

**Persuasion à la pointe de l'épée :
l'imagination thérapeutique en action.
Étude du chapitre 30 du *Zhuangzi* « Shuo Jian » (說劍)**

Romain Graziani *

Abstract

“Persuading With Swords”: Therapeutic Imagination in Motion. A Translation and Study of *Zhuangzi*'s chapter 30

How can you bring about sudden and radical moral change in someone who shows himself blatantly impervious to reason, who cannot be forced in any way and may end your own life at his will? This crucial issue was discussed and debated with growing acumen throughout the Warring States period and underlies many a speech strategy, from Mencius's encounters with the grandees of his time down to the cunning rhetorical devices used by diplomats sent on perilous missions among the contending states of the third century. In the heretofore neglected Chapter 30 of *Zhuangzi*, “Persuading with Swords”, a strange tale casting Zhuang Zhou himself as a brutal swordsman, the author conceives of a very specific intervention on the swashbuckling ruler of Zhao in order to stop him from inciting lethal battles among his champions and wreaking havoc on his State. We attend as readers to a new form of moral persuasion based on the therapeutic powers of imagination, which turns the Prince of Zhao's own desire against him. Chapter 30 “Persuading with Swords” (說劍) may be construed as a reflection on the power of fiction embedded in a farcical hoax, in which the author seems to have made headway with the problem tackled in Chapter 4, dealing mainly with scholars' perilous political missions. The present study of this chapter translates, comments on and interprets the radical switch of perspective adopted in the attempt to solve the problem of the inefficacy of speech in certain critical contexts. This intervention on the ruler is analysed in the light of modern forms of story-telling psychotherapies also used to bring about a satisfactory change in persons who suffer from obsessions or violent behaviors, and contrasts them with traditional forms of persuasion best exemplified in the *Mencius*, which this chapter ironically references in a subtle interplay.

* Romain Graziani est professeur à l'École normale supérieure de Lyon.

Qui peut agir sur un souverain avide de violence et de sang, mettant la vie de tous en péril, sans connaître d'autre loi que son désir ? Est-il encore possible d'avoir barre sur lui en se fiant à la vertu du langage ? À quelles armes recourir : la persuasion, la séduction, la dissimulation, ou bien faut-il se résoudre d'emblée au complot et à l'assassinat ? La figure du souverain sadique et sourd à son entourage mobilise et défie toutes les ressources de ruse et d'ingéniosité du rhéteur et des conseillers auliques. Il s'agit là d'une situation récurrente en Chine ancienne, évoquée de façon parfois théorique dans la littérature des Royaumes combattants (481-222 av. J.-C.), comme dans le *Mozi*, le *Mencius* ou le *Xunzi*¹, mais qui laisse entrevoir l'atmosphère dramatique dans laquelle pouvaient évoluer ceux qui se risquaient à approcher du trône. Dans certaines audiences, un homme jouait en toute connaissance de cause son va-tout, afin de détourner le roi d'une guerre vouée à faire sombrer tout le pays. L'enjeu répondait historiquement à la nécessité de mettre un terme aux guerres, à la violence généralisée, mais aussi de trouver un poste, une charge, d'accéder à ce qui est pour un homme éduqué, un *shi* 士, la plus haute destination. Quand on se gagne une oreille attentive, qu'on sait se faire écouter, qu'on peut convaincre un souverain, il devient possible de se distinguer de la presse des rhéteurs et autres clients, et se frayer un chemin jusqu'au poste de Premier ministre.

Maître Mo essayait en vain de persuader le roi de Chu de renoncer à attaquer le petit pays de Song, infime et démuné devant les menées agressives de son puissant voisin du Sud. Ses arguments, illustrés par d'habiles analogies, ne purent fléchir l'ambitieux monarque. À court d'arguments moraux, et menacé de mort, le lettré dut se placer sur le terrain de la stratégie militaire et relayer la parole par l'action : en prouvant par un exercice de simulation ingénieux la supériorité de ses machines défensives contre les échelles mobiles mises au point par son rival Gongshu Ban 公輸般 et en annonçant qu'il avait posté plus de trois cents disciples sur les murailles de la capitale de Song, il parvint en fin de compte à détourner le roi de son projet². Serait-il donc impossible, sans le secours de la loi et la force des armes, d'exercer une influence morale tout en faisant l'économie d'un discours moralisateur ?

Le seul fait de s'adresser en conseiller à un roi pour le mettre sur la voie de la moralité suffit la plupart du temps à assurer la défaite de son en-

¹ Voir le chapitre 2 du *Xunzi*, « Xiu shen » 修身 (La culture de soi).

² Voir le chapitre 50 du *Mozi*, « Gongshu » 公輸.

treprise. Quand un lettré se produit devant un souverain avec l'intention manifeste de l'influencer, et le serine de conseils sur les principes sacrosaints des sages rois de jadis, force est de reconnaître qu'il ne suscite aucune adhésion, sinon dans les récits apologétiques qui s'emploient à réécrire le passé. La force de contrainte de la norme, le sens de l'obligation, ne sont le plus souvent d'aucun secours quand ils apparaissent en conflit avec l'intérêt et le désir du monarque exhorté. Le conseiller se met plutôt lui-même en danger de mort.

La longue liste des valeureux conseillers suppliciés et mis à mort dans l'antiquité, que le *Zhuangzi* et le *Han Feizi*³ à sa suite dressent avec un noir brio, est presque superflue pour nous rappeler que les discours moraux et la conduite exemplaire restent impuissants à changer quelqu'un qui s'y refuse, a fortiori un être omnipotent, dont la position ne permet guère qu'on puisse user contre lui de la contrainte physique. Han Fei nous donne pleinement la mesure de la fin calamiteuse des conseillers qui eurent avant lui le malheur de déplaire : décharnés, salés et séchés, hachés ou rôtis, accrochés par les tendons à une poutre, jetés dans une fosse garnie de pieux, le cœur arraché ou les pieds amputés, vendus comme esclaves, écartelés ou tronçonnés. Lui-même, appelé pour ses lumières au royaume de Qin, finit sous le coup d'une calomnie dans un cachot, condamné à boire du poison.

Zhuangzi affronte à plusieurs reprises cette question de la préparation mentale pour affronter un tyran entêté et malfaisant dans le chapitre 4, « Dans le monde des hommes » (Renjian shi 人間世). Dans la première des trois périlleuses missions qui forment la trame narrative de ce chapitre, le Confucius librement recréé pour l'occasion dispense une leçon pén-

³ Les calamiteux précédents des princes, ministres et conseillers suppliciés, torturés et exécutés sont évoqués à maintes reprises dans le *Zhuangzi* : au chapitre 4 « Dans le monde des hommes », Confucius rappelle à Yan Hui leur sort terrifiant pour le mettre en garde. Au chapitre 10, « Qu qie » 胠篋 (Voleur de coffrets), l'auteur médite sur l'erreur de supposés sages qui se dépensaient au profit de brigands sur le trône. Le début du chapitre 26 « Wai wu » 外物 (Les réalités extérieures) illustre le caractère peu fiable du monde, politique en particulier, par ces tragiques exemples. Dans le chapitre 29, le brigand Zhi remonte les bretelles de Confucius et lui rappelle la fin de Bi Gan qui eut le cœur arraché et de Wu Zixu, forcé de se noyer dans une rivière, pour se moquer des « ministres intègres ». Dans le *Han Feizi*, le chapitre « Nan yan » 難言 (Dangers du discours) recense avec une violence saisissante cette cohorte de victimes de princes stupides et brutaux, Wang Xianshen 王先慎 (comp.), *Han Feizi jijie* 韓非子集解 (Recueil d'explications sur le Hanfeizi), Beijing : Zhonghua shuju, 1998, I. 3, p. 22-23.

trante à son aventureux disciple Yan Hui afin, dans un premier temps, de le dissuader de se rendre avec ses ambitions donquichottesques à la cour du cruel souverain de Wei, puis dans l'idée de l'éclairer sur les moyens dont il dispose à son insu. Les deux histoires qui suivent cette rencontre entre Confucius et Yan Hui sont une modulation, peut-être de la part de continuators, sur ce même thème de la mission périlleuse auprès d'un souverain violent et têtue. Le duc Zi Gao, ministre de l'État de Chu, est envoyé contre son gré en ambassade dans le royaume de Qi, et consulte Confucius avant de se mettre en route. Il se plaint auprès du maître de ne disposer d'aucune marge de manœuvre, et confesse ses désordres intestinaux tant la peur l'étreint à l'idée du sort qui l'attend. Puis c'est au tour d'un certain Yan He de consulter Zi Poyu sur l'attitude à adopter face au prince héritier de l'État de Wei. Le sage Zi Poyu lui conseille de se moduler sur les humeurs du prince, de simuler les mêmes transports et les mêmes débordements, tout en restant vigilant et en prenant garde à ne jamais exciter la colère de son seigneur.

Aucun des trois maîtres consultés ne suggère de suivre la voie du discours moral et argumenté, en faisant valoir au souverain l'intérêt supérieur de bonté ou de justice. Jamais il n'est question, comme dans le *Mencius*, d'amener un souverain à résipiscence. Signalons encore un trait commun à ces trois épisodes du chapitre 4 : ils s'achèvent sans que nous sachions si la mission a bien eu lieu et quelle en a été l'issue. La violence reste de l'ordre de la menace. Ce silence intrigant incite à diverses conjectures⁴.

En mettant en scène l'une de ces rencontres si redoutées mais aussi si convoitées à l'époque des Royaumes combattants, le chapitre 30 du *Zhuangzi* « Persuasion par les épées »⁵ expérimente un schéma narratif et

⁴ Voir à ce propos Levi Jean, *Propos intempestifs du Zhuangzi*, Paris : Allia, 2004, p. 43-44. Je renvoie aussi à Graziani Romain, "Optimal States and Self-Defeating Plans", *Philosophy East & West*, 2009, 59-4, article dans lequel j'analyse en détail la première histoire en prenant pour fil rouge la question de l'obstacle psychologique que représente l'intention d'agir au mieux. Jean-François Billeter a offert une traduction et une étude stimulantes de cette « Mission de Yan Hui » (Billeter Jean-François, *Études sur Zhuangzi*, Paris : Allia, 2003).

⁵ Le titre du chapitre, « Shuo jian » 說劍 peut se traduire littéralement : « Discours sur les épées ». Mais dans son aspect verbal, le caractère *shuo* signifie aussi bien « persuader » (en chinois moderne, « persuader » se dit encore *shuo/shui fou* 說服). En outre, les discours de Zhuangzi sont ici des discours de persuasion, tout l'enjeu

une dramaturgie familière au lecteur du *Zhuangzi*. Il peut plus particulièrement se lire comme une accentuation de ce thème de l'influence morale possible sur le souverain réfractaire, laissée en suspens au chapitre 4. Par sa stylisation formelle, il apporte une réponse très développée à la question des moyens à disposition du lettré ou du maître itinérant dans un récit où figurent les personnages centraux du pouvoir à l'époque : le souverain d'un royaume et ses hommes d'armes, le prince-héritier entouré de ses conseillers, enfin le conseiller itinérant (*youshi* 游士).

Il s'agit à première vue d'une sorte d'histoire de cape et d'épée hissée à la hauteur d'un conte philosophique qui, par sa dramaturgie picaresque fondée sur une joute, par sa longueur, sa continuité et sa profondeur psychologique, constitue l'une des meilleures leçons de Maître Zhuang en personne dans les chapitres mêlés (*zapan* 雜篇). Ce texte, suffisamment long pour avoir été isolé par les éditeurs en un chapitre indépendant, semble inaugurer les débuts du roman d'aventure. Et pourtant, en dépit de sa continuité thématique avec le chapitre 4 du *Zhuangzi* comme de son intérêt intrinsèque, ce texte a depuis toujours été méprisé par l'exégèse classique et contemporaine. La plupart des commentateurs ignorent ce chapitre dans leurs études, estimant qu'il n'est ni de la main de Zhuangzi ni de son école, mais appartient à la littérature des stratèges de l'époque des Royaumes combattants⁶. « Shuo jian » est même le seul des chapitres du *Zhuangzi*

du chapitre est là précisément, dans la capacité à persuader celui qui fait la sourde oreille, comme notre commentaire s'emploie à le montrer. Ce titre peut encore se lire « Prendre plaisir aux épées » (說=悅) et cette lecture ne contrevient pas non plus à l'esprit de l'histoire.

