

## FORMATION SUR ZHUANG ZI JANVIER 2021

Christophe Bardyn  
IA-IPR de philosophie, académie de Rennes

Pour la première fois cette année, un penseur chinois est entré dans la liste des auteurs du programme de philosophie de terminale. Il s'agit de Zhuang Zi. Cette innovation règle, sur le plan institutionnel, la question traditionnellement débattue de savoir si l'on peut parler de « philosophie chinoise ». De fait, un auteur chinois classique comme Zhuang Zi peut désormais être travaillé philosophiquement par un professeur de philosophie.

Toutefois, le pas qui a été fait ouvre de nouvelles difficultés. Car la nouvelle question qui se pose est de savoir comment nous pouvons travailler philosophiquement Zhuang Zi, mais aussi bien d'autres philosophes chinois. Il est clair que nous ne disposons pas encore de tous les outils nécessaires, et que nous devons donc entreprendre de les produire désormais. Ce à quoi ce travail espère contribuer.

Deux problèmes se présentent à un philosophe occidental qui veut travailler Zhuang Zi : celui de la culture chinoise et celui de la langue. Un philosophe s'inscrit dans un contexte culturel qui doit être connu, au moins dans ses grandes lignes. Comment comprendre un dialogue de Platon mettant en scène Socrate si l'on n'a aucune idée de ce qu'était un sophiste ou un orateur, ou de la manière dont fonctionnait la démocratie, dans l'Athènes du Ve siècle av. J.-C. ? De la même manière, un auteur chinois de l'Antiquité évolue dans un monde où certaines choses vont de soi et sont supposées connues du lecteur. Il faut donc d'abord apprendre à connaître la culture chinoise classique, au moins dans ses grandes lignes, pour ne pas faire d'erreur grossière d'interprétation lorsque nous lisons ou commentons des textes. Le problème, c'est que cette culture suppose de s'imprégner des œuvres d'autres penseurs chinois : Comment lire Zhuang Zi sans avoir lu Lao Zi ou Lie Zi, qui sont des taoïstes, ou Confucius, qui apparaît régulièrement en tant que personnage dans l'œuvre de Zhuang Zi ? Les professeurs de philosophie doivent donc se constituer une culture chinoise qui implique des lectures personnelles. Heureusement, les grands textes classiques chinois sont disponibles en traduction française.

Mais l'usage des traductions pose un autre problème, car ces traductions peuvent varier considérablement pour un même texte. Nous sommes ici dans une situation beaucoup moins confortable que lorsque nous lisons des textes grecs ou latins. Pour ces derniers, les traductions présentent rarement des difficultés graves, sauf là où le texte original est corrompu ou lacunaire. Mais, dans l'ensemble, nous savons que nous pouvons nous fier aux traductions données. Et lorsque nous avons un doute, il est possible de consulter le texte original et de repérer les concepts dans la langue de l'auteur. Cela ne demande pas une expertise spécialisée. N'importe quel professeur de philosophie connaît les mots grecs « logos », « epistèmè », « technè », etc. De même en latin, nous identifions facilement « ratio », « sapientia », « ars », etc. Ce n'est pas encore le cas pour le chinois. Il va donc être nécessaire de développer une certaine familiarité avec les concepts chinois les plus courants : dào, dé, qì, shén, xīn, etc. Nous pourrions considérer que nous sommes parvenus à un niveau de connaissance satisfaisant lorsque nous pourrions lire un texte chinois classique comme nous lisons un texte grec ou latin, c'est-à-dire sans avoir besoin d'être des hellénistes ou des latinistes, mais en possédant une familiarité avec les concepts originaux qui nous évite des contresens flagrants. J'ajoute que ce problème se pose pour tous les textes philosophiques en langue étrangère, que ce soit l'allemand, l'anglais, l'italien ou l'arabe. Notre institution le reconnaît dans le fait qu'il existe à l'agrégation de philosophie une épreuve de commentaire de texte à l'oral en langue étrangère. Nous saurons que nous aurons franchi un cap décisif lorsqu'il existera une épreuve sur texte chinois à côté des épreuves de grec, latin, arabe, anglais, allemand et italien...

Pour y parvenir, la coopération entre professeurs de philosophie et professeurs de langue chinoise me semble un atout décisif. Les uns comme les autres ont quelque chose à gagner dans cette collaboration. Car les professeurs de philosophie connaissent mal le chinois et la culture chinoise, mais les professeurs de chinois ne sont pas nécessairement des spécialistes de

philosophie. Si nous voulons progresser ensemble, nous devons nous mettre ensemble autour d'une table et lire ensemble les mêmes textes, afin que l'éclairage linguistique et l'éclairage philosophique puissent se compléter et s'harmoniser peu à peu. Il ne faut pas espérer que cela se fasse parfaitement du premier coup, mais il est certain qu'en travaillant patiemment à ce rapprochement nous obtiendrons des résultats intéressants.

Je voudrais aujourd'hui proposer quelques exemples d'un tel travail et dégager quelques règles de méthode afin de parvenir à des résultats satisfaisants.

Puisque nous travaillons un auteur taoïste, la moindre des choses est de commencer par s'interroger sur ce que désigne le Dào. La première chose à savoir est que le Dao n'est pas le monopole des taoïstes. La notion de dào se rencontre dans tous les aspects de la vie culturelle chinoise. Les confucéens parlent autant du dào que les taoïstes. La deuxième chose à remarquer, c'est que le dào n'est pas le seul concept fondamental du taoïsme. Dès le livre de Lao Zi, le 道 dao est accompagné du 德 dé. Le livre de Lao Zi est le livre du dào et du dé. Or, c'est le cas aussi chez Zhuang Zi. Il suffit de lire le début du chapitre XIII, intitulé « le dao du ciel » (Tian dao). Dans le premier paragraphe, Zhuang Zi écrit :

夫虛靜恬淡，寂漠無為者，天地之平而道德之至

Dans la traduction de Liou Kia-hway (que je corrige sur un point), cela donne :

« Le vide, la tranquillité, le détachement, l'insipidité, le silence, le non-agir, sont le niveau du ciel et de la terre [de l'équilibre de l'univers], la perfection de la voie et de la vertu ».

