Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 39 (1985)

Heft: 1-2

Artikel: Essai d'interprétation du chapitre 15 du Laozi

Autor: Billeter, Jean François

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146726

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ESSAI D'INTERPRETATION DU CHAPITRE 15 DU *LAOZI*

JEAN FRANÇOIS BILLETER

言有宗，事有君

Ce que je dis vient de quelque part,
ce que je fais obéit à quelque chose.
Laozi 70

Introduction

On ne peut étudier la philosophie chinoise sans s'intéresser au *Laozi.* Il faut pourtant un certain courage pour l'aborder, à cause du nombre incalculable des échos et des effets qu'il a eus dans l'histoire, de la quantité invraisemblable des commentaires qu'il a suscités, de la difficulté des problèmes textuels qu'il pose, de l'incertitude concernant son auteur, sa date de composition, sa genèse. La pléthore des traductions, le dilettantisme de la plupart d'entre elles, l'à-peu-près des interprétations ne facilitent pas la tâche.

L'un des problèmes que l'on rencontre dans l'interprétation de cette œuvre prégnante entre toutes est celui des niveaux de signification. Il est admis que le *Laozi* peut être interprété en termes philosophiques, mystiques, religieux, psychologiques, politiques, militaires et d'autres façons encore. Il a été lu tour à tour comme un traité de philosophie spéculative, comme l'œuvre d'un mystique, comme un texte initiatique contenant les mystères de la religion taoïste, comme un répertoire de techniques de longue vie, comme une somme de psychologie générale, comme un manuel de l'exercice du pouvoir, comme un précis d'art militaire, etc. Un tel phénomène de polysémie proliférante mérite réflexion. Jean Levi écrit dans un article récent que le *Livre de la voie et de la vertu* est «un livre difficile, non parce qu'il est ambigu, mais multiple. Ses niveaux de significations se situent à plusieurs étages. Cette pluralité de sens se déployant sur cinq ou six registres est obtenue par l'usage en nombre restreint de termes très généraux. Chaque syntagme renvoie à des plans très variés, suivant le contexte. . .»[1]

Si l'on prenait Jean Levi à la lettre, le caractère très général des formules du *Laozi* suffirait à expliquer la pluralité de ses niveaux de signification. Par leur généralité, leur concision, leur caractère souvent énigmatique, ces formules auraient le pouvoir de susciter des significations situées sur des plans différents: elles seraient des formes à peu près vides de sens, mais qui auraient la propriété de stimuler l'imagination, la sagacité, la veine spéculative des meilleurs esprits et seraient investies par eux de significations variées, sans autres liens entre elles que les formes qui les auraient suscitées. Mais on peut aussi penser que si ces formules sont susceptibles de tant d'interprétations diverses, c'est qu'elles expriment des données communes à différents domaines de la réalité. Dans cette hypothèse, le livre ne serait pas «multiple», comme le dit Jean Levi, mais *un*. Il énoncerait des principes qui seraient vérifiables dans différents domaines, mais seraient bien toujours les mêmes principes. L'unité philosophique du livre révélerait une unité sous-jacente aux domaines que nous distinguons arbitrairement.

Il faut évidemment se rallier à cette seconde hypothèse. L'attrait puissant qu'a exercé le *Laozi* ne s'expliquerait pas si les formules dont il est fait ne possédaient pas cette sorte de pouvoir éclairant. Par un détour, Jean Levi se rallie d'ailleurs implicitement à ce point de vue. Il observe en effet que les différents niveaux d'interprétation sont manifestement liés dans l'esprit et dans les pratiques des Chinois de l'antiquité: «Il ne faut pas oublier que ce manuel, qui peut servir de guide à l'action du stratège ou du politique, a aussi et surtout une résonance mystique. L'efficacité politique étant en quelque sorte garantie, cautionnée par la dimension religieuse. De façon extrêmement détaillée, sont évoquées des pratiques ascétiques et contemplatives. Elles doivent conduire à l'immortalité – une des formes du pouvoir. La domination politique n'est que l'expression extérieure de la maîtrise de soi. Or chez Laozi l'acquisition de la sainteté passe par la féminisation du corps. . .»[2] Bref, tout est lié et les «niveaux» de signification sont une métaphore architectonique dont il faut nous méfier. A trop la suivre, nous risquons de superposer les significations comme nous superposons les livres sur les rayons d'une bibliothèque.

Pour entrer dans le *Laozi*, il faut de la prudence philologique et, plus encore, de l'imagination.[3] L'imagination peut emprunter plusieurs voies. Elle peut passer par la reconstitution des représentations et des comportements souvent déconcertants qui ont correspondu, dans la Chine ancienne, aux idées exprimées dans le texte: telle est la voie de l'anthropologie, de l'histoire des religions et de l'histoire des mentalités.[4] On peut étudier dans les commentaires anciens comment le texte a été interprété

et s'engager ainsi dans la voie de l'histoire de la philosophie.[5] On peut enfin adopter une démarche proprement philosophique. Une telle démarche peut consister à construire, par des moyens qui nous soient propres, des idées correspondant d'aussi près que possible à celles du *Laozi* et à obtenir par ce travail de construction – ou de reconstruction, comme on voudra – une intelligence approfondie de son contenu. Cette démarche exige non seulement que nous interrogions le texte, mais que nous fassions la critique des conceptions qui font obstacle à notre compréhension, que nous révisions donc sur certains points notre manière habituelle d'envisager les choses. Pour élaborer des idées qui nous livrent la clé de l'œuvre, il faut faire la critique de celles qui nous en barrent l'accès, et cette critique ne peut aller sans un travail sur nous-mêmes. Il s'agit bien d'un exercice d'imagination philosophique.

J'ai lu récemment un petit traité de *qigong*[a] dû à Li Shaopo, médecin actif dans un hôpital de Lanzhou, spécialiste des techniques traditionnelles de l'«exercice du souffle» et de leurs applications thérapeutiques.[6] En appendice à son traité, il a fait figurer une brève explication du chapitre 15 du *Laozi*.[7] J'ai été frappé par cette explication et je l'ai comparée avec les commentaires savants qui font autorité, ainsi qu'avec les principales traductions. Ma première impression s'est confirmée: il y avait beaucoup plus de cohérence et de justesse chez Li Shaopo que chez les philologues et les traducteurs. Aucun sinologue occidental ne donnait de ce chapitre une traduction satisfaisante, voire seulement intelligible. A vrai dire, aucun ne semblait savoir de quoi il était question dans ce texte. Cela m'a donné l'envie d'en faire une traduction nouvelle. J'ai veillé à rester aussi littéral que possible. Chaque fois qu'un choix s'est imposé ou qu'une liberté m'a parue nécessaire, j'en ai donné la justification dans mon commentaire. Je n'ai pas jugé utile de reproduire les explications de Li Shaopo. Elles auraient aussi exigé un commentaire, de sorte qu'il m'aurait fallu commenter deux textes à la fois. Ma tâche et celle du lecteur s'en seraient trouvées inutilement compliquées. Les explications de Li Shaopo sont d'ailleurs un peu hâtives sur certains points, et je ne les ai pas toujours suivies dans le détail. C'est surtout à son *point de vue* que je suis constamment resté fidèle.