⁶ Voir par exemple l'introduction à ce chapitre de Chen Guying 陳鼓應 dans laquelle il avance que ce texte n'a rien à voir avec la pensée de Zhuangzi, cf. Chen Guying, *Zhuangzi jinzhu jinyi* 莊子今注今譯 (Le Zhuangzi annoté et traduit en chinois moderne), Beijing : Zhonghua shuju, 1983, p. 805. Il suit en cela une tradition exégétique continue oscillant entre le rejet argumenté ou le dédain pur et simple, depuis Lin Xiyi 林希逸 sous les Song jusqu'à Luo Genze 羅根澤 (1900-1960) en passant par Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692), cf. Zhou Qicheng 周啓成 (annot.) et Lin Xiyi (comp.), *Zhuangzi juanzhai kouyi jiaozhu* 莊子膚齋口義校注 (Le Zhuangzi: Commentaires de Juanzhai (Lin Xiyi), version revue et annotée), Beijing : Zhonghua shuju, 1997 [1235] et Zeng Guofan 曾國藩 (annot.), *Zhuangzi jie yu Zhuangzi tong* 莊子解與莊子通 (Explications du Zhuangzi et Explorations du Zhuangzi), Taipei : Zhongguo zixue mingzhu jicheng bianyin jijinhui, 1977. Le célèbre Han Yu 韓愈 (768-824) affirmait déjà qu'il s'agit d'une histoire de rhéteur de la même eau que celles que l'on trouve

dans les *Stratagèmes des Royaumes combattants* (*Zhanguo ce* 戰國策), que son intérêt est des plus minces et qu'elle souffre dans sa composition d'une certaine grossièreté. Pour Shen Yiguan 沈一貫 (1531-1615) ce texte sans intérêt ne peut être de Zhuangzi et ne mérite pas d'être étudié, cf. Shen Yiguan, *Zhuangzi tong* 莊子通 (Exploration du Zhuangzi), Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 1995. Ma Su 馬驩 (1621-1673) dénonce lui aussi la proximité de ce texte avec ceux du *Zhanguo ce* et l'exclut du *Zhuangzi*, cf. Ma Su, *Zhuangzi zhi xue* 莊子之學 (Études sur le Zhuangzi), Taibei : Taibei xian banqiao zhen : Yi wen yin shu guan, 1972. Le taoïste des Song, Zhe Boxiu 褚伯秀, auteur du *Nanhua zhenjing yihai zuanwei* 南華真經義海纂微 (Le « Classique (de l'homme) authentique du sud » : commentaires compilés), Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 1989, qui rassemble tous les grands commentaires antérieurs, range ce chapitre parmi les nombreux discours des sophistes-stratèges de l'époque des Royaumes combattants. Qian Mu 錢穆 (1895-1990) rappelle que Zhuangzi préférait comme la tortue librement « traîner sa queue dans la boue » et se tenir éloigné de la cour de peur d'avoir à se mettre en péril : on ne saurait donner crédit à cette histoire d'épées supposant un certain esprit de sacrifice de la part de Zhuangzi, cf. Qian Mu, *Zhuangzi zuanjian* 莊子纂箋 (Le Zhuangzi annoté), Taibei : Dongda tushu, rééd. 2006, p. 258. Zhi An 止庵 expédie ce chapitre d'un trait dans son édition commentée du *Zhuangzi*, Zhi An, *Chuxia du Zhuang* 樗下讀莊 (En lisant le Zhuangzi au pied de l'ailante), Beijing : Dongfang 東方, 1999, p. 351. Luo Genze tient ce texte pour une contrefaçon grossière du *Zhuangzi*, voir Luo Genze, *Zhuzi kaosuo* 諸子考索 (Examen critique des penseurs de l'antiquité), Beijing : Renmin chubanshe, 1958. Depuis les Song, les quatre chapitres « Rois qui abdiquent » (« Rang wang » 讓王), « Le vieux pêcheur (« Yu fu » 魚父), « Le brigand Zhi » (« Dao Zhi » 盜跖) et « Persuasion par les épées » sont tenus pour des contrefaçons. Il y aurait beaucoup à dire sur le parti pris très idéologique du rejet de ces chapitres, qui comptent certains des textes les plus radicaux du *Zhuangzi* contre le pouvoir et l'ordre moral des *Ru* 儒. Notons enfin qu'au sein de cette suspicieuse tétralogie, le chapitre « Shuo jian », selon le professeur Zhang Chengqiu 張成秋, est le seul dont on ne puisse repérer de liens véritables avec le *Zhuangzi* alors que les trois autres ne sauraient être rejetés en bloc et sont manifestement de la main de disciples et d'émules de Zhuangzi ou de Yang Zhu, voir Zhang Chengqiu, *Zhuangzi pian mukao* 莊子篇目考 (Examen synoptique des chapitres du Zhuangzi), Taibei : Taiwan Zhonghua shuju, 1971. Dans ses *Nouvelles enquêtes sur le Zhuangzi*, Zhang Hengshou 張恆壽 examine le contenu et le style de ces trois chapitres, mais estime qu'il ne vaut pas la peine de consacrer plus d'une ligne au très verbeux « Discours sur les épées », inséré par erreur dans le *Zhuangzi* en raison d'une confusion sur le personnage principal de l'histoire avec un conseiller du roi Xiang de Chu 楚襄王, Zhuang Xin 莊辛, voir Zhang Hengshou, *Zhuangzi xintan* 莊子新探, Wuhan : Hubei renmin chubanshe, 1983, p. 287. Rappelons que Zhuang Xin apparaît dans le *Zhanguo ce*, voir *Zhanguo ce*, Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 1998, Livre 17, « Chu 楚 », section 4, p. 555. Il avertit son souverain des dangers que font courir

qui se voit ainsi rejeté en bloc, de la première ligne à la dernière, et ce par toute la tradition.

Et pourtant, s'il n'est pas du pinceau de son héros éponyme, ce chapitre du *Zhuangzi* a certainement le mieux intégré l'une des leçons les plus profondes des chapitres internes, les ressources agissantes de l'imagination, tout en reprenant un schéma narratif et des effets dramaturgiques récurrents dans les histoires dialoguées parmi les plus marquantes de l'œuvre : un homme agit en profondeur sur son interlocuteur, et cela à son insu, jusqu'à opérer des conséquences radicales en lui ⁷.

Le chapitre exploite pleinement pour ce faire la connaissance de certains mécanismes psychologiques en prenant pour héros de cette nouvelle Zhuangzi lui-même : hommage d'autant plus appuyé que ce dernier conjugue dans sa remarquable parade les talents du sophiste et du bretteur avec une verve savoureuse. Maître Zhuang semble dans ce chapitre relayer la mission que Yan Hui s'était donnée en allant persuader un roi de cesser de semer la mort dans son royaume. Si l'on recense toutes les périlleuses missions narrées dans l'ouvrage homonyme, il s'avère qu'il est le seul personnage à se risquer dans la fosse aux lions. Pour autant, cet intrigant Zhuangzi n'est guère animé par l'humanisme interventionniste des confucéens, comme cette histoire nous le montrera dans son dialogue implicite avec un épisode du *Mencius*. Zhuangzi mobilise au contraire dans sa périlleuse entreprise, marquée par un aventurisme transgressant les injonctions

au royaume les quatre seigneurs que ce dernier favorise indûment. Zhuang illustre la situation de son roi en grand péril à son insu par la description de divers animaux qui se font abattre ou piéger sans l'avoir anticipé. Le discours de Zhuang, qui frappe le roi de terreur, conscient d'avoir été trahi par ses favoris, lui vaut d'être apanagé et adoubé prince de Yangling à la fin de l'histoire. La rhétorique de Zhuang Xin, inspirée au demeurant des fables animalières du *Zhuangzi*, mais qui fait fond également sur un stock de procédés, de formules et d'historiettes bien rodées des rhéteurs de l'époque, apparaît très verbeuse et stéréotypée. Aucun élément probant ne justifie d'apparenter le Zhuangzi bretteur à Zhuang Xin. Ce n'est qu'une tentative de plus pour dissocier Zhuangzi de tout lien avec ce chapitre. Manifestement, l'étude de « Shuo jian » pour sa valeur intrinsèque ne peut que prendre dans ce contexte la forme d'un effort de réhabilitation pour le moins hasardeux.

⁷ Jean-François Billeter a le premier attiré mon attention sur ce type de rencontres, qu'il a commentées et interprétées avec une finesse remarquable. Voir Billeter Jean-François, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris : Allia, 2002 ; ainsi que Billeter Jean-François, *Études sur Tchouang-tseu*, Paris : Allia, 2004. Le premier chapitre reprend un article fondateur à ce sujet (« Sept dialogues »).

récurrentes dans l'œuvre à se protéger et se tenir éloigné du monde de la politique, des ressources de sagacité et d'inventivité peu communes.

La trame du drame

Zhuangzi est appelé à la cour de Zhao par le prince-héritier qui l'objurgue de mettre un terme à la funeste et insatiable passion de son père pour les tournois d'épées, car tous les preux du royaume sont décimés et la révolte gronde parmi les seigneurs. Zhuangzi apprend que le roi ne se plaît que dans la compagnie de bretteurs agressifs, arrogants et exècre les lettrés de son genre : aussi s'accoutre-t-il à leur guise pour rencontrer le roi, et s'emploie-t-il à passer pour un preux invincible. Enchanté de trouver dans ce nouveau venu l'occasion de mettre à l'épreuve ses champions, le roi fait préparer un tournoi. Le jour venu, à l'instant d'engager le combat, Maître Zhuang demande à pouvoir présenter au roi les trois épées parmi lesquelles ce dernier désignera l'arme de son choix. Sur le mode d'une fantasmagorie poétique, la description de ces épées, de leur pouvoir, de leur rayon d'action, enchante puis méduse, enfin terrasse le monarque. Au terme du morceau de bravoure rhétorique de Zhuangzi, le roi ne peut plus parler et à peine respirer. Il se cloître dans son palais, considérant désormais ses joutes de gladiateurs honteuses et indignes de son rang.

Comment comprendre le succès oratoire du lettré travesti ? Quel sens donner à cet ébranlement ? Comment Zhuangzi a-t-il organisé son intervention ? Comment est-il parvenu à déjouer la résistance au changement ? Que lui fait-il vivre intérieurement ? Par quels états Zhuangzi le fait-il passer ? Qu'a-t-il restauré ou annihilé en lui ? Et dans quelle mesure prendre cette fable au sérieux ? Il est temps de découvrir le texte et d'ouvrir le troublant éventail de ses images aérantes.

Persuasion par les épées

Jadis, dans le royaume de Zhao, le souverain Wen⁸ s'était pris de passion pour les combats d'épées. Bretteurs et spadassins se pressaient aux portes du palais, et plus de trois mille hommes étaient entretenus à sa cour.