Il ne fait aucun doute que cette formule porte sur quelque chose d'essentiel et tente de désigner un accomplissement aussi parfait que possible. Or, elle associe précisément ici le dao et le de, qu'on traduit habituellement par la voie et la vertu. A-t-on pour autant raison de traduire ainsi ?

Jean Levi, qui a lui aussi proposé une traduction de l'ensemble du Zhuang Zi, traduit le titre du chapitre par « l'action du ciel ». Et la phrase que nous venons de citer devient :

« Le vide, la quiétude, le détachement, l'insipidité, le silence, l'inaction, constituent la norme de l'univers et la substance des choses ».

La voie et la vertu ont disparu de cette traduction et ont été remplacées par des termes philosophiques bien connus en Occident : « la substance des choses ».

Pourquoi un sinologue averti comme Jean Levi traduit-il « le dào du ciel » par « l'action du ciel » et « la voie et la vertu » par « la substance des choses » ? Ce petit exemple nous place d'emblée devant la grande difficulté d'une traduction de Zhuang Zi : la traduction littérale est-elle la meilleure ou bien s'agit-il de faire comprendre par la traduction ce que les termes eux-mêmes ne font pas suffisamment comprendre dans les langues occidentales ? Il est indéniable que le lecteur occidental risque de ne pas comprendre ou de mal comprendre des expressions comme « la voie du ciel » ou « la voie et la vertu ». Mais la traduction doit-elle se faire interprétation pour donner accès à un sens satisfaisant ? Il est manifeste que de nombreux traducteurs sont tentés d'interpréter en traduisant et de modifier le vocabulaire de l'auteur pour le faire mieux comprendre. Il va de soi qu'une traduction littérale n'est pas toujours possible ni souhaitable, quel que soit le texte traduit et la langue de la traduction. Lorsqu'un Anglais dit « it rains cats and dogs », la meilleure traduction française n'est pas littérale : « il pleut des cordes ». De même, quand Hegel, à propos de Schelling, parle en allemand de « la nuit où toutes les vaches sont noires », la traduction française doit être « la nuit où tous les chats sont gris ». Mais d'un autre côté, en allemand aussi, on dit « la nuit où tous les chats sont gris »... Donc si Hegel a choisi « la nuit où toutes les vaches sont noires », c'est parce qu'il préférerait cette formule à « la nuit où tous les chats sont gris ». Il semble que la version avec les vaches soit une variante paysanne de la formule... Mais, trêve de plaisanterie, la question de la littéralité de la traduction se pose vraiment, et avec des conséquences importantes, lorsqu'il s'agit de concepts philosophiques.

Un certain nombre de traducteurs français pensent que le mot 道 Dào ne devrait pas être traduit par « voie » et proposent des traductions alternatives. Nous venons de voir que Jean Levi propose « action ». De son côté, Jean-François Billeter propose « le fonctionnement des choses ». Ces formules ont l'avantage d'être plus parlantes pour un Occidental contemporain. En lisant cela on croit comprendre de quoi il s'agit. En réalité, ces traductions sont des commentaires, et non des traductions. Dans le cas de « l'action », c'est d'autant plus discutable que le chinois connaît le verbe « agir » (為 wéi) et que le dao se caractérise justement par le « non-agir » (無為 wú-wéi).

La question de fond est : le mot « voie » est-il si inconnu et si incompréhensible que cela en Occident ? Il nous faut revenir aux fondements culturels occidentaux : la Bible et la civilisation gréco-romaine. Dans la Bible hébraïque, le mot voie est souvent employé pour désigner la manière dont un homme se conduit dans la vie. On pourrait prendre de nombreux exemples : « Heureux, impeccables en leur voie, ceux qui marchent dans la loi de Yahvé » (Psaume 119/118, v. 1). Dans le Nouveau Testament, le Christ dit de lui-même : « Je suis la Voie » (Jn, 14, 6). C'est le mot *hodos* en grec. Or ce mot entre aussi dans la composition de *methodos*, dont le moins que l'on puisse dire est qu'il est familier aux occidentaux. Une méthode, c'est ce qui nous accompagne le long d'un chemin de pensée : *meta-hodos*. De plus, si nous considérons l'anglais, le mot *way* est d'un usage courant pour désigner la manière de se comporter d'une personne : *a way of life*, etc. Il n'y a donc pas de raison que nous comprenions moins ce terme lorsqu'il est utilisé en chinois que lorsque nous le rencontrons en anglais.

Allons plus loin. Le mot 道 dào n'est pas seulement utilisé comme substantif, mais aussi comme verbe d'action : aller. Le dào, c'est la manière d'aller d'une personne. Il existe une expression française que nous ne remarquons pas tellement elle est courante mais qui renvoie à une idée très proche. Quand nous demandons à quelqu'un « comment il va », nous demandons son dao. Une autre expression renvoie encore à la même représentation. Quand une chaîne célèbre de restauration rapide propose comme slogan publicitaire « ça se passe comme ça chez Mac Donald's », elle nous parle de son dào, de la manière dont « ça se passe » chez eux. Aller, passer, sont donc des termes qui correspondent intuitivement au dào chinois. Quand Montaigne dit « je ne peins pas l'être, je peins le passage », il s'affirme comme penseur taoïste (sans le savoir...).