Voici donc le texte, la traduction, une digression qui m'a paru nécessaire à la bonne intelligence du commentaire et, enfin, le commentaire.

Le texte et la traduction

(1) Autrefois, ceux qui pratiquaient l'art étaient subtils, pénétrants, insondables. Parce qu'ils étaient insondables, je ne puis que décrire leur allure:

(2) ils étaient hésitants, comme qui traverse un fleuve en hiver,

(3) circonspects, comme qui craindrait ses voisins,

(4) réservés, comme qui serait en visite.

(5) Ils s'animaient comme la glace qui fond,

(6) puis ils étaient indivis comme le bois brut,

(7) puis ils étaient diffus comme l'eau trouble,

(8) puis ils étaient ouverts comme une vallée.

(9) Dans l'état trouble, ils restaient calmes, de sorte que cela se clarifiait peu à peu.

(10) Ils gardaient ce calme afin de laisser cela se mettre en mouvement et, alors, doucement cela naissait.

(11) Qui pratique cet art ne cherche pas à se rassasier et, ne cherchant pas à se rassasier, se renouvelle perpétuellement.

(1) 古之善為道者，微妙玄通，
深不可識。夫唯不可識，故
強為之容：

(2) 豫兮若冬涉川，
(3) 猶兮若畏四鄰，
(4) 儼兮其若客。
(5) 渙兮若冰釋，
(6) 敦兮其若樸，
(7) 混兮其若濁，
(8) 曠兮其若谷。
(9) 濁而靜之，徐清。
(10) 安以動之，徐生。

(11) 保此道者不欲盈。夫唯不
欲盈，故能敝而新成。

Digression

Avant d'entrer dans un commentaire détaillé, il faut nous demander de quoi parle ce texte. Selon Li Shaopo, il traite de *qigong,*[a] de «l'art du souffle», et décrit une progression dans la pratique de cet art. Cela signifie-t-il qu'il faut avoir été initié à cette pratique pour le comprendre? Non, car il est possible de saisir en quoi elle consiste sans s'y être exercé, du moins jusqu'à un certain point. En revanche, il faut que nous entrions dans des vues qui nous sont inhabituelles. Ces vues concernent le corps, les sens, l'esprit et leurs rapports réciproques. Ce sont des vues qui nous sont inhabituelles, mais qui ont été partagées de tous temps par tous les Chinois.

Pour aborder ce domaine, on ne peut imaginer un meilleur point de départ que ce passage des *Carnets* de Valéry: «Nous avons beau imaginer un cerveau, une moelle, des cellules, etc., rien n'en résulte – Ce sont des images infructueuses. Peut-être serait-il plus fécond de chercher une vision énergétique du système?»[8] Dans cette note, Valéry constate que nous nous représentons spontanément notre corps ou, plus exactement, l'intérieur de notre corps au moyen d'images qui nous sont fournies par le savoir médical, par l'anatomie et donc par la dissection du corps humain. Ces images sont infructueuses parce que, si elles peuvent guider le scalpel du chirurgien, elles ne nous sont d'aucune aide quand nous cherchons à percevoir directement notre corps, à préciser nos sensations internes ou à exercer une action sur ce qui se passe en nous: elles nous laissent impuissants. Valéry imagine qu'une «vision énergétique» de notre corps serait plus féconde parce qu'elle nous permettrait, non seulement de mieux percevoir notre activité interne, mais de la percevoir comme un système, c'est-à-dire comme un tout intelligible. Il ébauche dans la suite du même passage une liste de notions qui entreraient dans la description de ce système: «(. . .) Du système vivant. – Il y a des *réserves.* Il y a des relais innombrables. – Il y a une organisation de recharge. Des potentiels. – Il y a des équilibres et des ruptures d'équilibres. – Il y a certainement des cycles. – Il y a dégradation, il y a des transformations compensées et de non-compensées. *Economie* etc. Rendement. Conservation. Dissipation. (. . .)» Valéry ignorait apparemment que la vision énergétique qu'il appelait de ses vœux est celle-là même que les Chinois ont toujours cultivée.

Nous pourrions dire que le corps, tel que nous nous le représentons d'habitude, est un *corps-objet.* Ce corps-objet est une construction de l'esprit faite de matériaux visuels: nous observons par la vue le corps de l'autre, ou les parties du corps de l'autre rendues visibles par la dissection,

et nous formons à partir de nos observations une représentation du tout. L'objet que nous formons ainsi reste conditionné par la manière dont il a été constitué. Il reste un objet extérieur à nous-mêmes parce qu'il a été construit à partir de l'observation du corps (mort ou vif) de l'autre, non point de notre corps à nous, et il reste un objet en ce sens que nous ne pouvons concevoir sur lui qu'une action extérieure. Notre médecine, qu'elle recoure à la chirurgie, aux rayons, aux produits chimiques ou à la simple compresse chaude, met toujours en œuvre des moyens d'action extérieurs, appliqués à un corps conçu comme un objet. Parce que le corps-objet est avant tout une synthèse de données visuelles, il est fixé de préférence par des moyens graphiques, picturaux ou plastiques. L'omniprésence de la représentation du corps humain, de préférence nu, dans les arts et toute l'imagerie de la civilisation gréco-romaine, puis de la civilisation européenne à partir de la Renaissance, le degré de raffinement atteint par les artistes dans cette représentation, l'intérêt de ces artistes pour les connaissances anatomiques sont autant de phénomènes révélateurs d'une attitude mentale qui privilégie le corps-objet par rapport à d'autres conceptions possibles du corps. En retour, cette tradition picturale et sculpturale, amplifiée aujourd'hui *ad infinitum* par la photographie, le cinéma et la publicité, nous entretient dans l'idée que cette représentation est la plus naturelle, la plus complète, voire la seule possible. Notre tradition nous entretient dans cette idée – et nous y enferme.