⁸ Sima Biao 司馬彪 indique que le roi Wen est le roi Huiwen 惠文, l'un des fils cadets du roi Wu Ling 武靈王. Zhang Zai 張載 dans sa glose à la *Rhapsodie de la capitale*

De jour comme de nuit, le roi les faisait se battre en duel. Les morts et les meurtris dépassaient chaque année la centaine. Le roi se délectait de ce spectacle sans jamais se lasser. Au bout de trois ans, le pays se retrouva fort affaibli, et les seigneurs feudataires se mirent à comploter. Le prince héritier, qui avait nom Kui le Morfondu ⁹, déplorant ce malheur, sonda son entourage :

des Wei (*Weidu fu* 魏都賦) affirme que le roi Huiwen de Zhao était passionné d'épées, tout comme les « Biographies des lettrés éminents » (*Gaoshi zhuan* 高士傳, 464) du *Taiping Yulan* 太平御覽. Cheng Xuanying 成玄英 reprend cette idée dans son commentaire. En réalité ce personnage du *Zhuangzi* tel qu'il apparaît dans cette histoire n'a pas grand chose à voir avec ce que l'on sait du roi Huiwen de Zhao, qui régna de -299 à -266, bien que ce dernier fût strictement contemporain de Zhuangzi (et non antérieur de 350 ans à Zhuangzi comme l'affirme Sima Biao 司馬彪 de façon erronée). Loin de faire dépérir son royaume par ses plaisirs privés, le roi Huiwen fut un souverain puissant et son règne correspond à l'apogée de la puissance de Zhao. S'il fit tuer son frère, seigneur de Anyang 安陽, qui s'était rebellé contre lui, puis affama à mort son propre père qui avait donné refuge au frère félon, il tira parti des importantes réformes militaires mises en œuvre par son père et s'imposa comme l'un des souverains les plus puissants de son temps. Il infligea de sérieuses défaites aux États de Wei, Qin et Qi, et se retrouva à la tête d'une confédération de six royaumes. Grâce à ses vaillants généraux et ministres tels que Lian Po 廉頗, Zhao She 趙奢 ou Lin Xiangru 藺相如 il s'agrandit en annexant des territoires de Wei et Qi, et fit rempart à l'Ouest contre Qin. Le roi Wen ou Huiwen (dans certaines éditions du *Zhuangzi* Hui 惠 remplace Wen 文) me semble devoir être replacé dans le contexte propre du *Zhuangzi* : il est une construction en miroir du Prince Wenhui 文惠 qui dans l'histoire du boucher Ding au chapitre 3 se voit éclairé sur le soin nourricier du principe vital, illustré par l'art de manier le couteau. Au dépeçage dansant du bœuf fait pendant la sordide boucherie des bretteurs qui s'étripent, au divin couteau glissant avec grâce parmi les interstices de la carcasse sans jamais entamer les parties pleines répond l'épée du plébéien qui « fauche les cours et les têtes, entaille les poumons et taillade les entrailles ». Enfin à l'enchantement de Wenhui réjouit de saisir l'art d'exalter sa vitalité fait écho l'anxieux accablement de Huiwen qui sème la mort dans son royaume.

⁹ Kui 惲 est un nom propre attesté dans l'antiquité chinoise mais Yu Yue 俞樾 fait observer que le fils du roi Wen de Zhao qui lui succéda au trône en -266 était Xiaocheng (Xiaocheng wang 趙孝成王) et avait pour prénom Dan 丹. Il se demande si Kui ne serait pas un fils du roi Wen qui en dépit de sa position de prince héritier n'aurait pas accédé au trône. Il me semble préférable de suivre la leçon de Cheng Guying qui considère que dans le cadre d'une fable, point n'est besoin d'homologuer l'authenticité de tous les personnages. Comme on sait par ailleurs que le fils du roi Huiwen 惠文 de Zhao 趙 ne portait pas ce nom, que ce caractère signifie aussi « triste » ou « éploré », et qu'en outre il précède le verbe se lamenter (*huan* 患), tout porte à croire que l'auteur

« Qui pourra persuader le roi de mettre fin à ces tournois recevra mille pièces d'or ! » Zhuangzi, assura-t-on, était à la hauteur.

Le prince héritier dépêcha donc un émissaire auprès du maître pour lui faire présent des mille pièces d'or. Zhuangzi les refusa, mais repartit avec l'envoyé pour rencontrer le prince, à qui il demanda :

« Quelles peuvent bien être vos instructions, prince, pour m'offrir tout cet or ? »

« On m'a dit que vous étiez quelqu'un de sage et d'éclairé. Aussi vous ai-je fait porter cet or afin de pourvoir à votre suite, mais puisque vous l'avez décliné, je n'ose en dire plus. »

« J'ai cru comprendre que vous souhaitiez recourir à mes services dans votre désir de mettre fin à la passion du roi. Or, voyez-vous, si je viens à contrarier le roi en essayant de le persuader, j'aurai failli à ma mission, et à coup sûr je serai mis à mort. Si tel est le cas, à quoi bon tout cet or ? Et si dans le cas contraire, je parviens à persuader le roi et vous donne ainsi satisfaction, croyez-vous que le royaume de Zhao sera en mesure de me refuser quoi que ce soit ? »

« J'en conviens, dit le prince, mais sachez que notre roi ne consent à voir que des bretteurs. »

« Fort bien ! Il se trouve que je suis moi-même une fine lame. »

« Assurément, mais les gens que fréquente notre roi ont la tignasse en pétard, une barbe hirsute, le bonnet rabattu sur le front, d'où pendent de grossières ficelles. Ils sont accoutrés de tuniques écourtées par-derrière, lancent des regards courroucés et arrivent à peine à articuler trois mots de suite. Voilà le genre d'hommes qui réjouit sa majesté ! Or si vous deviez vous rendre à l'audience dans cette robe de

se sert du nom propre comme emblème du personnage. Les auteurs du *Zhuangzi* jouent de manière constante avec ironie et malice sur les noms des personnages pour renforcer ou contredire l'impression qu'ils produisent. Ainsi, parmi d'innombrables exemples, de l'amputé du chapitre 5, « Grâce du pied en extension » ou, de façon plus ambiguë, « Beauté du forçat/disciple vigilant » (Shen Tujia 申徒嘉). Ainsi encore des noms des quatre maîtres dans le chapitre 6, comme j'ai tenté de le montrer dans *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu* ou encore de la chamane à peau de bébé Nü Yu dans le même chapitre, cf. Graziani Romain, *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu*, Gallimard : Paris, 2006, p. 184, n. 1 et p. 231, n. 1. Les exemples sont nombreux et mériteraient une étude précise pour mettre en lumière cette veine malicieuse dans maints épisodes du livre.

lettré que vous portez à présent, je vous garantis le plus complet fiasco ! »

« En ce cas, faites-moi préparer, je vous prie, un habit de bretteur. »

Trois jours plus tard, le costume était prêt. Déguisé en bretteur, Zhuangzi fut à nouveau reçu par le prince, qui le conduisit à l'audience avec le roi. Ce dernier les attendait, l'épée dégainée en main. Zhuangzi franchit alors les portes de la grande salle du palais sans se presser, et se planta devant le roi sans un salut.

« De quel art vous prévalez-vous, lui lança le roi, pour vous faire ainsi introduire par mon fils le prince ? »

« J'ai entendu dire, répondit Zhuangzi, que sa majesté goûtait fort les combats à l'épée. Aussi ai-je sollicité une audience pour présenter mes armes. »

« Alors dites-moi comment vous vous y prenez, avec votre épée, pour contenir l'adversaire et vous imposer. »

« Avec mon épée, j'étends un homme tous les dix pas, et marche ainsi plus de mille lieues sans m'interrompre. »

Le roi fut enchanté de cette réponse: « Vous n'avez donc aucun rival au monde ! »

« Quand je croise le fer, je me montre à l'adversaire absent et vide, et l'incite par des ouvertures favorables ; je tire le dernier mais touche le premier. Souffrez de me mettre à l'épreuve ! »

« Pour l'heure retirez-vous, sieur Zhuang. Regagnez vos quartiers et attendez mon ordre. Une fois le tournoi prêt, je vous ferai mander. »

Sept jours durant, le roi testa ses bretteurs. Plus de soixante d'entre eux restèrent sur le carreau. Le roi en sélectionna une poignée, qui eut l'ordre d'attendre, épée en main, à l'extérieur de la grande salle. C'est alors que Zhuangzi fut appelé. Le roi lui demanda :

« À vous à présent de croiser le fer avec mes champions ! »

« Ah ! il y a longtemps, ma foi, que je guette ce jour ! », répondit Zhuangzi.

« Et quelle arme choisirez-vous, sieur Zhuang, l'épée longue ou l'épée courte ? »

« Peu importe, l'une ou l'autre fera l'affaire. J'ai en ma possession trois épées ; sa majesté n'aura qu'à m'indiquer celle qu'il veut em-

ployer. Mais permettez-moi, peut-être, d'en dire un mot avant de m'en servir. »

« Dites-moi, je vous prie, quelles sont ces épées. »

« Il y a l'épée du fils du Ciel ¹⁰ ; l'épée du seigneur feudataire, et puis l'épée de l'homme de la plèbe. »

« À quoi ressemble l'épée du Fils du Ciel ? »

« L'épée du fils du Ciel a pour pointe les fortifications de la vallée de Yan à l'extrême Nord.

Elle a pour tranchant le Mont Suprême du Royaume de l'Est.

Son dos est formé par le Qin et le Wei ¹¹

Sa garde, ce sont les royaumes de Zhou et Song.

Han et Wei lui servent de poignée.

Elle est enveloppée par les peuplades barbares aux pourtours de l'Empire,

Elle s'enchâsse dans les quatre saisons

Elle est ceinte par le golfe de Bei-Hai

Les monts Zhang la ceinturent.

Elle se règle sur le cycle des Cinq éléments ¹²,

¹⁰ *Tianzi* 天子 est l'appellation traditionnelle du souverain suprême, maître des hommes et sujet du Ciel uniquement. À l'époque impériale, le Fils du Ciel désignera en toute logique l'empereur. Signalons que d'autres textes du *Zhuangzi*, notamment le dialogue mentionné plus haut entre Confucius et Yan Hui au chapitre 4, s'ingénient à vider cette expression de son sens politico-religieux pour faire de tout homme un « fils du Ciel ».

¹¹ Substitution du caractère 衛 à Wei 魏 en suivant la leçon de Wang Shumin 王叔岷, voir Wang Shumin 王叔岷 (comp.), *Zhuangzi jiaoquan* 莊子校詮 (Révisions et commentaires sur le *Zhuangzi*), Taibei : Zhong-yang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo zhuankan, 1988. L'autre caractère homophone (魏 wei) désigne un État qui résulte du démembrement de Jin, mentionné par *Zhuangzi* dans la même phrase. L'incohérence est de taille, comme si l'on disait aujourd'hui d'une arme qu'elle pourrait détruire à la fois la Tchécoslovaquie et la Slovaquie. Méprise historique de l'auteur, bévue du copiste ? L'essentiel est de saisir ici que l'ensemble des royaumes résultant de la fragmentation de l'empire des Zhou dessine la géographie idéale de l'hégémonie absolue tenue à la pointe de cette épée.

¹² L'eau, le feu, la terre, le métal et le bois, qui sont moins les éléments constitutifs du monde physique que des forces ou des agents dont la vertu régente le cycle du temps et préside à l'ordonnance du cosmos. L'association dans ce passage des cinq éléments au yin et au yang, typique du discours cosmologique qui se met en place vers la fin III^e

Persuasion à la pointe de l'épée

Les foudres et les faveurs de la loi la dirigent
Elle opère selon les rythmes du Yin et du Yang,
Elle se tient en réserve, le printemps et l'été,
Mais déploie son action l'automne et l'hiver ¹³.

Muni de cette épée, lancez une attaque directe ¹⁴,
Et nul rival ne peut faire front.
Rien en surplomb quand elle se dresse,
Rien à ses pieds quand elle s'abaisse,
Rien aux abords quand elle tournoie !

Là haut elle tranche les nuages dérivant dans l'éther,
Ici bas, elle rompt jusqu'au tréfonds la terre.

Il suffit qu'elle soit brandie,
Pour qu'entre les seigneurs l'ordre soit rétabli
Et que le monde entier s'incline en soumission :
Telle est l'épée du Fils du Ciel ! »

Le Roi était dans le plus grand égarement. « Qu'en est-il de l'épée du seigneur feudataire ? » demanda-t-il désespéré.

« L'épée du seigneur feudataire ?
Elle a pour pointe des hommes vaillants et avisés
Pour tranchant des hommes intègres et purs,
Pour dos des parangons de valeur et vertu,
Pour garde des preux loyaux et sages,
Pour poignée des héros et des braves.

Muni de cette épée, lancez une attaque directe,

siècle avant notre ère suggère une datation relativement tardive de ce texte par rapport aux autres chapitres du *Zhuangzi*.

¹³ Saisons où le temps se fait « rigoureux », traditionnellement réservées aux châtiements et exécutions capitales selon les règlements rituels consignés dans les divers codes de l'époque. Les exécutions capitales sont en revanche interdites pendant les saisons de croissance et de pousse, pour ne pas aller contre le cycle saisonnier de la vie.

¹⁴ Action offensive directe, portée dans la même ligne, en un seul temps. On parle aussi de « coup droit ».

Et nul rival ne peut faire front.
Rien en surplomb quand elle se dresse,
Rien à ses pieds quand elle s'abaisse,
Rien aux abords quand elle tournoie !

Elle se modèle là haut sur la sphère du Ciel
S'inscrit dans le sillage des astres éclatants,
Elle se conforme en bas au carré de la Terre
En épousant ainsi la ronde des saisons,
Et dans l'espace médian elle concerte les cœurs
Pour répandre la paix sur les Quatre Orient.