Il me semble donc que nous avons intérêt à conserver le mot « voie » pour traduire dào, dans la plupart des cas. Mais nous devons aussi approfondir la définition de ce terme dans les pensées chinoises, car il a reçu une élaboration beaucoup plus poussée qu'en Occident. Pour cela, nous pouvons nous pencher sur certains passages de Zhuang Zi qui font intervenir ce terme.

### Chap. XIII, §1 :

Le chapitre XIII s'intitule « le dào du ciel », 天道. Je propose que nous lisions les premières phrases ensemble :

1. 天道運而無所積，故萬物成；  
Tiān dào yùn ér wú suǒ jī, gù wàn wù chéng ;
2. 帝道運而無所積，故天下歸；  
Dì dào yùn ér wú suǒ jī, gù tiān xià guī ;
3. 聖道運而無所積，故海內服。  
Shèng dào yùn ér wú suǒ jī, gù hǎi nèi fú.
4. 明於天，通於聖，六通四辟於帝王之德者，其自為也，昧然無不靜者矣。  
Míng yú tiān, tōng yú shèng, liù tōng sì pì yú dì wáng zhī dé zhě, qí zì wéi yě, mèi rán wú bù jìng zhě yǐ.

5. 聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也，萬物無足以鏡心者，故靜也。  
 Shèng rén zhī jìng yě, fēi yuē jìng yě shàn, gù jìng yě, wàn wù wú zú yǐ nào xīn zhě, gù jìng yě.
6. 水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。  
 Shuǐ jìng zé míng zhú xū méi, píng zhōng zhǔn, dà jiàng qǔ fǎ yān.
7. 水靜猶明，而況精神！  
 Shuǐ jìng yóu míng, ér kuàng jīng shén !
8. 聖人之心靜乎，天地之鑑也，萬物之鏡也。  
 Shèng rén zhī xīn jìng hū, tiān dì zhī jiàn yě, wàn wù zhī jìng yě.

La disposition que j'ai adoptée permet de mettre en évidence les parallélismes de structure dans les phrases. Ces constructions sont déjà une indication quant à la manière de traduire, car elles impliquent que les phrases concernées se répondent, donc qu'on doit s'efforcer de les traduire en conservant autant que possible les mêmes termes quand ils sont récurrents. Or, ce n'est pas toujours ce que font les traducteurs. Les phrases françaises utilisent parfois des termes différents alors qu'il s'agit de mots récurrents. Nous en avons un excellent exemple pour les trois premières propositions, qui sont construites exactement de la même manière. Le tableau suivant permet de visualiser les termes communs, en rouge :

天	道	運	而	無	所	積	故	萬	物	成
帝	道	運	而	無	所	積	故	天	下	歸
聖	道	運	而	無	所	積	故	海	內	服

Si nous traduisons littéralement, cela donne comme forme fixe des trois phrases :

La voie [de x] est le mouvement tournant et non pas la stagnation en un lieu, c'est pourquoi [y est z].

Appliquons la formule aux trois phrases en complétant les contenus spécifiques :

1. La voie du ciel est le mouvement tournant et non pas la stagnation en un lieu, c'est pourquoi les dix mille choses sont accomplies.
2. La voie de l'empereur est le mouvement tournant et non pas la stagnation en un lieu, c'est pourquoi l'empire [ce qui est sous le ciel] fait retour vers lui / s'attache à lui.
3. La voie du saint est le mouvement tournant et non pas la stagnation en un lieu, c'est pourquoi la Chine [ce qui est entre les quatre mers] se soumet.

Il semble que cette manière de traduire soit compréhensible et offre un sens assez satisfaisant, même s'il reste beaucoup à interpréter.

Mais comment Liou Kia-Hway et Jean Lévi ont-ils traduit ces trois phrases ?

Liou Kia-Hway :

1. La voie du ciel **qui agit sans entrave** parachève tous les êtres ;
2. **La vertu** du souverain **qui se manifeste sans entrave** obtient la soumission du monde ;
3. **La vertu** du saint **qui opère sans entrave** gagne tous **les cœurs**.

Le terme 運 yùn est traduit de trois manières différentes et aucune ne rend l'idée fondamentale d'un mouvement rotatif. C'est d'autant plus étonnant que le chapitre suivant (XIV) porte

justement sur le 天運 tiān yùn, et là Liou Kia-Hway traduit correctement par « le mouvement céleste ». De plus, dans la seconde et la troisième phrase, « la voie » est remplacée par « la vertu », ce qui n'a aucune justification et fait disparaître le parallélisme des formules. Apparemment, le terme « vertu » semble plus approprié à une personne alors que « voie » peut convenir au ciel, qui est supposé être impersonnel. Enfin, il n'est nullement question des cœurs.

Jean Lévi :

1. L'action du ciel se déploie sans entraves et parachève tous les êtres ;
2. L'action du souverain se manifeste sans entraves et attire à lui tous les peuples ;
3. L'action du saint s'exerce sans entraves et soumet tous les cœurs.

Ici, « l'action » remplace « la voie », ce qui pose problème car, comme nous l'avons déjà vu, la voie est plutôt du côté du non-agir... Mais de la même manière que Liou Kia-Hway, Jean Lévi refuse de prendre 運 yùn dans son sens simple et obvie et l'interprète comme une action libre (sans entraves).