Pour nous dégager de son emprise et concevoir d'autres manières de nous représenter le corps humain, opposons à la notion du *corps-objet* celle du *corps propre*. Le corps propre est une réalité que nous saisissons non plus par la vue, mais de façon beaucoup plus immédiate par la sensibilité proprioceptive. L'idée que le corps propre, ainsi défini, puisse être mis sur le même plan que le corps-objet peut paraître déroutante. Nous admettons sans difficulté que nous percevons la présence, les états et les mouvements de notre corps et que nous avons donc un sens pour cela, mais notre accord s'arrête là. Nos habitudes intellectuelles ne nous préparent pas à admettre que ce sens puisse être un instrument de connaissance au même titre que la vue, ni que le corps propre puisse être un objet de connaissance au même titre que le corps-objet. Nous rejetons cette équivalence pour plusieurs raisons. La première est qu'entre nous et notre corps manque cette distance qui nous semble nécessaire à la constitution de l'objet, et donc à la connaissance objective. La deuxième est que la vue n'intervient pas dans notre relation au corps propre. Or nous tenons la vue pour le plus intellectuel de nos sens, celui qui garantit le mieux la distanciation et la connaissance objective. La vue est aussi le sens qui rend pos-

sible, mieux qu'un autre, la représentation et la notation, donc la conservation de nos connaissances. En comparaison, le sens proprioceptif nous paraît condamné à percevoir de l'obscur, de l'indécis, du subjectif. Il nous semble que les sensations internes, ne pouvant être représentées ni décrites de manière précise, ne peuvent pas être utilisées par l'intellect, qui ne peut en tirer aucune connaissance. D'autant plus qu'à la différence des objets extérieurs, elles ne sont pas manipulables: on ne peut ni les conserver, ni les reproduire, ni les modifier à volonté, croyons-nous, de sorte qu'elles se soustraient à notre investigation.

Mais notre attitude n'est pas neutre. Elle est conditionnée par une tradition épistémologique pour laquelle la vue de l'objet et la connaissance de l'objet vu jouent un rôle paradigmatique,[9] mais où la perception proprioceptive est en revanche complètement négligée. Si le domaine proprioceptif nous paraît indéchiffrable, c'est que nous n'avons pas de paradigme qui nous permette de le déchiffrer. Grâce à leur «vision énergétique du système», les Chinois ont au contraire disposé, depuis une époque très ancienne, d'un paradigme parfaitement adapté à l'exploration des sensations internes. Cela leur a permis d'explorer ce domaine et d'en élaborer une connaissance systématique. Là où nous avons développé un savoir du corps-objet, ils ont principalement développé un savoir du corps propre.

Au cœur du paradigme chinois se trouve la notion du *qi*,[c] que nous traduisons par «énergie». *Qi* désigne à l'origine les vapeurs, les émanations, les souffles ou les airs, dans à peu près toutes les acceptions que nous connaissons à ces mots en français; il désigne notre souffle et l'air que nous respirons. De ses nombreuses acceptions s'est peu à peu dégagée une notion abstraite à laquelle a été conférée, le moment venu, un statut philosophique. Cette notion abstraite a eu la même importance dans la pensée chinoise que nos notions de «substance» et de «matière» dans la nôtre.[10] Elle a joué un rôle comparable tout en étant fort différente. Les Chinois se sont en effet moins représenté la réalité à partir de ses éléments compacts et solides qu'à partir de ses éléments subtils et mobiles. Aux objets stables et à leurs qualités permanentes, ils ont préféré les phénomènes dynamiques, leurs rythmes et leurs récurrences. Ils ont trouvé les nuées et les flots plus révélateurs que le caillou. Pour rendre compte de la réalité telle qu'ils la concevaient, ils ont formé cette notion du *qi*, d'une énergie omni-présente et animée qui se transforme sans cesse, qui se condense et se dissipe, produisant les réalités sensibles que nous appelons «matérielles» lorsqu'elle se condense, retournant à des états «immatériels», «subtils» ou «spirituels» lorsqu'elle se dissipe. Il faudrait un grosse monographie pour faire sentir au lecteur occidental les implications

innombrables que cette conception a eues dans tous les domaines de la pensée sans exception. Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est que cette notion n'a pas seulement servi aux Chinois à conceptualiser et à systématiser leur vision du monde, mais qu'elle les a rendus sensibles à des aspects de la réalité qui ne retenaient pas notre attention et que nous avons beaucoup moins bien observés qu'eux: ainsi des sensations internes du corps propre.

Il n'y a aucune raison de refuser au *qi* le statut de notion scientifique. Une telle notion n'est après tout qu'une représentation toujours révocable, modifiable et perfectible que l'on adopte s'il se confirme qu'elle est opératoire, que l'on rejette si elle ne rend pas de service vérifiable. Rien ne s'oppose à ce que nous l'adoptions à notre tour, à titre expérimental. Une notion étrangère à notre tradition, qu'elle soit chinoise ou vienne d'ailleurs, ne doit être traitée ni comme un objet curieux, dont on ne songe pas à tester l'utilité, ni comme un article de foi dont la vérité serait admise *a priori*. La seule attitude féconde est une attitude active de recherche et d'expérimentation, adoptée dans une entière liberté intellectuelle.

Il ne suffit cependant pas d'avoir adopté dans l'abstrait la notion chinoise du *qi* et une «vision énergétique du système» pour accéder *ipso facto* à la connaissance du corps propre. Notion et vision ne sont que des instruments. La connaissance elle-même ne peut être acquise qu'à la faveur d'un patient travail d'observation, et ce travail d'observation exige le développement préalable d'une sensibilité particulière. Il nous faut commencer par cultiver une certaine forme de curiosité, d'attention, de réceptivité aux sensations internes. Parce que rien dans notre éducation ne nous prépare à diriger notre esprit dans cette direction-là, il est probable que nous serons d'abord tout à fait désemparés et que nous nous sentirons gauches et obtus, incapables de rien percevoir distinctement. Il se peut que l'impatience nous saisisse et nous fasse abandonner. Si nous persévérons, toutefois, nous découvrons tôt ou tard le moyen de détacher notre attention du monde extérieur pour l'orienter vers le monde des sensations internes. Ce mécanisme d'inversion est désigné par les termes *neishi*,[d] «regard intérieur», *fanzhao*,[e] «regard inversé» ou *fanting*,[f] «écoute inversée». Cette attitude mentale se signale en effet par un regard «absent», qui semble tourné vers l'intérieur, et par l'expression caractéristique de quelqu'un qui écoute avec concentration. Quelqu'un qui écoute cesse tout naturellement de se servir du sens de la vue. Le genre d'attention qu'exige exploration du corps propre est une forme d'écoute silencieuse. Lorsque nous avons compris comment nous «mettre à l'écoute», nous possédons la clé qui donne accès à l'univers qu'il s'agit d'explorer.