Cette épée-là, il suffit de la brandir,
Pour qu'elle ébranle tout comme un coup de tonnerre,
Si bien que dans l'empire entier,
Il ne se trouve un homme qui ne fasse allégeance
Et ne se plie aux ordres de son souverain :
Telle est l'épée du seigneur feudataire ! »

Le roi demanda alors :

« Et qu'en est-il, alors, de l'épée de l'homme de la plèbe ? »

« L'épée de l'homme de la plèbe ? Ceux qui s'en servent ont la tignasse en pétard, une barbe hirsute, le bonnet rabattu sur le front, d'où pendent de grossières ficelles. Ils sont accoutrés de tuniques écourtées par-derrière, lancent des regards courroucés, arrivent à peine à articuler trois mots de suite ¹⁵, et se battent entre eux pour divertir les autres.

Quand cette épée se dresse, elle fauche les cous et les têtes
Quand elle s'abaisse, elle entaille les poumons et taillade les entrailles.

Les hommes faits pour cette épée ne diffèrent en rien de coqs de combat. Leur vie ne tient qu'à un fil, tandis qu'elle n'est d'aucun profit aux affaires du royaume.

¹⁵ L'expression « qui parle avec grande difficulté » (*yu nan* 語難) peut également signifier que ces bretteurs se lancent des paroles agressives et provocantes sous le coup de la colère, qu'ils s'insultent les uns les autres.

Or vous, puissant Roi, jouissez du rang de Fils de Ciel mais vous vous entichez de l'épée du plébéien, n'est-ce pas là, pardonnez mon audace, manquer singulièrement de grandeur ? »

Le roi et Zhuangzi à sa suite remontèrent la salle d'apparat, où le Grand Intendant fit présenter le repas. Mais le roi déambulait de long en large sans pouvoir s'arrêter.

Zhuangzi lui dit alors : « Que votre majesté s'asseye en paix et reprenne son souffle : cette histoire d'épées est terminée à présent ! »

Mais à la suite de cette audience, le roi se retrancha dans ses appartements trois mois durant. Quant à ses bretteurs, ils se donnèrent, jusqu'au dernier, la mort dans leurs quartiers.

Quoique le début de cette histoire inventée de toutes pièces nous plonge dans la sombre réalité politique des Royaumes combattants dominée par la violence, on ne peut s'empêcher de la lire sur un registre tragico-comique. Le roi apparaît comme une sorte de Néron maussade et haineux, qui s'encanaille avec des bretteurs de la plus vile engeance. L'auteur croque ces bretteurs du roi avec un sens de la parodie qui rend leur portrait des plus savoureux. Avec une verve enjouée, il raille la dégaine de ces « petite frappes » de l'époque, se donnant des airs de durs, accoutrés de leur rapière et d'un bonnet en loques vissé sur la tête. Ils sont la racaille du royaume, des brutes ébouriffées qui éructent des borborygmes en roulant des yeux pleins de colère.

Il n'est pas jusqu'au personnage secondaire du prince-héritier Kui le Morfondu qui n'offre une apparence pathétique et dérisoire. Incapable d'avoir barre sur son père, il est en butte à l'hostilité des seigneurs feudataires, et ne trouve aucun remède positif au désordre de son père sinon d'offrir son or à qui voudra lui venir en aide. Non seulement la somme qu'il présente à Zhuangzi est déclinée, mais ce dernier joue de son talent de rhéteur pour prendre l'ascendant (le prince qui emprunte la pose de celui qui n'ose s'ouvrir de ses projets ne peut pas même susciter la curiosité de Zhuangzi, qui sait déjà tout de l'affaire). Son ton assuré, ses réparties pleines de finesse sont une préfiguration des pouvoirs de la parole sur lesquels il s'appuiera dans son audience avec le roi. Mais à ce point de l'histoire il ne diffère guère d'un rhéteur habile, dans la tradition des discours consignés dans les *Stratagèmes des Royaumes combattants*.

La première audience avec le roi prolonge un instant cette atmosphère de farce. La guise fallacieuse du lettré, l'air bravache qu'il affiche, l'assurance inquiétante dont il fait montre, ont de quoi divertir le lecteur, qui ne peut manquer pourtant de s'interroger sur les risques que court ainsi Zhuangzi. Ce dernier approche le roi d'un pas désinvolte, et se poste devant lui sans même se fendre d'un salut. La conduite irrévérencieuse de Zhuangzi défie on s'en doute toutes les prescriptions rituelles réglant le pas et l'allure d'un sujet approchant son seigneur. Confucius, dont la contenance et les manières exemplaires font l'objet de notations détaillées au livre X des *Entretiens*, presse le pas et « s'avance avec une célérité ailée » en présence du duc (X. 4). En X. 5, « quand il franchit la porte du duc, il se faufile par la grande porte comme s'il n'avait pas la place de passer » et « Quand il passait devant le trône, sa mine devenait grave il pressait le pas, la parole semblait lui manquer ». Cette logique de provocation ne se borne pas à la transgression du code corporel de l'éthique rituelle, puisque Zhuangzi appelle avec une ardeur quasi suicidaire le choc des armes : « Souffrez de me mettre à l'épreuve ! » puis, le jour dit du combat, « Ah ! il y a longtemps, ma foi, que je guette ce jour ! ». Le lecteur¹⁶ ne peut manquer d'être intrigué par cette folle présomption. Tout concourt à nous faire croire jusqu'au dernier moment que Zhuangzi va bel et bien affronter les champions du roi. Il me semble que c'est la première fois dans la littérature chinoise qu'est délibérément créée une impression de suspense, ce type d'impression si propre au roman et si étranger au corpus de la littérature ancienne, qu'elle appartienne ou non à la littérature confucéenne.

Contre toute attente, le faux bretteur réussit à mettre le roi de belle humeur par l'étalage de ses talents fictifs. Le roi demande à Zhuangzi « Dites-moi comment vous vous y prenez, avec votre épée, pour contenir l'adversaire et vous imposer », sans se douter qu'il sera la victime de la réponse attendue, puisque le lettré en habits de combat parviendra à le terrasser moralement par la seule force de l'évocation qu'il fera de ses trois épées.

¹⁶ Ou l'auditeur. On aimerait à penser que ce texte eût été récité tant le morceau de bravoure de Zhuangzi au milieu de l'histoire prendrait plus de relief dans le jeu d'une voix, dans son timbre, ses variations de volume, ses pauses, ses exclamations. Il est certain que, dans la perspective d'une intervention thérapeutique, la dimension écrite aplatit tout.

La rêverie exaltante sur l'arme absolue

À la vision magnifiée de l'épée du Fils du Ciel, correspond un affranchissement du discours prétendument réaliste. Zhuangzi ouvre progressivement pour son auditeur médusé un espace intérieur et lui insuffle la force d'y agir, avant de le contraindre à une douloureuse redescente. L'épée du Fils du Ciel, clivant les nuages et tenant à sa pointe la ronde des saisons, semble remettre en marche le psychisme bloqué de ce monarque névrotique. Elle apparaît comme le pivot martial de la régulation cosmique, vecteur du pouvoir absolu sur tous les peuples. La déclamation retentissante de Zhuangzi est en réalité un discours sur le Tao à la mode légiste. Au terme Tao ou Voie il substitue cette image de l'arme absolue pour parler au roi son langage. L'épée est l'arme absolue de l'hégémonie, elle est l'incarnation martiale du Tao, de la Loi de l'univers. Elle embrasse tout l'empire, soumet tous les cœurs, suit le cours des astres, se conforme aux modèles du Ciel et de la Terre, observe les lois du yin et du yang. L'auteur reprend ici la terminologie des textes de la tradition Huang-Lao, synthèse des idées légistes et des courants naturalistes au III^e siècle, qui articulent une vision politique du cosmos à celle d'une communauté ordonnée, en modelant l'hégémonie absolue sur les lois régissant le cours des choses. La mention des punitions et des récompenses (*xingde* 刑德) renforce l'accent légiste de cet instrument absolu de l'hégémon, de cette épée cosmique imposant l'ordre sur toute la terre comme en chaque cœur. Cette doctrine mise en image exalte ici le désir de puissance du roi. Elle donne une image sublimée de la domination qui éveille toute l'attention du souverain.

Le type d'intervention que Zhuangzi pratique sur le roi afin de le remettre sur la bonne pente pourrait être définie comme une « rêverie poétique dirigée ». Elle met en jeu une technique de parole habile, qui tient celui qui écoute en haleine, et lui fait vivre à tout moment ce qu'il imagine. Zhuangzi produit dans le roi un rêve éveillé par lequel ce dernier parvient à utiliser ses propres forces oniriques pour surmonter les éléments névrotiques qui le gouvernent. En ce sens, c'est aussi bien une forme de « déblocage » que Zhuangzi pratique sous cape.

La parole de Zhuangzi s'adresse, on le voit, non pas à la raison du roi mais à sa faculté d'imaginer. Elle propage sa vigueur aérienne dans son psychisme et y restaure une force d'essor, y imprime un élan vertical qui l'arrache à son désir de voir s'étriper ses belluaires. Pour ce faire, Zhuangzi se fonde sur la volonté de puissance du roi, l'enivre du délire d'une puissance absolue avec l'impact et la dimension cosmique de cette épée, lui

restituant ainsi la faculté de s'arracher à l'étroitesse de sa petite société de ferrailleurs. L'épée est un vecteur cosmique de l'imagination aérienne. Elle fait croître dans le roi captivé une impression d'élévation, d'ampleur, en dirigeant l'attention vers une puissance agissante, en lui faisant vivre les valeurs de l'espace ascendant. L'imagination du roi se voit concrètement dynamisée par les images de l'épée en mouvement, décrite dans son anatomie (garde, dos, tranchant, lame) et dans son déploiement (s'élevant, s'enveloppant, tournant et tranchant)¹⁷. L'évocation de l'épée céleste n'est pas tant la description raisonnée d'un objet statique offert au regard qu'un poème d'énergie, une « épopée de la main armée » pour paraphraser Bachelard. L'épée du Fils du Ciel – comme la seconde épée à cet égard – à la différence d'un objet immobile évoqué sous différents aspects perceptifs, est la synthèse de gestes énergiques, le vecteur d'un dynamisme combatif qui suscite des rêveries spécifiques poussant à l'action, en faisant fond sur l'imagination immédiate des impulsions les plus élémentaires. Nous voyons ainsi monter au niveau cosmique les impressions intimes du dueliste dans un espace dynamisé qui tonifie et grandit le rêveur.

À ce monde inventé répond un sujet nouveau. En donnant foi à ces images, en acceptant les impulsions qu'elles lui transmettent, le roi semble investi d'une destinée cosmique et rompt brutalement avec sa nature de souverain sanguinaire. Le coup de force de cette intervention consiste dès lors pour Zhuangzi à transformer chez son interlocuteur cette énergie onirique en énergie morale. Les images suscitées de grandeur, d'élévation et d'ordre total revêtent au fur et à mesure un caractère normatif, la coïncidence des valeurs vitales et morales se révélant avec évidence dans les attributs attachés à la seconde épée, celle du seigneur feudataire. Zhuangzi opère ainsi dans l'âme du monarque une sublimation, qui éclaire son vouloir d'une lumière neuve. Le dégoût des joutes, l'anxiété qui s'empare du roi dans l'épilogue de cette histoire sont le contrecoup de sa métamorphose.

¹⁷ Dans sa *Poétique de la rêverie*, Gaston Bachelard met en œuvre une analyse phénoménologique des bienfaits des images cosmiques sur le psychisme, cf. Bachelard Gaston, *La Poétique de la rêverie*, Paris : Presses universitaires de France, 1961. Il décrit avec une sensibilité rare chez un philosophe les vertus amplifiantes des images premières, avatars des archétypes décrits par C. G. Jung, et certains développements sur les transformations intérieures produites par le dynamisme de ces images offrent de riches résonances avec l'effet du discours de Zhuangzi sur l'esprit du roi.