En fait, le balancement qui structure les trois formules repose sur le contraste entre le mouvement rotatif d'un côté et la stagnation en un lieu de l'autre. Tout ce qui est puissant est en mouvement, tout ce qui est faible est étriqué et ramassé en un seul lieu. Le mouvement est la vie, tandis que la fixité est la mort. On voit donc que l'habitude de traduction et même d'écriture « à la française », qui bannit la répétition d'un même terme dans un texte, fait dévier la traduction, aboutit au mieux à un faux-sens et parfois à un contresens. Nous devons au contraire nous appuyer sur les structures itératives du texte pour saisir à la fois l'analogie de structure entre des formules et les modifications spécifiques qu'elles introduisent. En s'appuyant sur le texte que nous venons de lire, nous pourrions dire que l'écriture du taoïste est, elle aussi, un mouvement tournant. Le retour d'une structure, qu'on peut qualifier de refrain, joint à un déplacement très fin, qui porte parfois sur un ou deux termes seulement, produit un accomplissement philosophique.

La quatrième phrase tire la leçon de ce parallélisme entre les trois puissances suprêmes. Le problème, c'est qu'elle est beaucoup plus énigmatique car elle ne maintient pas un parallélisme aussi clair. Ce qui peut cependant nous aider, c'est qu'il reste une forme de parallélisme. Dans les trois premières propositions, nous avons la structure : « faire ceci par rapport à cela ». Nous pouvons en déduire que dans la troisième proposition, ce qui précède « par rapport à » possède aussi une fonction verbale. Nous retrouvons d'ailleurs le même terme dans la deuxième et la troisième proposition (通 tōng). Compte tenu de la tendance au refrain, nous pouvons proposer par hypothèse que la deuxième occurrence a la même valeur active que la première. Ce qui peut nous donner la traduction suivante :

4. Celui qui connaît le ciel, qui comprend le saint, qui comprend six choses, en rejette quatre par rapport à la vertu de l'empereur et du roi, celui-là agit spontanément – semblable à un ignorant il n'en est pas moins tranquille.

Voyons la traduction de Liou Kia-Hway :

4. Qui connaît le ciel, comprend la sainteté et saisit en toute circonstance la vertu du souverain ou du roi, celui-là agit de lui-même sans éclat et en toute tranquillité.

Et celle de Jean Lévi :

4. Qui a compris les mécanismes célestes, pénétré à fond l'action du saint, qui est capable d'exercer l'influence des antiques souverains sur les six régions de l'espace et les quatre quartiers du temps, celui-là donc produira une action spontanée à l'insu de tous et demeurera éternellement dans la quiétude.

Parler de mécanisme, dans le contexte taoïste, revient à imposer un modèle de physique résolument occidental et moderne, qui ne conviendrait déjà pas à Un Platon ou à un Aristote, et encore moins à Zhuang Zi.

Toute la difficulté est de deviner ce que sont les « six choses » et les « quatre autres ». La note de Liou Khia-Hway indique ceci :

Traduisons mot à mot l'original chinois : « six communications, quatre divisions ». voici le commentaire de Tch'eng Hiuan-ying : les six communications, ce sont l'est, l'ouest, le sud, le nord, le haut et le bas. Les quatre divisions ce sont : le printemps, l'été, l'automne et l'hiver (Tchouang-tseu Tsi-che, p. 458). Opinion du traducteur : cette expression chinoise concrète veut indiquer celui qui saisit en tout lieu et en tout temps la vertu du souverain ou du roi. Ainsi la vérité chinoise dont l'essence est l'un est censée s'appliquer dans la multiplicité spatio-temporelle.

Il me semble qu'ici nous avons affaire à un propos allusif, qui renvoie à une analyse implicite des vertus du roi. Il faudrait chercher dans le reste du Zhuang Zi si nous avons, par rapport au roi, des listes de six vertus et de quatre vices. Peut-être cela figurait-il dans les parties du livre qui ont été perdues. En tout état de cause, il vaut mieux admettre que nous ne savons pas exactement à quoi l'auteur fait référence ici.

La phrase suivante rétablit une dynamique franchement parallèle qui va nous aider à nouveau. Traduisons littéralement :

5. La tranquillité de l'homme saint, on ne l'appelle pas une tranquillité parce qu'il est bon, et qu'à cause de cela il est tranquille, [mais] les dix mille choses ne suffisent pas à troubler son cœur, et à cause de cela il est tranquille.

Tournons-nous à nouveau vers les traductions publiées :

Liou Kia-Hway :

5. Ce n'est pas parce qu'il **recherche** la tranquillité comme un bien, mais parce que tous les êtres ne peuvent plus émouvoir son cœur.

Jean Levi :

5. La quiétude du saint ne tient pas à ce que, **la considérant** bonne, **il l'adopte**, mais à ce que rien dans **la création** n'étant susceptible de troubler son âme, elle constitue son **état naturel**.

Un certain nombre de termes employés dans ces traductions ne correspondent à rien dans le texte. Le fait d'employer le terme « création » dans un texte taoïste qui ne connaît pas un tel concept est même embarrassant. De même, il n'est aucunement fait mention d'un « état naturel » dans cette phrase. Cela dit, la deuxième partie de la phrase fait à peu près consensus. C'est plutôt le début qui pose problème. Que veut dire Zhuang Zi ? Il me semble qu'il critique ici la version moraliste du saint, sans doute en pensant à Confucius. Ce n'est pas parce qu'il est un homme bon, autrement dit moral, que le saint est tranquille, c'est seulement parce qu'il est imperturbable. Nous nous approchons ici d'une conception épicurienne de la sagesse. Le saint taoïste est clairement ataraxique. Et donc il est tranquille.

Passons à la phrase suivante, qui pose moins de problèmes. Traduction littérale :

6. Quand l'eau est tranquille, alors sa clarté éclaire la barbe et les sourcils, son niveau réalise l'équilibre, un excellent artisan la prend comme règle.

Liou Kia-Hway :

6. Lorsque l'eau est tranquille, elle peut refléter la barbe et les sourcils et sa surface est si unie qu'elle peut servir de niveau au maître charpentier.