A partir de ce moment-là, les observations se multiplient et s'accumulent. Avec une netteté croissante, nous percevons des volumes et des espaces, nous distinguons de la dispersion et du trop plein, nous discernons des degrés d'aise et de tension. Nous localisons des résistances, des barrages, des passages, des bassins, des étendues de qualités variables, des régions plus ou moins animées, communicant entre elles ou non. Nous avançons comme des aveugles, sans rien voir et percevant pourtant beaucoup de choses, grâce à une sensibilité de plus en plus éveillée. Nous nous mettons à situer, à jalonner et à organiser tout cela, et nous faisons une deuxième découverte: nous nous apercevons que ces paysages nous *répondent,* qu'ils sont sensibles à nos sollicitations et que nous avons donc prise sur eux. Dans certains cas, le seul fait de concentrer en tel endroit notre attention modifie l'aspect du lieu. Nous pouvons aussi modifier indirectement tel partie du paysage interne en corrigeant notre posture extérieure. Nous découvrons enfin que la respiration, que nous pouvons varier quant au rythme, quant à l'ampleur et de bien d'autres manières encore, avec une grande précision, exerce sur l'état du corps propre une action profonde. Cela suffit pour donner à notre exploration un tour expérimental et systématique.

Ce qui est remarquable, c'est que la spatialisation et la visualisation se font plus précises avec le temps. Le corps propre, qui semblait destiné à rester un domaine informe et opaque, se transforme progressivement en un espace organisé. Il devient, *mutatis mutandis,* un espace que le sens proprioceptif arpente et occupe comme l'ouïe et la vue le font de l'espace extérieur. Une troisième découverte se fait alors: nous nous apercevons que la visualisation n'est pas seulement un effet, mais qu'elle est aussi un instrument. Elle n'est pas seulement une résultante des données sensibles offertes à notre observation, elle est aussi un moyen dont dispose notre esprit pour les dégager de leur gangue et les identifier. Une sensation nouvelle attire notre attention, mais reste trop indécise pour être appréhendée de manière satisfaisante: si l'esprit s'en forme à ce moment-là une image, s'il conçoit par exemple l'image d'une caverne, ou d'une chute, ou d'une eau tranquille et profonde, la sensation prend corps. Il arrive qu'il cherche en vain l'image opérante ou qu'il en essaye plusieurs avant de trouver la bonne. Quand il la trouve, il *saisit* la sensation nouvelle: il la comprend et se l'approprie tout à la fois. Grâce à l'image, il pourra se souvenir d'elle et la rappeler, c'est-à-dire la susciter à volonté. La puissance qu'il acquiert ainsi est un phénomène tout à fait remarquable. Il ne s'agit évidemment pas d'un pouvoir arbitraire. Il s'agit du pouvoir d'explorer, de connaître, puis de *régler* la vie du corps à l'écoute de laquelle il s'est mis.[11]

Les images dont l'esprit se sert pour capter les sensations, il faut jusqu'à un certain point qu'il se les forme lui-même. Mais elles sont transmissibles, de sorte que nous pouvons aussi les emprunter à d'autres, à un ami ou à un maître, ou les trouver dans les livres. Les Chinois ont accumulé un riche trésor de ces images opérantes. Lorsque nous avons acquis assez d'expérience pour pouvoir y puiser, nous nous mettons à tirer parti de connaissances rassemblées depuis plus de deux millénaires. Nous commençons à bénéficier réellement des avantages de la «vision énergétique du système» et à mesurer son extraordinaire fécondité.

Tout se tient dans leurs conceptions. Ils ont appréhendé et conçu le réel d'une certaine manière et ont conceptualisé leur manière de voir dans leur philosophie. Ils ont appréhendé le corps et l'ont étudié dans une perspective liée à cette philosophie. Ils ont été amenés de la sorte à développer un savoir médical entièrement différent du nôtre, non seulement par son contenu, mais par ses présupposés épistémologiques et par ses méthodes d'observation: ils ont tiré de la sensibilité proprioceptive un parti que notre civilisation a complètement négligé. Les différences ne s'arrêtent pas là. Tout comme la médecine occidentale, la médecine chinoise a bien entendu une vocation thérapeutique, au service de laquelle elle met des méthodes nombreuses et variées. Mais elle est plus que cela, car elle repose sur une conception de la vie, du bien vivre et du vivre longtemps riche en implications éthiques et religieuses très profondément enracinées. La meilleure formule est peut-être de dire qu'elle est centrée sur un *art de vivre* – à condition de ne pas prendre cette expression à la légère, dans son sens courant, mais de la charger de toute la richesse de sens que le mot «art» est susceptible de contenir. Cet art de vivre est fondé sur l'idée que le corps est perfectible dans son action externe comme dans son fonctionnement interne et qu'il gagne à être perfectionné, en premier lieu dans son fonctionnement intérieur. Les techniques qui servent à ce perfectionnement sont pour les Chinois «une discipline nationale», dit Granet: «en honneur de nos jours encore, même chez les plus humbles, elle(s) se rattache(nt) au plus vieux passé religieux de la Chine.»[12] Ces pratiques *vivifiantes* ont eu autant d'importance sinon plus, que la *mortification* dans la tradition chrétienne.[13] Et parce que, selon leur conception, ces pratiques étaient aussi une voie d'accès à la connaissance, elles ont toujours eu une grande importance pour la philosophie. Rien ne doit donc être tenu pour moins étonnant que de trouver dans le *Laozi* un chapitre sur l'art du souffle.

Commentaire

(1) *Gu zhi shan wei daozhe,* «Autrefois, ceux qui pratiquaient l'art»:

Littéralement: «Autrefois, ceux qui excellaient dans la pratique de la Voie.» *Wei dao,* «pratiquer la Voie», désigne l'art de se régler entièrement sur la Voie, c'est-à-dire d'épouser parfaitement la marche naturelle des choses et de la réaliser en soi. Les moyens de parvenir à cet accord parfait sont variés, mais le but est toujours le même. On peut donc parler d'*un* grand art, d'un art unique et majeur, un peu comme le faisaient les alchimistes occidentaux. Lorsqu'ils parlaient de «l'art» alchimique, ils entendaient par là l'ensemble des techniques et des procédés utilisés par l'adepte dans la réalisation du Grand-Œuvre. *Shan wei dao,* «exceller dans la pratique de la Voie», peut être pris dans un sens analogue: savoir mettre en œuvre les moyens qui mènent à la réalisation de la Voie. Comme il n'est question que de ceux qui se servent de ces moyens à bon escient, on peut sous-entendre *shan,* «exceller», et traduire simplement *shan wei dao* par «ceux qui pratiquaient l'art.»

Duyvendak[14] traduit par «Ceux qui, dans l'antiquité, étaient habiles dans la Voie», D.C. Lau par «Of old he who was well versed in the way»: on se demande ce que peut bien être une «Voie» dans laquelle on est «habile» ou «versé». Duyvendak traduit en outre *gu* par «dans l'antiquité». Cette expression suggère un passé délimité et définitivement révolu alors que le terme chinois évoque un passé mythique situé à la fois aux origines du temps et dans le présent. Toute la description qui suit implique une sorte de contemporanéité du philosophe qui parle et des Anciens qui sont décrits. De ce fait, le «of old» de D.C. Lau est préférable.