L'épée du seigneur et la puissance moralisée

La seconde épée se situe un degré au dessous. Autant l'épée du Fils du Ciel imposait à tous sa puissance cosmique, autant celle du seigneur, en mobilisant des hommes bons, vaillants, sages, instruits et intrépides, évolue dans un milieu nettement plus moral. Cette fois, l'épée ne se meut pas de son propre chef en se réglant sur l'éclat des astres ou en observant les cycles de croissance et d'involution de la vie ; elle n'est plus régie de façon impersonnelle par les lois du cosmos, mais tenue par des hommes de la trempe la plus noble, les chevaliers gardiens de l'ordre moral, qui offrent l'image inversée des petites brutes que fréquente le roi. L'épée du seigneur feudataire n'en est pas moins l'expression d'une puissance hautement désirable. Le roi est captivé et confondu par la description de Zhuangzi, comme s'il ne pouvait supporter l'excès de présence de ces paradigmes de la puissance. Son inconscient est touché, il commence à se modifier sous l'effet de ces images qui s'imposent à lui. C'est que le discours de Zhuangzi rend le roi aux forces élémentaires et profondes. Il produit au jour les forces cachées dont il rêve, rêve qui restait condamné à prendre une forme toujours dégradée dans le commerce mortel des armes à sa cour. Zhuangzi travaille sur le roi comme travaillent les valeurs ascendantes de la vie spirituelle : en faisant grandir, en élevant, en *espaçant*. Les images sont des opérateurs d'élévation, et la chute de la première à la troisième épée fait sentir au roi son insoutenable pesanteur actuelle.

Et le roi tomba des nues : de la séduction à la réduction

Les trois discours successifs sur les épées modulent à des hauteurs variées une même séquence de phrases (anatomie métaphorique de l'épée, giration suivie des modes ascendants et descendants, rayon d'action de l'arme, etc.) Pour prolonger la métaphore musicale, on pourrait y voir une modulation à la tierce mineure : cette litanie hypnotique fait passer en effet, en un crescendo douloureux, de l'évocation saisissante de l'arme absolue dans son ampleur cosmique, à une épée noble quoique restreinte au règne humain – une sorte de décroissance d'être par rapport à l'ascension enchantresse de la première épée –, enfin à une arme tout juste bonne à étripper des ferrailleurs. Après lui avoir fait subir une montée enivrante, un élargisse-

ment propre à le fasciner, Zhuangzi, en introduisant sa troisième épée, offre une image dégradée de la puissance.

Le rhéteur se livre ainsi à un mode d'exposition décroissant sur le plan des valeurs psychiques, puisque les mouvements de l'épée, de la première à la troisième, perdent en rayonnement et s'empêtrent dans l'espace compact et fermé des corps. Aux nues clivées, aux replis de la terre ébranlés par le tranchant de l'épée céleste fait place, dans un effet de réduction sordide, le déchirement des viscères par l'épée du plébéien :

Quand cette épée se dresse, elle fauche les cous et les têtes,
Quand elle s'abaisse, elle entaille les poumons et taillade les entrailles.

En ménageant la redescente vers sa condition présente par la médiation de l'épée du seigneur, Zhuangzi fait preuve d'une science habile des réalités pondérales du psychisme humain. L'épée du plébéien sonne l'heure de la retombée de la rêverie amplifiante dans un univers matériel brutal ; elle est la syncope des forces d'entraînement et d'essor.

Le roi sadique et borné, réfractaire aux injonctions à s'amender, sous le charme conjuratoire de la parole de Zhuangzi est amené à vivre des sentiments nouveaux. Avec la description de l'épée de l'homme de la plèbe, le roi finit par se considérer lui-même avec un dégoût aussi intense que l'état de *transport* induit en lui par l'image de deux premières épées. La succession des trois épées ne représente pas seulement une redescente : sur le plan des valeurs psychiques, elle opère aussi un rétrécissement de l'espace, une sorte de descente en « entonnoir » qui s'accompagne d'un sentiment d'angoisse. En lui resservant habilement la description des bretteurs que lui avait soufflée le prince héritier, Zhuangzi offre au roi un reflet enlaidi de lui-même. Le roi ne peut plus assumer ce qu'il est, il sent s'implanter en lui des valeurs nouvelles dont le retranche la vie qu'il s'est ménagée au grand dam de son entourage. En un tour tout à fait socratique, Zhuangzi fait sentir son erreur au roi non pas en la lui représentant directement (ainsi que l'eût fait Mencius) mais en l'exposant de telle manière que son aspect sordide et absurde le frappe de plein fouet.

Le roi, qui s'apprêtait à désigner l'arme de son choix pour le bretteur Zhuangzi, comprend à présent que ce choix porte en réalité sur le type de souveraineté dont il souhaite s'investir. Les trois épées peuvent se déchif-

frer comme la métaphore de trois projets de souveraineté, et lui indiquent sans ambiguïté leur ordre de grandeur, c'est-à-dire, dans cette logique de spatialisation de la vie morale, leur ordre de valeur. Car ces trois épées ne représentent pas seulement, comme l'indique leur nom, trois types d'hommes : elles sont plus fondamentalement trois façons de déployer sa puissance propre dans le monde. Elles dessinent de par leur anatomie et leur rayon d'action trois sortes de projets et trois styles de vie : la première épée, sorte de pôle ontologique de la réalité, pointe vers un souverain omnipotent incarnant la nécessité universelle. La seconde épée est l'arme de la vaillance et de la valeur, elle s'attache au souverain qui sait s'entourer et défendre un ordre moral parmi les hommes. La dernière épée est l'instrument des combats sanguinaires, elle incarne la force brute du bretteur qui n'a pas pris sur sa vie, et demeure jusqu'au trépas esclave du plaisir d'un autre.

Le final tragi-comique

Le roi pose un regard nouveau sur ce qu'il est, et ne peut en supporter la vue. L'épilogue de cette histoire d'intrigue de cour et de guérison en forme de vengeance laisse en suspens le sort du roi, dont on ignore le devenir au terme de sa crise. A-t-il renoncé définitivement à ses tournois ? S'est-il amendé de son inconduite ? On ne sait au fond si l'issue est heureuse ou tragique. Le roi intimement persuadé de la vilénie de ces joutes provoque, à son insu cette fois, une nouvelle vague de morts. Le rideau tombe sur un bain de sang au palais. Il y a une note de dérision acide dans ce suicide collectif des spadassins, la violence s'exacerbant ainsi du fait même de la trêve des armes. Le roi de Zhao, qui est dans ce court drame l'incarnation du mal dans l'État, se trouve finalement isolé et rompu.

Quant à Zhuangzi, on voudrait savoir s'il a su rançonner le succès de sa mission comme il le laissait entendre ou si, dans la veine d'autres histoires le mettant en scène, il est reparti fier de son refus, pauvre mais souverain vers d'autres horizons.

Un essai d'interprétation

Défense et illustration de la ruse

Loin d'incarner le lettré probe et sincère – ainsi que Yan Hui dans le chapitre 4 comptait apparaître au roi de Wei pour le fléchir avant que Confucius ne l'en dissuade – Zhuangzi conçoit son intervention comme une manipulation psychologique et comme une entreprise de séduction : il n'enjoint pas tant le roi à se réformer qu'il ne provoque en lui à son insu un changement profond en usant d'un procédé astucieux fondé en dernier ressort sur les vertus sublimatoires des images. Ruse et Muses servent son dessein de conserve. Au déguisement de bretteur, aux images hypnotisantes dont il pare son discours, s'adjoint une connaissance sûre du désir profond de son interlocuteur.

Remarquons toutefois que si Zhuangzi se déguise pour s'introduire dans le palais puis s'insinuer dans l'esprit du roi, il se dénude, au cours de l'entretien, par sa seule virtuosité verbale qui révèle un esprit de lettré derrière sa mise trompeuse. À l'instar de l'épée dégainée pour fendre les nuages et rompre les assises de la terre, Zhuangzi se dévêt de sa guise protectrice, afin de dissiper les humeurs sombres et obnubilées du roi, puis ébranler les couches profondes de sa sensibilité. Nous voyons ainsi, par le déguisement de Zhuangzi – qui n'est jamais que la dérisoire doublure de son discours de parade –¹⁸, que la capacité d'atteindre les ressorts intimes d'un homme aussi dépourvu de conscience que le roi de Zhao requiert une certaine dose de dissimulation. Il faut se déguiser soi-même pour mettre à nu autrui.

Peut-on considérer que la manipulation, par opposition à la persuasion morale, est par essence immorale ? Pas si l'on considère qu'il est essentiel, pour la réussite de son entreprise, de créer la surprise. La dissimulation est une attitude conséquente de préservation de l'effet. Encore faut-il savoir pour quelle fin exactement on manipule autrui, pour son propre profit ou pour celui du patient. Nous reviendrons sur ce point. En tout état de cause, la mission de Zhuangzi n'est pas tant de provoquer dans le roi une attitude réflexive propre à sa rédemption que de transformer sa vision du monde en intervenant sur son désir profond. Aussi l'enjeu de cette entrevue n'est-il pas tant de résoudre un problème psychologique qu'à dissoudre les

¹⁸ La tenue de combat qu'il se fabrique pour dissimuler son personnage de lettré fait écho aux figures rhétoriques des épées qui nimrent son discours du prestige des armes.

effets mortels de ce problème sur autrui, en obtenant un changement d'attitude immédiat et durable.

La réflexion sur les moyens choisis pour intervenir sur une personne donnée est orientée par la considération préalable de ce sur quoi exactement, dans cette personne, il convient d'intervenir. Là réside à mon sens ce qui confère à ce chapitre une portée proprement philosophique. Zhuangzi (tant comme penseur dont s'inspire l'auteur anonyme de cette histoire que comme le héros de cette dernière), nous fait comprendre que l'on ne saurait exercer une action profonde sur autrui que si l'on se concentre sur la nature du désir de celui à qui l'on s'adresse, par opposition à des règles morales à lui inculquer tant bien que mal. Certes, tout le monde sait que des préceptes moraux présentés de façon sèche et nue sont durs à avaler, et qu'ils réclament le précieux excipient d'histoires, savoureuses ou frappantes, pour mieux persuader. Les sermons n'exaltent le plus souvent que celui qui les prononce. Il faut pouvoir distraire, intriguer, enchanteur, captiver, et guère n'est besoin d'une formation de thérapeute pour saisir cette donnée universelle de la psychologie humaine. Mais il se passe ici, dans ce dialogue, quelque chose de plus singulier, qui le distingue à mon sens du florilège de discours débités par les sophistes dans leurs pérégrinations de cour en cour telles qu'elles sont colligées dans les *Stratagèmes des Royaumes combattants*. Ce qui rend ce texte si particulier, c'est qu'il nous découvre les ressources fabuleuses, au sens littéral, qui s'offrent à celui qui se propose d'intervenir sur le comportement d'autrui, une fois qu'il a percé la nature du désir profond de son patient (patient parfois à son insu), et qu'il le lui révèle, de façon subliminale, au moyen d'images ébranlant ses forces vitales. Le sentiment de honte et d'humiliation, sur lequel jouent aussi bien en l'occurrence les lettrés confucéens dans leurs sermons, et que le roi de Zhao est amené à ressentir à la fin du discours de Zhuangzi, ne peut avoir un tel impact qu'en regard des sommets que ce dernier lui a fait entrevoir.

Le rôle thérapeutique de l'imagination

Remarquons que dans sa périlleuse mission de détourner le roi de ses pulsions meurtrières, Zhuangzi ne donne, contrairement à un conseiller aulique et rhéteur itinérant comme Mencius, aucune prescription de comportement. Il laisse opérer le changement dans le roi sans rien lui commander

et se contente d'une seule suggestion à la fin de son discours ¹⁹, laquelle relève l'incongruité du choix par le roi de l'épée du plébéien, si peu accordée à sa charge.

Or vous, puissant Roi, jouissez du rang de Fils de Ciel mais vous vous entichez de l'épée du plébéien, n'est-ce pas là, pardonnez mon audace, manquer singulièrement de grandeur ?

Cette remarque finale assène le coup de grâce. Elle s'alourdit de la longue charge oratoire que Zhuangzi a délivrée avec éloquence auparavant, dans laquelle il s'est employé à évoquer différents ordres de grandeur, à agrandir l'espace de la perception du roi et à inviter son désir de puissance à une expansion infinie. En élargissant son espace intérieur, en exaltant ainsi son esprit à la hauteur des espaces embrassés, en provoquant cette dilatation des forces imaginantes, Zhuangzi met en œuvre ce que l'on serait tenté d'appeler, pour reprendre un néologisme fort suggestif de Bachelard, une « cosmothérapie ». Il s'est insinué dans les schémas mentaux très restreints et répétitifs du roi, et par l'intermédiaire de ces épées brandies en fabuleuses images, il l'a fait devenir conscient de possibilités nouvelles, que ce dernier est libre d'accepter ou de refuser.