Jean Levi :

6. L'eau au repos est si brillante qu'elle reflète les poils de la barbe et des sourcils avec la plus parfaite exactitude, elle est si plane qu'elle peut fournir le niveau au maître charpentier.

On notera que cette phrase développe deux caractéristiques de l'eau à la fois : son aspect miroir et son aspect niveau. Manifestement, ces deux qualités sont liées. On ne peut avoir le miroir que s'il ne déforme pas, donc seulement si la surface est parfaitement plane. D'où la conséquence, qui concerne le saint :

7. La tranquillité de l'eau est déjà claire, l'esprit essentiel l'est encore plus !

Liou Kia-Hway :

7. Si la tranquillité de l'eau permet de refléter les choses, que ne peut celle de l'esprit ?

Jean Levi :

7. Si une eau calme est réfléchissante, à plus forte raison en sera-t-il pour l'esprit.

On remarquera que ces deux traductions ne retiennent que 神 shén et oublient 精 jīng, qui appartient pourtant au vocabulaire technique du taoïsme. Même si l'expression 精神 jīng shén n'est pas immédiatement transparente, il convient de maintenir les deux termes, car justement, Zhuang Zi ici ne s'est pas contenté de parler du 神 shén. L'essence 精 jīng est l'un des constituants de l'être humain, avec le 氣 qì et le 神 shén. Si on l'oublie, on passe à côté d'un concept très important.

Nous arrivons à la conclusion de ce paragraphe :

8. Le cœur tranquille de l'homme saint est le miroir du ciel et de la terre, le miroir des dix-mille choses.

Liou Kia-Hway :

8. Qu'il est tranquille **l'esprit** du saint ! Il est le miroir de l'univers et de tous les êtres.

Jean Levi :

8. **L'esprit** du saint est le miroir du Ciel et de la Terre, le miroir de **la création**.

On ne peut que regretter une nouvelle fois l'usage du mot « création » dans ce contexte, alors que rien n'indique que les dix-mille choses soient « créées » pour Zhuang Zi. De plus, Zhuang Zi parle cette fois du cœur, et non de l'esprit ! Nous ne pouvons pas partir du principe que ces termes sont interchangeables, ni qu'on peut négliger leurs différences.

Et ainsi nous retrouvons la phrase que nous citons en commençant :

9. 夫虛靜恬淡，寂漠無為者，天地之平而道德之至  
Fú xū jìng tián dàn, jì mò wú wéi zhě, tiān dì zhī píng ér dào dé zhī zhì.

Nous pouvons donc entreprendre de la retraduire :

9. Le vide, la tranquillité, le calme, l'insipidité, le silence, le non-agir, tel est le niveau du ciel et de la terre et la perfection de la voie et de la vertu.

Je rappelle les traductions publiées :

Liou Kia-hway :

9. Le vide, la tranquillité, le détachement, l'insipidité, le silence, le non-agir, sont le niveau **de l'équilibre** de l'univers, la perfection de la voie et de la vertu.

Jean Levi :

9. Le vide, la quiétude, le détachement, l'insipidité, le silence, l'inaction, constituent la norme de l'univers et **la substance des choses**.

La traduction de dào de par « substance des choses » donne une dimension ontologique à une proposition qui concerne fondamentalement la vie pratique, la manière d'agir. C'est donc à mon avis un contresens.

Une autre phrase problématique, à la fin du même paragraphe... Là encore, il pourrait être utile de réfléchir à partir de la construction du texte pour élaborer sa signification.

夫明白於天地之德者，  
Fú míng bái yú tiān dì zhī dé zhě,

此之謂大本大宗，  
cǐ zhī wèi dà běn dà zōng,

與天和者也；  
yǔ tiān hé zhě yě；

所以均調天下，  
suǒ yǐ jūn diào tiān xià,

與人和者也。  
yǔ rén hé zhě yě。

Liou Kia-Hway :

Qui comprend la vertu du ciel et de la terre est censé retrouver **le principe** premier. Celui-là participe à l'harmonie du ciel. Qui fait régner la paix du monde participe à l'harmonie des hommes.

Jean Levi :

Celui qui a compris **le principe** qui confère leur puissance au Ciel et à la Terre est la Racine Ultime, le Grand Ancêtre de toutes choses ; il se trouve en harmonie avec le Ciel. C'est en étant au diapason des hommes que l'on assure la paix et la concorde.

Traduction :

La claire compréhension de la vertu du ciel et de la terre, c'est ce qu'on appelle la grande racine, le grand ancêtre, ceux qui y ont part sont en harmonie avec le ciel ; et ainsi ils accordent l'empire avec justesse, ceux qui y ont part sont en harmonie avec les hommes.

Faut-il traduire « racine » par « principe » ? Ce n'est pas nécessaire et cela fait disparaître la référence à une croissance naturelle. Nous ne sommes pas ici dans un ordre théorique, mais dans une réflexion sur la constitution naturelle de la sagesse humaine, qui est en accord avec la vie, de façon organique.

Nous pourrions bien sûr continuer à lire ce paragraphe, mais je préfère sauter quelques lignes et reprendre un peu plus loin, là où il est question plus précisément du 德 Dé, la vertu.

### Chap. XIII, § 2 :

Le paragraphe suivant porte principalement sur le 德 dé. Il est tout à fait clair que ce paragraphe complète le précédent, qui portait essentiellement sur le 道 dào.

1. 夫帝王之德,  
Fú dì wáng zhī dé,

2. 以天地為宗,  
yǐ tiān dì wéi zōng,

3. 以道德為主,  
yǐ dào dé wéi zhǔ,

4. 以無為為常。  
yǐ wú wéi wéi cháng.