Les textes de Heshanggong et de Wang Bi ont *shi,*[g] «l'officier», à la place de *dao.* Waley s'en tient à ce *shi* et traduit par «Of old those that were the best officers of Court.» Ce choix se justifie peut-être dans le cadre de l'interprétation qu'il propose du passage et du *Laozi* tout entier. Si je l'avais adopté comme lui, j'aurais pu traduire *gu zhi shan wei shizhe* par «Autrefois, ceux qui entendaient l'art d'exercer l'autorité» ou quelque chose d'approchant. Mais, comme la plupart des commentateurs et des traducteurs, j'ai préféré *dao,* leçon qui est celle des manuscrits de Mawangdui. Elle s'impose pour une raison simple que je m'étonne de ne voir relevée par aucun auteur: si l'on a pas *dao* dans la première phrase, on ne voit plus à quoi peut se rapporter l'expression *ci dao,* «cette Voie», à la fin du texte.

(1) *weimiao xuantong, shen bu ke shi,* «. . . étaient subtils, pénétrants, insondables»:

Duyvendak traduit par «avaient (une nature) subtile et merveilleuse et une pénétration mystérieuse, si profondes qu'on ne peut pas les connaître.» Ce mot-à-mot crée une surcharge qui obscurcit le sens. «Subtils» suffit pour *weimiao,* «pénétrants» pour *xuantong,* «insondables» pour *shen bu ke shi:* le tout est de laisser parler les mots. Comme le dit Roger Judrin: «Les mots vont loin pourvu qu'on s'en rapproche.»[15] Mis bout à bout, ces trois adjectifs français ont en outre un rythme et un aplomb qui correspondent à la tournure chinoise. D.C. Lau pèche de la même manière que Duyvendak en traduisant «was minutely subtle, mysteriously comprehending, and too profound to be known.» Même proloxité chez Waley. Duyvendak et Waley introduisent une «nature» («avaient une nature subtile. . .», «had inner natures. . .») philosophiquement incongrues: les Anciens ne se distinguaient pas par une nature particulière, mais par un art, autrement dit par une manière d'agir. Heshanggong précise que *xuan,* «obscur», désigne le Ciel et que *weimiao xuantong* signifie par conséquent que «leur comportement était subtil et que leur essence communiquait avec le Ciel.»*

(1) *Fu wei bu ke shi, gu qiang wei zhi rong,* «Parce qu'ils étaient insondables, je ne puis que décrire leur allure»:

On aurait pu traduire aussi «. . . je m'efforcerai de faire d'eux une description toute extérieure.» *Rong,* le mot rendu par «allure» et par «description toute extérieure», est d'abord un verbe signifiant «contenir». Par dérivation, il prend le sens de «contenant», «ce qui contient», «la forme extérieure d'un contenu». Dans cet emploi, le mot suggère une étroite corrélation entre le contenu et la forme visible du dehors. En le traduisant par «attitudes» («on peut seulement s'efforcer à décrire leurs attitudes»), Duyvendak introduit une nuance qui n'a pas sa place ici: une attitude peut être affectée, alors que *rong* est la manifestation adéquate de quelque chose d'intérieur. Waley, qui traduit par «I can but tell of them as they appeared to the world», fait suivre sa traduction d'une digression sur le mot *rong* pour bien faire comprendre le sens de la phrase. *Rong,* dit-il, est un terme utilisé par les ritualistes pour désigner «l'attitude appropriée» à une situation rituelle donnée. «Dans l'accomplissement des rites religieux, écrit-il, il ne suffit pas de prononcer les mots qu'il faut ou d'exécuter les gestes prescrits. Chaque rite exige aussi une ‹attitude› appropriée de respect, d'empressement, de regret, de joie, de tristesse. Ces ‹attitudes› sont

toujours définies en chinois par des sortes d'onomatopées (. . .); elles sont souvent rédupliquées et toujours suivies d'une particule exclamative ou adverbiale. (. . .) La littérature du 3e siècle avant notre ère abonde de *rong* qui se présentent sous la même forme que ceux des ritualistes, mais définissent souvent une attitude correcte face à la vie en général, plutôt qu'une attitude convenant à telle cérémonie particulière.»[16] Waley cite en exemple le *rong* de l'homme réalisé, *zhenren,* donné dans le *Zhuangzi,* et celui du parfait serviteur de l'Etat donné dans le *Lüshi chunqiu.* Le *rong* dont il s'agit ici, dans notre texte, est de même nature. Il n'est pas exprimé par des onomatopées redoublées, mais par une série de monosyllabes suivis chacun d'une particule exclamative, puis d'une brève explication imagée. Ces monosyllabes et les comparaisons dont ils sont suivis décrivent ce que l'on peut saisir de l'extérieur dans le comportement de ces hommes «subtiles, pénétrants, insondables» qui, autrefois, «pratiquaient l'art». Ils décrivent leur extérieur, leur apparence, leur attitude, si l'on veut, ou leur tenue, leur maintien. A «tenue», «maintien», qui me paraissent trop liés au contrôle de soi et au souci de se conformer des ritualistes, j'ai préféré «leur allure», qui exprime à la fois la manifestation involontaire d'une disposition intérieure et l'insouciance quant à l'effet produit sur autrui. Nous n'avons que cela, cette allure, pour deviner (par induction) ces hommes insondables et saisir en quoi consiste leur subtilité et leur pénétration.

On objectera peut-être que l'expression *wei zhi rong* pouvait être traduite en toute simplicité par «faire une description de. . .». Il m'a tout de même semblé utile de m'arrêter un instant sur les valeurs possibles du mot *rong,* qu'il est bon d'avoir à l'esprit pour bien comprendre notre texte.

Concluons. Les deux phrases comprises sous (1) forment un bref exorde qui introduit une description. Cette description comprend neuf éléments ou moments successifs, numérotés de (2) à (10) dans ma traduction.