Nous l'avons vu, Zhuangzi ne tourne pas les yeux du roi vers la nécessité morale d'amender sa conduite, mais l'incite à choisir de nouvelles armes dignes de lui. Le recadrage ainsi opéré crée les conditions d'un changement en profondeur. Pour paraphraser Wittgenstein, le roi ne peut plus continuer à jouer à son jeu depuis qu'il en a appris un nouveau, qui a rendu l'ancien caduc ²⁰. Comme dans maintes rencontres parmi les plus

¹⁹ On pourrait parler à cet égard, vu l'état de transe dans lequel le roi a été plongé, d'une suggestion post-hypnotique, empruntant la forme d'une question rhétorique. Cette suggestion se voit appuyée, comme le font souvent les hypnothérapeutes, par l'insertion vocatif (ici « vous, Majesté », *da wang* 大王, précédant la question). Cette adresse directe contribue à « réveiller » le roi, à le rappeler à lui-même. On pourrait imaginer, si ce conte se voyait porté à la scène, d'autres moyens d'appuyer cette suggestion, comme une pause, un changement de position, ou une modulation de la voix.

²⁰ Wittgenstein Ludwig, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford: Basil Blackwell, 1956, p. 100 (cité à plusieurs reprises par Paul Watzlawick, cf. Watzlawick Paul, *Le langage du changement. Éléments de communication thérapeutique*, Paris : Seuil, 1980). Force est de reconnaître que cette formule heureuse de Wittgenstein reflète ici moins la pensée originelle de son auteur que l'idée de Watzlawick lui-même, sur le passage d'un système à un autre en fonction d'un progrès.

frappantes du *Zhuangzi*, celui qui se voit ébranlé par une parole ne sort pas illuminé, joyeux ou guéri. Il est laissé en état de crise, et l'on ne peut parler en ce sens de conversion soudaine à une autre vie. Songeons à Confucius repartant humilié et défait de sa rencontre détonante avec le brigand Zhi²¹ ; à Liezi qui s'enferme honteux et mécontent de lui-même après la démonstration étourdissante des pouvoirs de son maître Calebasse (Huzi 壺子) aux dépens du maléfique medium Ji Xian 季咸²². L'illustre rhéteur et savant Gongsun Long 公孫龍 s'enfuit à toutes jambes après que le Prince Mou 公子牟 lui eut représenté son étroitesse d'esprit et son incapacité foncière à saisir les propos de Maître Zhuang. Peut-on considérer qu'il s'agit d'un enseignement aux vertus thérapeutiques qui instille délibérément le doute, la honte et l'angoisse en tant que moment négatif, mais nécessaire pour parvenir à une réforme complète ? Ou faut-il lire au contraire dans la fin du roi de Zhao, reclus et dégoûté de ses duels, un moyen punitif de le désarmer sans la moindre prétention à l'amender ? Il semble que les seuls personnages qui sortent par le haut de ces confrontations avec un sage sont précisément ceux qui aspirent de toutes leurs forces à changer par eux-mêmes.

Pour revenir au cœur de notre histoire d'épées, la raison pour laquelle le roi de Zhao se prête si entièrement à ce libre jeu de l'imagination me semble tenir au fait que Zhuangzi s'adresse à son inconscient : par la fantasmagorie de l'épée de fils du Ciel, il semble bien qu'il lui révèle avec tout le concours possible de l'éloquence, son désir le plus profond, le pouvoir absolu sur l'empire. Le rhéteur met à jour le nerf de sa conduite névrotique qui le pousse à multiplier les joutes meurtrières sans jamais y trouver son content (*bu yan* 不厭), s'enfermant ainsi dans un cycle de violence et de cruauté mortifères. Sous les couleurs picaresques d'une histoire de duels

²¹ Voir le chapitre 29 « Dao zhi » 盜跖.

²² Voir chapitre 7 « En réponse aux empereurs et rois » (Ying di wang 應帝王). Il existe aussi des épilogues heureux : le roi Wenhui 文惠 s'enchant de la découverte de l'art de nourrir sa vie au terme de la profession de foi du boucher Ding (chapitre 4, « L'art de nourrir le principe vital », Yangsheng zhu 養生主) ; Confucius qui se plaignait de ne pouvoir changer autrui en dépit de ses efforts, après une retraite de trois mois revient auprès de Laozi lui annoncer avec exaltation que ses yeux se sont enfin dessillés sur la transformation universelle (chapitre 14, « Des mouvements célestes », Tian yun 天運). Cette histoire est toutefois précédée de deux récits de rencontres entre Confucius et Laozi, qui se terminent chacun par un sentiment d'échec cuisant pour le premier au terme de pénibles remontrances assénées par le Vieux Maître.

et d'épées, l'auteur révèle donc en dernier ressort la capacité salutaire d'accéder au fantasme du « patient » (puisque Zhuangzi vient pour guérir le roi de sa passion, sa mission revêt en effet une dimension thérapeutique) et de mettre dessus les mots qui conviennent pour transformer le comportement de celui qui n'a pas accès à son désir dans sa vérité : comme si en l'occurrence le roi de Zhao ne pouvait suivre son désir d'une royauté universelle²³, et se cantonnait à la répétition indéfinie de tournois qui ne pouvaient jamais répondre à son aspiration essentielle.

Au lieu de sermonner le roi ou de l'écartier d'emblée de son univers martial, Zhuangzi donne dès lors une nouvelle signification aux épées qu'il prise tant, une signification enfin compatible avec sa vision du monde, et il lui communique cette nouvelle signification dans le langage de cette image. Cette technique ne cherche pas tant à faire déchiffrer par le raisonnement le sens caché de l'allégorie et des symboles qu'elle met en jeu (le maniement de l'épée comme symbole du pouvoir conformément aux lois de la nature par exemple) qu'elle ne s'emploie à produire un changement décisif dans la vision du monde qui détermine la conduite et les valeurs du royal patient. Pour cela, Zhuangzi ne se contente pas de communiquer par le truchement de métaphores, mais il travaille chaque métaphore de l'intérieur afin d'opérer le changement dans le sens désiré²⁴.

Allons plus avant dans l'élucidation de l'intervention mise en jeu par Zhuangzi. Elle me paraît motivée à son principe par l'intuition que notre

²³ Désir au reste partagé par tous les puissants souverains de l'époque, l'hégémonie absolue sur l'empire réuni constituant le paradigme de paix et d'unité partagé par tous, comme l'a magistralement montré Liu Zehua 劉澤華 – puis Yuri Pines à sa suite – dans ses nombreuses études de la pensée politique de l'époque, cf. Liu Zehua, *Zhongguo de wangquan zhuyi* 中國的王權主意 (Le monarchisme en Chine), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2000 et Pines Yuri, *Foundations of Confucian thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 B.C.E.*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

²⁴ Ou bien, comme Milton Erickson l'expliquait à sa belle-fille Cookie : « Tu modèles d'abord le monde du patient ; ensuite tu modèles le rôle du patient dans son monde. » (cité in Rosen Sydney (comp.) et Fournier Sylvie (trad.), *Ma voix t'accompagnera. Milton H. Erickson raconte*, Paris : Hommes et Groupes, 1986). Han Fei n'aurait pu qu'approuver ce langage : « Oui, toute la difficulté de la rhétorique consiste à percer à jour son interlocuteur afin de le toucher par des mots justes » (Ch. XII « Les écueils de la rhétorique », Lévi Jean (trad.), *Han-Fei-tse ou le Tao du Prince : la stratégie de la domination absolue*, Paris : Seuil, 1999, p. 139 ; *Han Feizi jijie*, op. cit., « Shuo nan » 說難 p. 86).

réalité intérieure ne s'appuie pas en dernier ressort sur des faits, mais sur de l'imaginaire. Aussi pour accéder à la sensibilité profonde du roi, pour l'ébranler et l'émouvoir, est-il besoin de trouver les images adéquates, affines à son désir. Or le désir est d'emblée déformation du réel. Aussi, afin d'accéder à ces représentations premières, souvent inconscientes, est-il besoin d'accentuer de façon délibérée les effets de distorsion par rapport au réel, de retrouver en un souffle puissant les images premières des substances, des gestes et des formes qui s'impriment en nous, et de susciter un dynamisme *tonifiant* l'être par la perception de mouvements ou l'invention d'une forme²⁵. Zhuangzi me semble plus que tout autre attentif à cette évidence que le désir ne se réalise qu'en déformant toute perception, qu'en imprégnant d'imaginaire le réel. Les fictions et les fables sont peut-être à cet égard, en termes d'énergie, les meilleurs conducteurs de réel, les vecteurs du psychisme imaginant, comme l'est l'épée pour le roi : même tranchant, même force d'essor, même force d'arrachement à la réalité factuelle.

Mais pour que cet exploit de la parole livrée aux pouvoirs de l'imagination puisse s'accomplir, il ne suffit pas de développer de façon fantaisiste des métaphores grandioses. Accomplir de façon efficace le changement prévu implique de concentrer son influence sur les schémas inconscients de l'interlocuteur. La condition *sine qua non* du succès de l'intervention est de pouvoir entrer en communion concrète avec son monde subjectif. Le changement ne peut se produire que si l'on tient compte des désirs et des valorisations de celui sur lequel on prétend intervenir. Le déguisement de Zhuangzi peut se lire comme un redoublement pittoresque de ce procédé mis en œuvre dans toute son ampleur dès l'instant où il se lance dans son discours sur les épées. À cet égard, il n'est que de conjecturer, par une légère extrapolation, que le personnage de Zhuangzi, tirant pleinement parti de sa semaine de repos dans les appartements du palais afin de mettre au point sa technique d'intervention, s'est efforcé de comprendre les valorisations, les attentes, les désirs et les préju-

²⁵ Gaston Bachelard a analysé dans sa phénoménologie concrète de l'imagination les vertus aérantes des images premières de verticalité et de redressement, de la rondeur, mais aussi les instincts les plus natifs, comme celui de se blottir, de nidifier, ou les dialectiques profondes qui se jouent dans l'être entre le dehors et le dedans. Qu'il me soit permis de rappeler que j'ai longuement analysé les bienfaits dynamiques du geste outillé dans l'histoire du boucher Ding dépeçant un bœuf (*Fictions Philosophiques du « Tchouang-tseu »*, *op. cit.*, ch. 1 « Découpe d'un mythe dans les cuisines du pouvoir »).

gés du roi, en somme tout ce qui constitue sa vision du monde, pour les utiliser à son tour comme vecteur du comportement qu'il tente d'instiller en ce dernier. Il paraît évident *a contrario* que si le missionnaire avait choisi d'intervenir dans un langage d'emblée étranger aux valeurs et aux intérêts du roi, il n'aurait pu susciter une adhésion si forte de ses forces intimes.

Deux modèles concurrents de persuasion

Ce mode d'intervention et cette technique de parole révèlent mieux leur originalité quand on les confronte au discours de ratiocination morale exemplairement mis en œuvre dans le *Mencius*²⁶.

Au cours d'un entretien avec le roi Xuan de l'État de Qi 齊宣王, Mencius interroge le roi sur la nature du désir qui l'anime : « “Et puis-je entendre ce que sa Majesté désire si fortement ?” Mais le roi ricana et ne répondit rien »²⁷. Mencius s'enquiert alors avec une ironie appuyée : sa Majesté manquerait-elle par hasard d'habits, de produits précieux, de serviteurs et de femmes, ces défauts justifiant ses menées belliqueuses ? Le moraliste itinérant force ainsi le roi à reconnaître quel est son véritable désir :

Dans ce cas, puisque vous ne manquez de rien il n'est pas dur de deviner ce que vous désirez si fortement : multiplier vos terres, avoir les États de Qin et Chu à votre cour, contrôler la confédération des États du centre et mettre en coupe réglée les peuplades barbares. Mais vous conduire ainsi pour satisfaire votre désir, cela revient à grimper sur un arbre pour attraper un poisson !²⁸

²⁶ Rappelons que cet ouvrage rassemble les écrits du grand philosophe Meng Ke, qui s'est imposé comme l'héritier et gardien de l'enseignement de Confucius. Il développe une théorie morale, sociale et politique fondée sur le sens de la bonté innée de l'homme et la culture des quatre vertus primordiales. Contemporain de Zhuangzi, au IV^e siècle avant notre ère, Mencius parcourait en grande pompe, avec ses cent chars et son millier de disciples, les États seigneuriaux de la Chine féodale, et obtint des audiences avec les grands souverains de son époque, qui sont consignées, sous une forme invérifiable, dans l'ouvrage homonyme.

