent pas nécessairement un sens propre, réifié, car ils peuvent également être utilisés afin de provoquer une nouvelle structure temporaire et de réhabiliter le mouvement. Le langage devient acte, mouvement et transformation et n'acquiert son sens que dans un contexte particulier. S'il parvient à préserver un rapport avec le *Dao*, avec une nature

⁴⁴*Ibid.*, p. 25.

⁴⁵*Ibid.*, p. 25.

⁴⁶*Ibid.*, p. 25.

constamment changeante, il sera toujours renouvelé et n'aura pas comme objectif la définition ou la prédication ultime, mais épousera une réalité libre et ouverte. Le sage utilise le langage, mais il connaît ses huit pouvoirs, et ne l'absolutise pas. Il définit, divise et distingue, mais jamais de manière définitive. Il peut ainsi entrer librement, par les mots, dans un monde connu et déjà structuré, afin de communiquer, et y sortir aussitôt et renouer avec le *Dao* ineffable. Il est conscient que ce monde n'est pas la totalité, mais qu'il existe une réalité hors des mots, infiniment plus riche. « Ce qui est en dehors des bornes du monde, le saint l'a présent à l'esprit, mais se garde d'en disserter ; ce qui se trouve compris dans les bornes du monde, le sage en disserte sans porter de jugement »⁴⁷.

Le maître invite donc à reconsidérer les structures intelligibles par lesquelles nous construisons le monde qui nous entoure afin de nous rendre compte de son caractère arbitraire, car il n'a pas de fondement certain. C'est à ce moment que l'utilisation du langage change : il ne sert plus à préserver un rapport étroit entre la structure linguistique et la nature, mais à déconstruire, afin de rappeler ses lacunes et sa relativité. C'est alors que l'on peut « s'abstenir de chercher à connaître ce que la connaissance ne peut connaître »⁴⁸, c'est-à-dire de vouloir tout savoir par le langage et *vivre* par la pratique du *Dao*.

C'est donc au tout début du dialogue, lorsque le maître Ziqi, sortant d'une profonde méditation et enseignant à son élève le *Dao*, que le sens ultime du passage réside. Tous les propos du maître encouragent l'élève à cesser de s'identifier à un monde créé afin de se libérer de toute attache conceptuelle et à de revenir à une réalité unifiée. Mais si l'enseignement principal est de se libérer du caractère réifiant des mots, il reste que le langage conserve tout de même une importance capitale. Il permet effectivement au maître de communiquer, de s'immiscer dans le monde connu de l'interlocuteur afin de l'aider à redécouvrir l'« Autre » du langage. Il ne s'utilise donc pas

⁴⁷*Ibid.*, p. 25.

⁴⁸*Ibid.*, p. 26.

comme moyen de connaissance, mais comme outil permettant de se diriger vers une conscience plus vaste, pré-réflexive de la réalité.

BIBLIOGRAPHIE

- BILLETER, Jean-François, *études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2004.
- GRAHAM, A.C., éd., *Chuang-tsu : The Inner Chapters*, Londres, Unwin Paperbacks, 1986.
- KIA-HWAY, Liou, éd., *L'oeuvre complète de Tchouang-Tseu*, Paris, Gallimard, 1969.
- LÉVI, Jean, *Les oeuvres de maître Tchouang*, Paris, éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2006.
- *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2003.
- LIU, Xiaogan, *Classifying the Zhuangzi Chapters*, University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1994.
- PASTOR, J.C., éd., *Zhuangzi, les chapitres intérieurs*, Paris, Cerf, 1990.
- ROBINET, Isabelle, *Comprendre le tao*, Paris, Albin Michel, 2002.
- *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1991.
- TCHANG, Fou-Jouei, éd., *Zhuangzi*, Paris, Librairie You-Feng, 1989.
- THOMAS, Michael, *The Pristine Dao, Metaphysics in Early Daoist Discourse*, New York, State University of New York Press, 2005.