(2) *Yu xi, ruo dong she chuan,* «ils étaient hésitants, comme qui traverse un fleuve en hiver»:

Heshanggong commente: «Lorsqu'ils agissent, ils redoublent de prudence. ‹Hésitants comme quelqu'un qui traverse un fleuve en hiver› signifie qu'ils tiennent pour difficile ce qu'ils entreprennent.» Il me semble évident qu'il faut imaginer la traversée d'un fleuve gelé et que l'allure évoquée est celle d'un marcheur qui pose le pied avec une extrême prudence, éprouvant à chaque pas la solidité de la glace. Il prend soin d'éviter tout faux mouvement et, pour cela, contrôle son équilibre et sa respiration,

qu'il a régulière et profonde. Bien qu'il fasse le moins de mouvements possible, il a le corps et tous les sens en éveil et l'esprit parfaitement concentré. Gao Heng montre que «traverser un fleuve en hiver» ou simplement «traverser un grand fleuve» étaient manifestement des expressions courantes dans l'antiquité et cite entre autre ces vers du *Shijing:* «Tremblant, tremblant, comme qui surplombe l'eau profonde, comme qui s'avance sur la glace mince.»[17]* Curieusement, certains commentateurs semblent plutôt penser à une traversée dans l'eau froide. D.C. Lau traduit «Tentative, as if wading through water in winter» et Duyvendak «Qu'ils étaient hésitants, comme quelqu'un qui passe à gué une rivière en hiver.» Il me semble que quand on traverse à gué une rivière en hiver, on hésite le moins possible afin de ne pas allonger son séjour dans l'eau. S'il s'agissait seulement de lutter contre le courant, je ne vois pas pourquoi l'hiver serait mentionné.

(3) *You xi, ruo wei si lin,* «circonspects, comme qui craindrait ses voisins»:

Littéralement: «... comme qui craint ses quatre voisins», c'est-à-dire tous ses voisins. L'idée d'encerclement est contenue dans la première partie du mot «circonspect», de sorte qu'il n'est pas nécessaire d'écrire «ses voisins tout alentour» comme le fait Duyvendak. Wang Bi songe à des voisins animés d'intentions aggressives, Heshanggong à quelqu'un qui, n'ayant pas la conscience tranquille, aurait à se cacher de son entourage. Gao Heng cite le chapitre *Daxue* du *Liji:* «Celui que dix yeux observent, que dix doigts désignent, comme il doit se surveiller!»* Il s'agit en tout cas d'une attitude d'extrême circonspection dans les rapports avec autrui, voire d'abstention: les rapports sont comme suspendus, sans être rompus, afin d'éviter toute ingérence extérieure et de maintenir une entière autonomie.

(4) *Yan xi, qi ruo ke,* «réservés, comme qui serait en visite»:

Cette phrase décrit, comme les précédentes, la manifestation visible d'une disposition toute intérieure. De ce point de vue, les traductions de Waley («ceremonious, as one who pays a visit») et de D.C. Lau («formal like a guest») ne sont pas satisfaisantes. La disposition intérieure est mieux indiquée dans le commentaire de Heshanggong: «Comme le visiteur qui, craignant le maître de maison, adopte une attitude grave et se garde bien de prendre des poses.»* Le visiteur ne cherche pas à s'affirmer, mais au contraire à s'effacer devant le maître de maison. Il ne prend pas le devant,

mais laisse l'initiative à l'autre et se tient dans l'expectative. Au lieu d'agir lui-même, il attend que l'action surgisse, se tenant prêt à y répondre.

Nous commençons à percevoir «l'allure» des hommes qui «pratiquaient l'art» et à deviner sous cette allure leurs dispositions cachées. Leur allure, positivement observable, révèle un état d'esprit fait d'hésitation, de prudence, d'attente et d'abstention, donc un état pour ainsi dire négatif. Dans son commentaire de la phrase (2), Wang Bi exprime ce paradoxe de la manière suivante: cette phrase décrit, selon lui, «l'apparence d'un homme qui, traversant un fleuve en hiver, hésite, semblant vouloir traverser et ne pas vouloir traverser, de sorte que l'on ne peut pas voir quel est le sentiment qui l'anime.»* Bref, nous sommes devant une *apparence indéchiffrable.* L'allure de ceux qui pratiquent l'art est en quelque sorte une absence d'allure.

Pour comprendre, rappelons-nous le mécanisme d'inversion évoqué plus haut, ce mécanisme qui nous permet de détacher notre attention du monde extérieur et de la diriger vers le monde des sensations internes. Il ne s'agit pas d'une conversion intellectuelle, mais d'une réorientation de toutes les facultés et de toutes les énergies. Nos sens, notre attention, notre intelligence, que nous mobilisons quand nous devons observer, réagir ou intervenir hors de nous-mêmes, nous les mobilisons maintenant en sens inverse, vers l'intérieur, pour percevoir ce qui se passe en nous. Nous sommes présents, éveillés, mais si absorbés que, vus de l'extérieur, nous avons l'air absent. Nous sommes à l'écoute de phénomènes que l'observateur n'entend ni ne voit.

Nous avons vu que ce mécanisme d'inversion est la clé du monde qu'il s'agit d'explorer et dans lequel doit se réaliser «l'art». Maîtriser ce mécanisme est donc la première étape de la pratique de l'art. Nous réduisons autant que possible notre activité extérieure, comme le marcheur prudent sur la glace. Comme lui, nous abolissons tout mouvement superflu pour nous recentrer sur nous-mêmes. Nous ne songeons plus qu'à notre propre existence, comme celui qui «veut traverser et ne veut pas traverser» parce qu'il ne songe à rien d'autre qu'à préserver sa vie. Nous mettons tout notre être dans une disposition de *réceptivité hésitante,* celle qui nous vient naturellement quand nous donnons une caresse infiniment délicate de la main. Comme le marcheur hivernal, nous le faisons comme si tout en dépendait.

Nous nous faisons aussi «circonspects, comme qui craindrait ses voisins.» Pour pratiquer l'art, il faut un lieu tranquille, préservé de toute interférence brusque ou bruyante. Pour ne pas avoir à se dépenser et se disperser en pure perte, il faut éviter de s'exposer à l'aggressivité et aux

rapports conflictuels: ne pas donner prise, ne pas se laisser entraîner loin de soi. Un degré élevé d'autonomie est une condition nécessaire de la pratique de l'art. On peut approfondir encore le sens de la phrase et comprendre, sous le vocable de «voisins», toutes les perceptions extérieures. Lorsque l'attention est dirigée vers l'intérieur, toute perception du monde extérieur est une distraction, une interruption. Il nous faut un degré d'autonomie mentale qui nous élève temporairement au-dessus de toute tentation de retour au monde extérieur. Comme le monde extérieur se rappelle sans cesse à nous, un peu comme l'engeance des voisins remuants ou malveillants, il nous faut adopter, sur ce plan aussi, une attitude d'abstention ou de retrait qui empêche l'apparition de tout facteur de trouble.

Enfin, il n'est pas question de «prendre des poses» et de faire semblant, ni d'être pressé. Seule une attitude simple et patiente mène à quelque chose. Il faut être «réservé, comme qui serait en visite», non pour se soumettre à une quelconque étiquette et plaire à un maître de maison, mais parce que rien ne peut être obtenu sans patience, sans le respect des phénomènes perçus. La précipitation, les initiatives intempestives compromettent à coup sûr la progression. Au lieu d'agir lui-même, disions-nous, le visiteur averti «attend que l'action surgisse, se tenant prêt à y répondre.» Telle est, très exactement, l'attitude recommandée dans la pratique de l'art.