L'analogie de structure des trois derniers membres de phrase saute aux yeux. Si nous traduisons littéralement, cela donne :

1. La vertu des empereurs et des rois, 2. c'est de faire du ciel et de la terre l'ancêtre, 3. c'est de faire de la voie et de la vertu leur maître, 4. c'est de faire du non-agir la règle.

Cette simple phrase peut être considérée comme une synthèse du taoïsme. Elle fait appel aux concepts les plus fondamentaux de la cosmologie et de l'anthropologie : ciel, terre, voie, vertu et non-agir. Or tout ceci est rassemblé sous la « vertu » et non sous la « voie ». Comme nous l'avons vu plus haut, « la voie est un mouvement tournant », tandis que la vertu est une manière d'agir, 為 wéi. Ces deux définitions sont consistantes. Une voie est une indication spatiale, tandis qu'une vertu est une indication psychologique. Il va de soi que la vertu des empereurs et des rois est une sorte de vertu suprême. Toutefois, il ne faut pas se précipiter pour dire que ce serait la vertu absolument ultime. Ce qui est ultime concerne l'homme saint. Celui-ci, comme nous l'avons vu aussi « saisit la vertu de l'empereur et du roi ». La vertu de l'empereur et du roi n'est donc la vertu ultime que dans la mesure où elle s'identifie à la vertu du saint. Mais c'est une vertu paradoxale, puisqu'elle consiste à agir sans agir, 無為 wú wéi.

Voyons les traductions publiées :

Liou Kia-Hway :

1. La vertu du souverain ou du roi 2. **visé à se conformer** au ciel et à la terre, 3. au Tao et à la vertu. 4. Cette vertu a pour règle le non-agir.

Jean Levi :

1. Pour que la souveraineté **puisse s'exercer avec efficacité**, 2. il faut que le monarque prenne le Ciel et la Terre pour ancêtres, 3. le Tao et sa vertu pour maîtres, 4. le non-agir pour norme.

La suite caractérise justement le non-agir :

5. 無為也,  
Wú wéi yě,

6. 則用天下而有餘 ;  
zé yòng tiān xià ér yǒu yú ;

7. 有為也,  
yǒu wéi yě,

8. 則為天下用而不足。  
zé wéi tiān xià yòng bù zú .

Traduction :

5. Sans agir, 6. on se sert de ce qui est dans l'empire et on en a encore plus ; 7. en agissant, 8. c'est l'empire qui se sert [de nous] et on n'en a jamais assez.

Liou Kia-Hway :

5. Celui qui n'agit pas 6. met le monde à son service et pourrait faire davantage ; 7. celui qui agit 8. se met au service du monde et n'y suffit pas.

Jean Levi :

5. Le prince, inactif, 6. ayant l'univers à son service, a toujours **du temps** de reste ; 7. celui qui agit, 8. étant au service de l'univers, n'en a jamais assez.

L'idée suggérée ici est un renversement paradoxal : celui qui s'empare des choses et les force à aller dans un certain sens, c'est-à-dire qui agit, n'obtient pas les résultats qu'il escompte, et il se retrouve finalement toujours en-dessous de sa tâche. En revanche, celui qui ne force pas les choses, qui demeure donc dans le non-agir, est le plus efficace et il obtient des ressources toujours plus grandes.

Ce qui nous conduit à une conclusion récapitulative :

9. 故古之人貴夫無為也。  
Gù gǔ zhī rén guì fú wú wéi yě.

Autrement dit :

9. Pour cette raison, les Anciens prisait le non-agir.

Liou Kia-Hway :

9. C'est pourquoi le non-agir était en honneur dans l'Antiquité.

Jean Lévi :

9. C'est pourquoi les Anciens prisait le non-agir.

## Zhuang Zi chapitre VI

(la norme/l'action)

Le titre du chapitre VI est : 大宗師 dà zōng shī, c'est-à-dire littéralement « le grand ancêtre maître ». Cette traduction sonne de manière un peu mystérieuse en français. C'est pourquoi Liou Kia-Hway a choisi de l'interpréter d'une manière plus familière : « l'école du premier principe ». Ceci, en effet, est moins exotique. Mais cette traduction nous lance dans un contresens, car il n'est justement pas question de « principe » au sens de la philosophie occidentale, dans ce chapitre. La notion d'ancêtre renvoie à une personne et à une généalogie. Il est certes possible que, dans ce chapitre, l'ancêtre soit le dào. Mais il ne convient pas de lui donner le nom de principe, car ce terme serait trop abstrait et impersonnel.

Lisons le début du chapitre VI :

知天之所為，知人之所為者，至矣。

Zhī tiān zhī suǒ wéi, zhī rén zhī suǒ wéi zhě, zhì yǐ.

Savoir ce que fait le ciel, savoir ce que fait l'homme, c'est parvenir à la perfection.

知天之所為者，天而生也；

Zhī tiān zhī suǒ wéi zhě, tiān ér shēng yě；

Celui qui sait ce que fait le ciel, [sait] que du ciel vient la vie；

知人之所為者，以其知之所知，

zhī rén zhī suǒ wéi zhě, yǐ qí zhī zhī suǒ zhī,

celui qui sait ce que fait l'homme, celui-là grâce à cela sait ce qu'il sait,

以養其知之所不知，

yǐ yǎng qí zhī zhī suǒ bù zhī,

grâce à cela il se cultive sachant ce qu'il ne sait pas,

終其天年而不中道夭者，

zhōng qí tiān nián ér bù zhōng dào yāo zhě,

il meurt à la fin de son temps de vie et non pas jeune au milieu de son chemin,

是知之盛也。

shì zhī zhī shèng yě.

ceci est le comble du savoir.

雖然，有患。

Suī rán, yǒu huàn.

Bien qu'il en soit ainsi, il y a un problème.