²⁷ 王之所大欲，可得聞與？王笑而不言 in Jiao Xun 焦循 et Shen Wenzhuo 沈文倬 (annot.), *Mengzi zhengyi* 孟子正義 (Le vrai sens du Mencius), Beijing : Zhonghua shuju, 1987, III. 7, p. 89.

²⁸ *Opus cit.*, p. 90.

Puis, lors d'une audience suivante avec le roi Xuan, Mencius est interrogé sur les règles à suivre dans les relations avec les États voisins. Le philosophe, désireux d'exhorter le souverain à la vertu, lui tient d'emblée un discours prescriptif qui s'adresse à sa raison :

Seul un homme doté de la vertu d'humanité sait rendre de bons offices à un État plus petit que celui qu'il gouverne... Seul un homme doté de sagesse sait s'acquitter de ses offices envers un État plus puissant que le sien... Celui qui met son État au service d'un plus petit prend plaisir à se conformer au Ciel. Celui qui sert un plus grand État que le sien a pour le Ciel crainte et respect. Celui qui sert le Ciel avec joie conservera son pouvoir sur tout l'empire tandis que celui qui éprouve pour le Ciel crainte et respect conserve son pouvoir sur sa seule principauté.²⁹

Fort de l'appel au Ciel, qui n'est pas ici le principe d'une expansion d'être pour le cogito rêveur, mais une instance morale de régulation des conduites, Mencius illustre son propos uniquement par des arguments d'autorité et des précédents historiques tirés des textes sacrés de la tradition, le *Livre des Odes* (*Shijing* 詩經), le *Livre des Documents* (*Shangshu* 尚書) et le *Mémoire sur les rites* (*Liji* 禮記). C'est ainsi que Mencius tente au moyen de ce qui doit ressembler pour son hôte à de pieuses fadaises de dissuader ce dernier de se livrer à des guerres d'agression et de conquête, d'exciter l'animosité des principautés voisines et de mettre ainsi ses sujets en danger.

Dans cet entretien qui illustre exemplairement une stratégie de persuasion très éloignée de celle du bretteur Zhuang, Mencius démontre par le raisonnement argumenté puis par des images subordonnées à la logique docile de l'analogie didactique³⁰ que le roi s'égare en choisissant la voie

²⁹ *Opus cit.*, IV, 3, p. 111-112.

³⁰ Sur l'analogie chez Mencius, cf. Volkov Alexei, « Analogical Reasoning in Ancient China : Some Examples », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 1992, 14, p. 15-37. Pour revenir au *Zhanguo ce*, aux discours de persuasion au rang desquels est relégué le chapitre « Shuo jian » par l'exégèse classique, il me semble que nous pouvons apercevoir à présent combien cette histoire du *Zhuangzi* en diffère en réalité. Certes, le *Zhanguo ce* (*op. cit.*, livre XII, Zhao 3^e partie, p. 677) relate un discours analogue en apparence à celui de Zhuangzi : le général Zhao She 趙奢, en réponse à l'un des ministres du même roi Huiwen de Zhao, Pingdu Tiandan 平都田單, qui lui reproche de mobiliser des troupes en nombre excessif, s'appuie sur une comparaison avec la mythique épée Ganjiang qui bien maniée peut pourfendre un bœuf et cliver des vaisseaux de bronze, mais qui dans le cas contraire se brise en mille morceaux. Mais un tel discours

des armes. Un État, si grand soit-il, ne pourra venir à bout de tous les royaumes se partageant l'ancien empire des Zhou. « Car un petit territoire ne peut l'emporter sur un grand. Un petit nombre ne peut vaincre un grand nombre. Le faible ne peut l'emporter sur le fort »³¹. En fin de compte, Mencius exhorte le roi à un gouvernement moral, dont le caractère exemplaire exercera promet-il une attirance irrésistible sur tous les peuples. Alors que Zhuangzi développe sur une scène imaginaire l'objet magnifié des désirs du roi, l'épée du Fils du Ciel, pour l'inciter à mettre un terme à la violence, Mencius rappelle au roi Xuan les vers du *Livre des Odes* : « Je me tiendrai dans une crainte respectueuse devant la Majesté du Ciel et sauvegarderai par là le royaume dont j'ai la charge. » Le roi Xuan ne peut que sentir le décalage entre le sens du devoir légué par les sages du passé et son désir présent ; aussi convient-il qu'il s'agit là « de propos très élevés » mais avoue ne pouvoir les mettre en pratique. C'est que, confie-t-il, « j'ai un vice : j'aime avant tout la bravoure ». Les tendances belliqueuses du roi ne trouvent pas leur intérêt dans le discours direct du moraliste, alors que la mise en scène de Zhuangzi par l'évocation de cette arme fantasmagorique fascine d'emblée le roi de Zhao, lui aussi épris de « bravoure » et indifférent aux doctrines morales.

Sur fond d'une situation similaire – celui d'une tentative de la part d'un lettré de faire abdiquer à un roi le choix des armes et de la violence – le contraste entre les deux audiences se confirme lorsque Mencius tente de détourner le roi de Qi de son désir à peine déguisé de guerroyer, tout comme Zhuangzi s'y emploie avec le roi de Zhao. Voici la conclusion de Mencius :

De grâce, Sire, ne vous éprenez pas d'une bravoure sans grandeur ! Quand un homme met la main à l'épée et lance un regard mauvais en s'écriant : « Quoi ! Comment ose-t-on me faire face ? », il s'agit de la bravoure d'un homme quelconque affrontant un autre individu. Que votre Majesté voie les choses en plus grand !³²

de persuasion se fonde sur des analogies sans force, et confine les images à un rôle très didactique au sein d'une prose argumentée brisant tout élan poétique. Il n'a rien de commun avec la leçon d'imagination prodiguée dans le chapitre « Shuo jian ». Par ailleurs, aucun des autres discours de persuasion du *Zhanguo ce* ne m'a semblé offrir une réflexion semblable sur la nécessité d'infléchir l'*humeur* du souverain par des images inédites.

³¹ *Mengzi zhengyi*, *op. cit.*, p. 91.

³² *Mengzi zhengyi*, *op. cit.*, V. 3, p. 114-115.

À laquelle fait écho celle de Zhuangzi :

Or vous, puissant Roi, jouissez du rang de Fils du Ciel mais vous entichez de l'épée du plébéien, n'est-ce pas là, pardonnez mon audace, manquer singulièrement de grandeur ? »

S'il est un « moment » précis de la littérature confucéenne en regard duquel est composé ce chapitre, il y a de fortes présomptions de penser qu'il s'agit de ce passage du *Mencius*. Mencius exhorte à la grande bravoure en citant la conduite exemplaire des rois Wen et Wu, fondateurs de la dynastie des Zhou, qui apportèrent la paix dans tout l'empire. Le philosophe tente de détourner le roi des passions viles du bretteur maniant l'épée, mais sa description n'a pas la force du portrait satirique des bretteurs moqués par Zhuangzi. Ce dernier convoque des images inédites pour exprimer la grande bravoure, celle de l'épée céleste, supérieure encore à l'épée du seigneur pétrie par les valeurs confucéennes, et de telles images subjuguent d'emblée le roi de Zhao car elles ne sont pas soumises au dessein d'une illustration morale fondée sur le sens du devoir et la conformité aux modèles d'antan.

Alors que Mencius s'évertue à ramener le roi à une conduite vertueuse en arguant d'illustres précédents historiques, Zhuangzi offre un modèle hypnotisant de régulation cosmique par l'épée impartiale du Fils du Ciel, dans lequel les normes de conduite restent secondaires. Le lettré sous cape évite de contrer directement les ambitions du roi mais suscite son adhésion par la seule force des images en réduisant au minimum les injonctions directes à agir dans tel ou tel sens. Mencius au contraire force le roi à parler de son désir et raisonne sur le bien-fondé de celui-ci, pour mieux lui faire apercevoir combien ses aspirations ne sauraient être viables. Zhuangzi de son côté sollicite le désir du roi sans le nommer, puis le manipule sans mettre en jeu la moindre procédure argumentative. Zhuangzi favorise ce que les hypnothérapeutes de l'école d'Erickson appellent la « technique de saupoudrage »³³ afin de réintroduire les valeurs morales qui ne peuvent lui parler par elles-mêmes : il déverse dans la description de la seconde épée les termes de loyauté, d'héroïsme, de conformité, tout en les faisant passer

³³ Le lecteur désireux d'en savoir plus sur cette technique pourra se reporter à la présentation, illustrée d'exemples d'interventions, de Watzlawick Paul, *Le langage du changement*, *op. cit.*, p. 66-67 et 101.

dans le flux d'une description dynamique des prestations glorieuses de l'épée. Un objet inanimé comme l'épée dans le discours de Mencius s'ouvre alors à une rêverie cosmique et déchire en tournoyant les nuées qui retranchaient le souverain du Ciel.

Conclusion

Nous assistons dans ce conte à une leçon magistrale du *Zhuangzi*, qui emprunte la forme de l'entretien canonique de l'homme vertueux avec son souverain, en parlant du Ciel, du sage, ou de la concorde entre les hommes, tout en transformant ces images, pour en faire des schèmes dynamiques associés à ce que goûte le plus le roi, ce qui parle véritablement à son désir : les mouvements de l'épée qui fend, tranche, tourne et déchire. En cela le maître d'armes remue les entrailles mêmes du souverain sanguinaire et le libère à jamais, peut-on espérer, de son désir de semer la mort. Pour ce faire, *Zhuangzi* utilise sciemment les leçons de l'imagination dynamique. D'où la nécessité pour nous, dans notre lecture lente et minutieuse, de décrire de l'intérieur l'effet de son discours sur le souverain, les sollicitations énergétiques qu'il suscite en lui. *Zhuangzi* mobilise au premier chef l'imagination du roi car elle seule peut aussi entièrement dominer la vie de la sensibilité ; elle est la faculté où l'être retrouve le plus facilement son unité, par contraste avec les émotions ou la délibération rationnelle. Cette histoire d'épées déploie de façon soutenue et systématique l'idée présente ailleurs dans le *Zhuangzi*, quoique de façon plus ou moins saillante, selon laquelle on ne peut agir sur quelqu'un qu'en partant du comportement imagé, qu'en offrant des gestes concrets de libération. Pour cela, il faut placer sa foi dans l'efficacité d'une psychologie du comportement pétri par des images élémentaires.

Un éclaircissement s'impose peut-être sur le terme « thérapeutique ». Le discours de l'auteur ne répond pas instinctivement à l'idée que nous nous faisons d'une parole qui guérit. Notre approche traditionnelle de la psychothérapie depuis Freud nous aurait conduit à situer le trouble du roi dans sa personnalité, à le faire parler de lui-même pour comprendre où se trouve le nœud à résoudre et cerner la nature d'un désir insatisfait ou encore d'un traumatisme passé. *Zhuangzi* s'essaie plutôt, dans cette rencontre, à ce qui, à la lumière des travaux de certains psychanalystes comme Robert Desoille (1890-1966) ressortit plutôt d'un travail de psychosynthèse : il s'agit de déterminer chez le patient les conditions de la synthèse

d'une nouvelle personnalité en agissant immédiatement sur lui ³⁴. L'ouverture provoquée dans la vision du roi, qui le tend vers de nouvelles perspectives, rectifie d'elle-même ce passé où il s'est dévoyé. La puissance de l'épée du Fils du Ciel répond à la puissance de l'imagination créatrice, la seule capable de déclencher un séisme dans un psychisme bloqué. Zhuangzi anime les grandes impressions de l'imagination dynamique, éveille dans l'esprit du roi un sentiment de participation. L'exaltation de l'épée épousant dans ses élans et girations les dimensions de l'univers semble proposer immédiatement une forme d'avenir à l'être que l'on vient de libérer du poids de son propre passé de despote sanguinaire. En ce sens, on pourrait dire que Zhuangzi pratique sur le roi une sorte d'acupuncture mentale par les épées qu'il instille en son esprit, et qu'il le libère ainsi de sa névrose sans avoir à sonder la cause de son mal.