Les techniques respiratoires jouent un rôle important dans cette pratique, mais elles ne sont pas décrites dans notre texte, ni même mentionnées. Le texte ne parle que de l'essentiel, c'est-à-dire de l'esprit dans lequel l'art se pratique. Comme cet esprit est très souvent négligé ou trahi et que, sans lui, les techniques restent stériles ou deviennent nuisibles, c'est lui qui doit être défini en premier lieu. La définition est donnée dans les trois phrases que nous venons de commenter.

A premier abord, les phrases (2), (3) et (4) semblent énumérer les différents aspects d'une seule et même «allure». Mais elles peuvent aussi être interprétées comme les trois moments successifs d'une progression. On peut en effet admettre que la découverte des pouvoirs de l'attention inversée constitue dans la plupart des cas l'expérience initiale (2), que la découverte des conditions d'autonomie nécessaires à l'exercice de l'attention inversée vient ensuite (3), que la découverte des dispositions favorables à l'approfondissement de cet exercice se fait dans un troisième temps (4).

Si les phrases (2), (3) et (4) peuvent être comprises indifféremment comme une énumération d'aspects ou comme une suite de moments, il n'en va plus de même des phrases suivantes (5 à 8). La suite du texte n'est intelligible que si l'on y voit la description d'une série d'expériences suc-

cessives. Faute d'avoir reconnu le caractère consécutif de cette description, aucun traducteur n'a su donner une idée du sens de ces phrases. Elles décrivent les phénomènes que l'adepte observe lorsque les exercices préparatoires auxquels il s'est livré commencent à porter leurs fruits.

(5) *Huan xi, ruo bing shi,* «Ils s'animaient comme la glace qui fond»:

Les textes de Heshanggong et de Wang Bi ont *huan xi, ruo bing zhi jiang shi,* «ils s'animaient, comme quand la glace est sur le point de fondre.» J'ai préféré la forme courte attestée dans les manuscrits de Mawangdui, qui a l'avantage de rapprocher cette phrase des trois suivantes, avec lesquelles elle forme une sorte de quatrain rimé. Pour accentuer ce rapprochement, j'ai supprimé la particule *qi* qui figure dans les textes de Mawangdui, mais qui manque dans les versions de Heshanggong, de Wang Bi et d'autres.[18] J'ai maintenu pour la même raison la particule exclamative *xi,* à la place de la laquelle on trouve *a* dans les manuscrits de Mawangdui. J'ai maintenu *bing* pour «glace», alors que ces manuscrits ont le synonyme *ling.*

Huan, le premier mot, signifie «se désagréger», «se dissoudre», «se disperser». Dans le *Yijing,* il correspond au 59e hexagramme, qui symbolise le moment de la dissolution. Le caractère s'écrit avec la clé de l'eau, le mot est souvent associé à la fonte des glaces et aux eaux en crue au moment du dégel. C'est un phénomène apparenté qu'il évoque dans notre texte.

En effet, lorsqu'on a progressé dans l'exploration du corps propre et commencé à agir sur lui par la respiration, il vient un moment où la circulation des énergies internes, bloquées à un degré ou à un autre chez tout adulte civilisé, reprend. La respiration exerce sur l'organisme engourdi une action en douceur, comparable à l'air du printemps. Sous l'effet de cette action, l'énergie bloquée se libère peu à peu et se met à circuler. La sensation éprouvée est celle d'un corps solide qui devient meuble et prend vie: le corps propre se décloisonne, gagné de proche en proche par une activité énivrante qu'il ne se souvient pas avoir connue. Alors qu'il était une masse opaque à peine articulée, il s'anime et s'éclaire. Ce processus, qui se développe de manières et à des rythmes très différents selon les cas, ne peut être mieux suggéré que par la glace qui fond sous l'effet de la chaleur.

Il faut donc comprendre qu'à un certain moment, ceux qui pratiquaient l'art «*se sentaient animés intérieurement* comme la glace qui commence à fondre» ou, plus simplement, «s'animaient comme la glace

qui fond.» Voyant dans la phrase chinoise la description d'une «allure», Waley la traduit par «Yet yielding (they seemed), as ice when it begins to melt.» On ne voit pas bien de quelle qualité il s'agit là, chez des gens donnés pour «the best officers of Court.» Dans la même idée, Duyvendak traduit: «Qu'ils étaient fondants, comme la glace qui va dégeler!» On ne voit pas non plus ce qu'il faut comprendre lorsque «l'attitude» de ceux qui sont «habiles dans la Voie» nous est décrite comme «fondante». Ni en quoi cela peut être une vertu d'être «falling apart like thawing ice», comme le veut D.C. Lau.

(6) *Dun xi, qi ruo pu,* «puis ils étaient indivis comme le bois brut»:

Le mot *dun,* traduit par «indivis», évoque ce qui est entier, d'un seul tenant. Il peut être pris en un sens moral, comme «entier» en français, et signifier «tout d'une pièce», «sincère», «honnête», «bon», «généreux». Au sens physique, il veut dire «épais», «gros» ou «solide» lorsqu'il s'applique à un objet, mais peut suggérer aussi l'épaisseur d'un amas de matière inorganisée: on le retrouve dans l'une des variantes du binôme *hundun,*[h] «chaos».

Heshanggong explique cette phrase en disant: «*Dun* signifie qu'une matière est épaisse, *pu* que sa forme n'est pas encore apparue», littéralement: «ne s'est pas encore divisée.»* *Pu* désigne une pièce de bois brut à laquelle aucun travail humain n'a encore donné de forme. Elle ne prendra forme que lorsqu'un artisan aura commencé à la tailler, à imposer à sa masse indivise des divisions et des oppositions, c'est-à-dire une forme. Pour le *Laozi,* il importe de savoir s'en tenir à ce qui précède l'apparition de la forme, autrement dit au «bois brut». Cette image, l'une des plus prégnantes de l'ouvrage, figure dans plusieurs chapitres. «Le bois brut, lorsqu'on le taille, donne des instruments (. . .)», lisons-nous par exemple, mais «le grand tailleur n'entame pas.»[19]* Nous lisons ailleurs qu'au peuple, le sage «ne montre que la (simplicité de) la soie grège, ne fait embrasser que (l'indivision) du bois brut.»[20]*

Lorsque, la pratique de l'art aidant, la circulation de l'énergie a été peu à peu rétablie et qu'elle s'est étendue à toutes les parties du corps, une sensation nouvelle apparaît: celle d'une étendue d'énergie indivise. Parce que le corps propre est décloisonné et que l'énergie circule partout librement, la sensibilité proprioceptive ne rencontre plus d'obstacles et ne saisit donc plus aucune forme. Elle ne discerne plus non plus les limites spatiales du corps. Elle n'est plus qu'une sorte de sensibilité généralisée, d'activité irisée sans contours. On comprend pourquoi j'ai traduit *dun* par «indivis»

plutôt que par «solide» comme Duyvendak («Qu'ils étaient solides, comme le bois brut!»), par «épais» comme D.C. Lau («Thick like the uncarved block») ou par «vierge» comme Waley («Blank, like a piece of uncarved wood»).