夫知有所待而後當，

Tiān zhī yǒu suǒ dài ér hòu dāng,

Le savoir du ciel attend encore d'être considéré comme ce qui vient ensuite (ce qui s'ensuit),

其所待者特未定也。

qí suǒ dài zhě tè wèi dìng yě.

celui-ci attend encore [parce qu'il] n'est pas encore déterminé.

庸詎知吾所謂天之非人乎？

Yōng jù zhī wú suǒ wèi tiān zhī fēi rén hū？

Comment savons-nous qu'il s'appelle le ciel et non l'homme？

所謂人之非天乎？

suǒ wèi rén zhī fēi tiān hū？

qu'il s'appelle l'homme et non le ciel？

且有真人，而後有真知。

Qiè yǒu zhēn rén, ér hòu yǒu zhēn zhī.

Quand on aura l'homme véritable, alors on aura le savoir véritable.

## Commentaire

Ici, il est bien question de « ce que fait » le ciel et de « ce que fait » l'homme. Il y a bien, même pour un taoïste, une « action » du ciel et de l'homme. On ne doit donc pas caricaturer la pensée taoïste en disant qu'il n'y aurait que le « non-agir ». En fait, l'agir et le non-agir sont dans une relation dialectique qui apparaît quand on comprend mieux le taoïsme. En revanche, le dào n'agit pas. C'est indiqué plus loin dans le même chapitre : « il n'agit pas et n'a pas de forme ». C'est pourquoi, par exemple, il ne faut pas confondre le dào du ciel et l'action du ciel.

L'action du ciel, c'est de donner la vie. La manière dont le ciel donne la vie n'est pas précisée ici, mais l'idée fondamentale est que le ciel est bien l'origine de la vie. On peut interpréter cela de manière physique, cosmologique, ou bien de manière mystique. En fait, ces deux interprétations existent dans le taoïsme, de manière complémentaire et permanente.

L'autre pôle du savoir concerne l'homme. Zhuang Zi insiste souvent pour dire qu'il ne suffit pas de connaître le ciel. Si c'est le cas, on ne possède que la moitié de la connaissance, ce qui revient à pas de connaissance du tout... Il faut toujours considérer les deux pôles de la réalité, le yin et le yang. Le ciel est yang, l'homme est yin. Mais il faut connaître l'homme aussi pour parvenir à la plénitude du savoir.

Les affirmations qui concernent l'homme peuvent paraître étranges : savoir ce que fait l'homme, c'est savoir ce qu'on sait, et du coup, c'est savoir ce qu'on ne sait pas. Il est difficile, devant de telles phrases, de ne pas penser à la philosophie grecque et particulièrement à Socrate. Connaître l'homme, c'est savoir qu'on ne sait rien. Et ce constat, comme chez les socratiques, n'entraîne pas de désespoir, mais au contraire conduit l'homme à se cultiver, à chercher le savoir toute sa vie. La véritable culture repose sur la conscience de notre ignorance.

Une notation typiquement taoïste concerne la longévité du sage. Il va jusqu'au bout du temps de sa vie, et ne meurt pas au milieu du chemin. Savoir économiser ses ressources vitales est un signe de sagesse, pour les taoïstes. La « longue vie » est un critère de perfection. Cela rejoint le désir d'immortalité qu'on rencontre dans beaucoup de pratiques et de légendes taoïstes.

Le paragraphe pourrait s'arrêter là, pourtant la réflexion rebondit pour signaler un problème. Je souligne cela car ce genre de texte nous introduit clairement dans une démarche problématique. Le taoïsme ne se contente pas d'être une sagesse mise en formules plus ou moins ésotériques. Il s'agit bien d'une pensée problématisante, c'est-à-dire philosophique au sens où nous l'entendons en Occident.

Le problème qui est soulevé ici est un problème théorique. Autant pour les commentateurs qui considèrent que les Chinois ne s'intéressent qu'aux questions pratiques. Comment discerne-t-on ce qui relève du ciel et ce qui relève de l'homme ? Comment ne pas prendre l'un pour l'autre et ne pas les confondre ? Ce qui est demandé ici est clairement un critère de vérité. Or, ce critère n'est pas une simple idée. C'est « l'homme véritable ». Dans la pensée taoïste, cette formule désigne le saint accompli, le taoïste qui a atteint l'immortalité. Par quoi nous voyons que le problème soulevé reste définitivement un problème.

Un mot en passant sur la vérité. Certains commentateurs occidentaux contestent que les Chinois aient une idée de la vérité ou du vrai (François Jullien : « la vérité, c'est une notion très européenne », in *Le détour d'un Grec par la Chine*). C'est pourtant le cas. Le mot qui est utilisé ici désigne bien ce qui est vrai, véritable, authentique. La vérité n'est pas une notion européenne, c'est une notion universelle.

Les paragraphes suivants décrivent l'homme véritable. Nous n'allons pas les analyser en entier.

La question posée est :

何謂真人？

Hé wèi zhēn rén ?

Qu'appelle-t-on un homme véritable ?

Zhuang Zi ne répond pas par une définition, mais par l'énumération d'un certain nombre de caractéristiques. Il les rapporte en outre aux « hommes véritables du passé ». Il nous donne donc des exemples plutôt qu'une définition générale. Cela ne vient pas d'une incapacité à atteindre le général, mais d'une prudence à l'égard de ce qui est le plus difficile à atteindre. Les caractéristiques qui sont énumérées tournent autour de l'objet à atteindre. Cela nous fait

comprendre qu'il ne s'agit pas d'un objet simple. Après une première liste de caractéristiques, Zhuang Zi conclut :

是知之能登假於道也若此。

Shì zhī zhī néng dēng jiǎ yú dào yě ruò cǐ.