Mais Zhuangzi parle au roi de ces trois épées selon un ordre décroissant. Il ne prend pas en charge la démoralisation complète du roi au terme du discours. L'évocation fabuleuse des deux premières épées fait d'abord sortir le roi de sa petite société de bretteurs en conférant une dignité cosmique à son office royal. La troisième épée le relâche brutalement dans le commerce des belluaires qui s'étripent comme des coqs de combat. Elle le fait sortir de sa solitude rêveuse, l'arrache à un processus troublant d'élargissement de l'être, parce que l'imagination change ici de mode : elle est à nouveau l'imagination reproductrice, évoquant des scènes familières jusqu'à la nausée, et non pas l'imagination créatrice qui anime de nouveaux horizons.

³⁴ On se souvient aujourd'hui de Robert Desoille comme celui qui a mis au point la technique du rêve éveillé dirigé (parfois abrégé RED). Il a en effet exploité pour la résolution des problèmes psychiques les ressources de l'onirisme à l'état de veille ainsi que la mise en mouvement de l'imaginaire. L'aspect de cette pratique qui a retenu l'attention de Gaston Bachelard, et notre étude à sa suite, est celui de la vertu thérapeutique, et tonifiante si l'on peut dire, de ces créations de mouvements dans l'espace imaginaire du patient. Les lecteurs de poésie sont familiers de ces impulsions. Inutile pour cela de se raconter une histoire les yeux fermés comme le faisaient les sujets de Desoille. Notons à cet égard que le sujet n'est pas *stricto sensu* en état d'hypnose, mais, d'après l'auteur lui-même, dans un état intermédiaire entre l'état de veille et l'état de sommeil. Je renvoie le lecteur désireux de prendre connaissance directement du travail de Desoille. Cf. Desoille Robert, *Le rêve éveillé en psychothérapie. Essai sur la fonction de régulation de l'inconscient collectif*, Paris : P.U.F, 1945 ; *Théorie et pratique du rêve éveillé dirigé*, Genève : éd. du Mont Blanc, 1961 ; *Entretiens sur le rêve éveillé dirigé en psychothérapie* (recueil d'entretiens), Paris : Payot, 1973.

Si Zhuangzi avait choisi l'ordre inverse dans l'évocation des épées, il eût peut-être élevé le roi aux nues par une ascension raisonnée, et l'on aurait à ce titre pu parler d'une exploitation optimale des vertus thérapeutiques de l'imagination. Ici, en choisissant de clore le discours par l'évocation d'une réalité que le roi ne peut plus assumer désormais, la parole n'a qu'une mission négative, celle de détourner d'une manie funeste. En choisissant de passer de la description sublimée de l'épée au rappel des sordides prouesses de ses champions, Zhuangzi aboutit, avec une joie quasi perverse, à une démoralisation des forces vitales dans le roi. En ce sens, sa parole serait moins thérapeutique que délibérément maléfique.

Pourquoi ce décroissant et ce rétrécissement délibéré dans l'espace des images ? Pourquoi ne pas avoir choisi l'élévation et l'ampleur graduelle pour laisser le roi exalté en inversant l'ordre de description ? Le parcours déclinant des trois épées incite à lire dans cette rencontre entre Zhuangzi et le roi une sorte de duel métaphorique. Le roi finit terrassé par son adversaire, qui l'a subjugué en brandissant successivement ses trois armes. Le roi est moins moralisé par le discours de Zhuangzi qu'inhibé dans sa passion et défait dans son pouvoir de nuisance. Pour étayer cette idée qu'il s'agit d'une mise à mort au sens figuré par le pouvoir de ses épées mentales, on peut avancer trois arguments : d'abord, on pourra repérer le lien entre la description de la dernière épée qui tranche les foies et les poumons (liés donc à la respiration et à la nourriture) et la mention qui fait suite immédiatement de l'état pantelant du roi, qui ne peut plus manger ni respirer : « Que votre Majesté s'asseye en paix et reprenne son souffle ». Ensuite, la durée de trois mois qui marque la séquestration volontaire du roi anéanti est une durée symbolique liée au deuil, qui signale à plusieurs reprises dans le *Zhuangzi* une façon de mourir et de renaître à soi-même³⁵.

³⁵ Dans le chapitre 11 « Laisser le monde à son cours » (« Zai you » 在宥), l'empereur Jaune s'enferme comme un endeuillé dans une hutte trois mois durant sans rien faire, puis revient voir son maître Ample-Accompli (Guang Chengzi 廣成子), animé d'un vouloir tout autre que celui de conquérir le monde. Confucius renonce à son projet de transformer les autres après s'être reclus trois mois chez lui (« Des mouvements célestes », « Tian yun » 天運). On trouve encore une variation de cette durée symbolique dans l'histoire de Liezi mentionnée plus haut, qui ne sort plus de chez lui pendant trois années lorsqu'il prend conscience qu'il n'a encore rien tiré de l'enseignement de son maître, lequel vient de lui infliger une cinglante leçon en lui révélant ses pouvoirs cachés jusqu'ici. Le chiffre 3 comme le chiffre 9, quelle que soit la durée associée (jours, mois ou années), est toujours associée dans le *Zhuangzi*, comme dans le *Liezi* du reste, au repli méditatif et à la renaissance du sujet.

Enfin, la mention de bretteurs qui se suicident tous jusqu'au dernier, et ne vivent dans cette histoire que par et pour leur maître, signale une fois de plus que la violence destructrice du roi est anéantie par la parole de Zhuangzi. Ne survit en fin de compte qu'un être égaré et recru d'angoisse.

Dans cette histoire d'épées, hommage posthume au brio de Zhuangzi, il me semble que le héros éponyme est avant tout soucieux de détourner le roi de sa passion meurtrière, mais qu'il n'a pas pour but de le soigner ou de le guérir entièrement. C'est dans une autre histoire, la première du chapitre 24 « Xu Libre-de-Démons » (Xu Wugui 徐無鬼), que nous rencontrons un roi maussade et assombri retrouvant la santé psychique grâce au discours enchanteur d'un ermite des montagnes, lequel conjugue et transcende à la fois les fonctions concurrentes de lettré et de chaman. Nous réservons à une prochaine étude l'élucidation de cette étrange rencontre, où les vertus thérapeutiques de la parole poétique sont mobilisées pour le plus grand bonheur du souverain.

Le chapitre 30 du *Zhuangzi* mène ainsi à leur point de complétion les thèmes principaux du chapitre 4 « Dans le monde des hommes » et parfait les motifs qui se dégagent de maintes histoires dialoguées illustrant les vertus transformatrices, pour le meilleur et pour le pire, d'une certaine technique de parole fondée sur une connaissance intuitive des profondeurs du psychisme. À cet égard, il est loisible de tenir cette « Persuasion par les épées » pour le point culminant d'un cycle d'histoires dialoguées du *Zhuangzi* attestant d'une réflexion continue sur les conditions de résolution de problèmes politiques passant par la prise en charge du souverain en tant que personne appréhendée dans sa subjectivité propre.

En guise de colophon

On trouve dans le dernier classique du taoïsme antique, le *Liezi* (qui s'inspire comme on le sait du *Zhuangzi* tout du long, ou en reprend vraisemblablement des matériaux expurgés de l'édition que nous connaissons, quand il ne se contente pas d'en reproduire les histoires, parfois avec quelques variations), à la toute fin du second chapitre (« L'empereur Jaune », « Huangdi » 黃帝³⁶), un récit d'entrevue qui fait écho de façon malicieuse

³⁶ Yang Bojun 楊伯峻 (comp.), *Liezi jishi* 列子集釋 (Recueil de commentaires sur le *Liezi*), Beijing : Zhonghua shuju, 2007, p. 87-89) ; Liou Kia-Hway et Grynepas Bene-

à ce petit conte de bretteurs et d'épées. Un conseiller du nom de Hui Ang 惠盎 – selon les commentateurs le petit-fils de Hui Shi, le célèbre sophiste polymathe ami de Zhuangzi – obtient une audience auprès du roi Kang de Song 宋康王. Le rhéteur prétend lui enseigner des bottes secrètes afin de rester invisible quand il croise le fer. Puis il élève le propos en faisant entrevoir qu'au-delà du secret de l'immunité physique, il possède l'art de susciter chez autrui le désir de servir le roi avec loyauté. Il s'avère que ces bottes secrètes ne sont tout bonnement que les préceptes moraux des anciens sages. Le procédé se réduit à une pure supercherie, et Hui Ang échoue en fin de compte puisque le roi rit avec bonne humeur du bluff de son conseiller. Le discours de ce dernier n'était que pure boniment. À sa rhétorique très formelle manque l'imagination des forces vitales en action. Cette prétendue recette d'invincibilité au combat ne parle de rien de concret, ni d'épées, ni de mouvements ou de gestes, et ne mobilise à aucun moment le ressort des forces intimes, car il ne sort jamais du champ des relations sociales et des dispositions morales. Elle prive du coup son intervention d'une partie essentielle de l'effet qu'elle escomptait.

Dans un dispositif narratif similaire à celui du *Zhuangzi*, l'auteur ne fait qu'étaler les parades brillantes de la parole privée d'imagination créatrice, et accuse en fin de compte son impuissance fondamentale à transformer son interlocuteur, tout juste divertie de façon éphémère. Cette histoire fait apparaître en creux l'absence d'un espace propice à susciter le dynamisme d'un jeu de l'imagination comme y parvenait l'épée du Fils du Ciel, qui constituait le ferment de la transformation interne. Le rhéteur en impose au roi, mais ce dernier reprend vite ses esprits une fois l'audience terminée et comprend qu'il a été joué : « Quel sophiste celui-là, il m'aura bien eu avec son discours ! »³⁷.

La parole du sophiste, contrairement à celle du bretteur thérapeute, ne suscite pas de valorisations imaginaires déterminant une nouvelle vision du monde. Le roi de Song n'est pas rendu comme celui de Zhao à un sentiment intense de dilatation ou de constriction intérieures. Aussi a-t-il tôt fait de se reprendre, le rhéteur n'ayant rien ouvert en lui par sa parole. Il l'aura dominé sur le plan du discours, mais n'aura rien changé. Peut-on lire dans cette histoire un hommage indirect à Zhuangzi, en forme de contre-

dikt (trad.), *Philosophes Taoïstes*, Paris : Gallimard, 1980, p. 420-421 ; Graham A.C. (trad.), *The Book of Lieh-tzu. A Classic of Tao*, London: Mandala, 1990, p. 56-57.

³⁷ *Liezi jishi*, *op. cit.*, p. 89.

exemple farceur ? Au discours aussitôt expédié de Hui Ang, fait pendant celui de Zhuangzi qui devait rappeler au roi abattu : « Que votre majesté s'asseye en paix et reprenne son souffle : cette histoire d'épées est terminée à présent ! »³⁸.

³⁸ Le lecteur désireux de s'attarder dans l'imaginaire des épées en Chine ancienne pourra se reporter à une autre histoire du *Liezi*, parfaitement hermétique, et que de prochains travaux s'emploieront peut-être un jour à élucider : il s'agit de la pénultième histoire du chapitre 5, « Questions de l'empereur Tang » (Tang wen 湯問), *Liezi jishi*, *op. cit.*, p. 186-189 ; Liou Kia-Hway et Grynepas Benedikt, *opus cit.*, p. 502-504 ; Graham A. C., *opus cit.*, p. 114-117. Il y est question d'une vendetta pour l'accomplissement de laquelle un certain Lai Dan se voit offrir le choix entre trois épées magiques, décrites tour à tour de la plus immatérielle à la plus perceptible, mais dont aucune n'a le pouvoir de tuer. Pour venger son père, le jeune gringalet choisit la moins fabuleuse des trois afin de s'attaquer au corps surhumain et impénétrable de son adversaire, Heiluan 黑卵 (Œuf Noir, une figure inverse et symétrique du personnage de Hundun 渾沌, Tohu-Bohu, à la fin du chapitre 7 du *Zhuangzi*). L'offenseur est assailli dans son sommeil, pourfendu de la nuque aux reins, mais aucune blessure n'apparaît au réveil, l'assaut nocturne ne laissant qu'un sentiment de raideur et de malaise. Nous ne sommes pas mieux arrivés que Lai Dan aux prises avec le corps compact de son adversaire à percer le sens de cette histoire.