Ce savoir rendait capable de s'élever jusqu'au dào et de l'atteindre.

Il est donc question d'une capacité, ce qui explique le recours à des exemples démonstratifs. Celui qui sait faire ceci est capable de cela. Ce sont des indices.

## Zhuang Zi chapitre II

### 齊物論

齊  
物  
論

qí : uniforme, égal.

wù : chose.

lùn : traiter (un sujet), discuter.

Une traduction littérale donnerait : discussion sur l'égalité des choses.

La traduction de Wiegier non seulement n'est pas littérale, mais elle résume des passages entiers, en saute beaucoup, et introduit (en italiques) des commentaires personnels du traducteur qui sont supposés être éclairants.

Traduction Wiegier du § 12 :

**L'amour de la vie n'est-il pas une illusion ? la crainte de la mort n'est-elle pas une erreur ?** Ce départ est-il réellement un malheur ? Ne conduit-il pas, comme celui de la fiancée qui quitte la maison paternelle, à un autre bonheur ? .. Jadis, quand la belle *Ki* de *Li* fut enlevée, elle pleura à mouiller sa robe. Quand elle fut devenue la favorite du roi de *Tsinn*, elle constata qu'elle avait eu tort de pleurer. N'en est-il pas ainsi de bien des morts ? Partis à regret jadis, ne pensent-ils pas maintenant que c'est bien à tort qu'ils aimaient la vie ? ... La vie ne serait-elle pas un rêve ? Certains, tirés par le réveil d'un rêve gai, se désolent ; d'autres, délivrés par le réveil d'un rêve triste, se réjouissent. Les uns et les autres, tandis qu'ils rêvaient, ont cru à la réalité de leur rêve. Après le réveil, ils se sont dit, ce n'était qu'un vain rêve. Ainsi en est-il du **grand réveil, la mort, après lequel on dit de la vie, ce ne fut qu'un long rêve**. Mais parmi les vivants, peu comprennent ceci. Presque tous croient être bien éveillés. Ils se croient vraiment, les uns rois, les autres valets. **Nous rêvons tous, vous et moi. Moi qui vous dis que vous rêvez, je rêve aussi mon rêve.** — L'identité de la vie et de la mort paraît incroyable à bien des gens. La leur persuadera-t-on jamais ? C'est peu probable. Car, en cette matière, pas de démonstration évidente, aucune autorité décisive, une foule de sentiments subjectifs. **Seule la règle céleste résoudra cette question. Et qu'est-ce que cette règle céleste ? C'est se placer, pour juger, à l'infini... Impossible de résoudre le conflit des contradictoires, de décider laquelle est vraie laquelle est fausse. Alors plaçons nous en dehors du temps, au delà des raisonnements. Envisageons la question à l'infini, distance à laquelle tout se fond en un tout indéterminé.**

**I.** *Tous les êtres appartenant au Tout, leurs actions ne sont pas libres, mais nécessitées par ses lois.* ... Un jour la pénombre demanda à l'ombre : pourquoi vous mouvez vous dans tel sens ? ... Je ne me meus pas, dit l'ombre. Je suis projetée par un corps quelconque, lequel me produit et m'oriente, d'après les lois de l'opacité et du mouvement. ... Ainsi en est-il de tous les actes.

**J.** Il n'y a pas d'individus réellement tels mais seulement des prolongements de la norme. ... Jadis, raconte *Tchoang-tzeu*, une nuit, je fus un papillon, voltigeant content de son sort. Puis je m'éveillai, étant *Tchoang-tcheou*. Qui suis-je, en réalité ? Un papillon qui rêve qu'il est *Tchoang-tcheou*, ou *Tchoang-tcheou* qui s'imagine qu'il fut papillon ? Dans mon cas, y a-t-il deux individus réels ? Y a-t-il eu transformation réelle d'un individu en un autre ? — *Ni l'un, ni l'autre, dit la Glose. Il y a eu deux modifications irréelles de l'être unique, de la norme universelle, dans laquelle tous les êtres dans tous leurs états sont un.*

予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！

Yú wū hū zhī yuè shēng zhī fēi huò yé ? Yú wū hū zhī wù sī zhī fēi ruò sàng ér bù zhī guī zhě yě !

Traduction :

Comment sais-je que l'amour de la vie n'est pas un égarement ? Comment sais-je que l'aversion pour la mort n'est pas [le fait] d'une jeune personne égarée qui ne connaît pas le retour ?

Le terme 惑 huò désigne un trouble, un égarement, une illusion, le fait d'être trompé. Il convient donc ici de le traduire par égarement, qui est étymologiquement proche de l'erreur en français (errare en latin), d'autant plus que la phrase suivante insiste justement sur le fait de perdre son chemin.

La notion de retour, 弱 guī peut être prise de manière très concrète : rentrer chez soi, mais c'est aussi un concept taoïste essentiel qu'on trouve déjà chez Lao Zi. Les choses « retournent à leur racine » 歸其根 guī qí gēn (Lao Zi, § 16). Nous avons ici une belle illustration d'une superposition de niveaux de discours, qui doivent se compléter. L'image concrète renvoie à une notion essentielle de la compréhension taoïste.

Je voudrais terminer par un autre passage de ce chapitre, à la fin :

謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。

Traduction :

Que signifie harmoniser par l'extrémité du ciel ? Cela veut dire : ceci et pas ceci, ainsi et pas ainsi. Si ceci est en accord avec la réalité et ceci est différent de ce qui n'est pas réel, il n'y a pas de discussion ; si l'ainsi est en accord avec le réel et l'ainsi est différent de ce qui n'est pas ainsi, il n'y a pas de discussion. Oublions l'âge, oublions la justice, élevons-nous vers ce qui est sans fin et résidons en ce qui est sans fin.