L'expérience décrite dans cette phrase ne peut être faite qu'après celle du «dégel» décrite dans la phrase précédente. J'ai marqué ce rapport par la conjonction «puis». Si j'avais voulu être tout à fait explicite, j'aurais pu écrire: «Puis, *à un certain moment,* ils *se sentaient* indivis comme le bois brut», mais j'ai préféré une traduction brève plus proche de la phrase chinoise.

(7) *Hun xi, qi ruo zhuo,* «puis ils étaient diffus comme l'eau trouble»:

Zhuo signifie «impur», «trouble» ou «bourbeux». Le caractère comporte la clé de l'eau et le mot s'applique le plus souvent à l'eau, de sorte qu'il est naturel de rendre l'expression *ruo zhuo* par «comme *l'eau* trouble.» *Zhuo* est l'antonyme de *qing,*[i] qui s'écrit également avec la clé de l'eau et signifie «pur», «clair», «limpide», en parlant de l'eau. *Zhuo* peut avoir le sens péjoratif de «sale», mais ne l'a pas nécessairement. Il évoque souvent la qualité de l'eau chargée de matière en suspension, de sable par exemple, et qui paraît de ce fait animée par la lumière sans être transparente. La lumière n'y est plus orientée, mais diffuse. Cette qualité visuelle de l'eau trouble a été utilisée par analogie pour caractériser les sons *graves,* par opposition aux aigüs, les timbres *riches* (ou *composés?*) par opposition aux timbres purs, les consonnes *sonores* (ou *voisées*) par opposition aux consonnes sourdes.[21] Ces emplois montrent que *zhuo* peut fort bien dénoter une qualité sensible, sans aucune connotation péjorative.

Le premier mot de la phrase, *hun,* veut dire «brouillé», «trouble», «indistinct», «confus». Il s'écrit également avec la clé de l'eau et suggère le mélange, la confusion. Il est le premier terme du binôme *hundun,* «chaos primitif». Il se confond souvent avec un autre *hun,*[j] qui s'écrit avec la clé de l'eau et *jun,* «l'armée», et dont les acceptions sont en partie les mêmes. Si j'ai choisi de le traduire par «diffus», c'est que cela m'a paru mieux correspondre à la turbidité de l'eau évoquée par le *zhuo* final.

Cette «turbidité» apparaît dans le corps propre lorsque la circulation de l'énergie, développée par l'effet d'une respiration lente et profonde, pénètre le corps jusque dans ses parties les plus fines et instaure une sorte de métabolisme généralisé. Physiologiquement parlant, ce métabolisme généralisé se signale par le développement de l'activité respiratoire des pores: le ralentissement calculé de la respiration entraîne d'abord, par un

effet de compensation, l'utilisation de plus en plus complète de la capacité des poumons, qui entraîne à son tour une mise en œuvre de plus en plus complète de l'oxygénation par la peau. De nombreux autres phénomènes d'activation et d'affinement du métabolisme se produisent de manière concomitante à l'intérieur de l'organisme. Au terme de cet enrichissement de l'activité interne, le corps ne connaît plus d'inertie ni de stagnation. La sensation éprouvée à ce stade est parfaitement rendue par l'image de la lumière diffuse dans l'eau trouble. L'activité infinitésimale qui se déroule dans l'ensemble des pores et des cellules est perçue comme la lumière dorée que nous renvoient les myriades de grains de sable en suspension dans l'eau limoneuse d'un grand fleuve chinois.

Il me semble évident que cette expérience, décrite par la phrase (7), est un approfondissement de celle décrite dans la phrase (6): lorsque le corps propre se décloisonne, il devient d'abord pareil à l'étendue indivise du «bois brut»; puis la sensibilité s'affine et l'activité du corps propre apparaît comme le jeu de la lumière dans «l'eau trouble». Ensuite vient tout naturellement l'expérience de la «vallée» décrite dans la phrase (8). Cet ordre paraît logique du point de vue de la pratique de l'art, mais tous les textes connus du *Laozi,* depuis ceux de Heshanggong et de Wang Bi, inversent cet ordre et placent la phrase (8) avant la phrase (7) – tous sauf les manuscrits de Mawangdui. L'argument logique que je viens d'invoquer et l'autorité de ces manuscrits justifient suffisamment que nous adoptions l'ordre proposé ici.

(8) *Kuang xi, qi ruo gu,* «puis ils étaient ouverts comme une vallée»:

Cette nouvelle expérience est une transformation de la précédente. Nous pouvons imaginer qu'avec le temps, par un effet d'accoutumance, l'activité généralisée du corps propre est perçue de manière de plus en plus atténuée ou qu'elle se réduit progressivement pour adopter à un moment donné un régime d'extrême économie. A la perception vive d'un champ d'énergie active et *présente* se substitue, au terme d'une sorte de décantation, la perception d'un champ d'énergie faible et comme *absente.* Ce nouvel espace ne serait pas perçu s'il n'était pas animé d'énergie lui aussi, mais l'animation est devenue si réduite et subtile qu'il suggère une étendue vide. Pas plus que la précédente, cette étendue n'a de limites extérieures perceptibles.

Le mot *kuang,* qui signifie «ample», «vaste», «vide» ou «désert», exprime ici cette béance illimitée du corps où l'énergie circule désormais avec la plus grande économie possible. J'aurais pu traduire, littéralement,

par «ils étaient vastes comme une vallée», mais cela risquait de sonner faux, car une vallée n'est pas nécessairement vaste, et de mal restituer l'évidence de la sensation éprouvée. «Ils étaient vides comme une vallée» pouvait aller, mais n'était pas vraiment satisfaisant non plus, car un esprit occidental n'a pas coutume de voir dans une vallée l'expression adéquate de l'idée de «vide», à laquelle il donne un caractère abstrait et absolu. Dans l'esprit chinois, le «vide» n'est pas séparé du «plein» par la coupure d'une négation ou d'une antithèse logique. Le «vide» est fait pour lui d'énergie déliée à l'extrême, subtile au point de ne plus être perceptible; le «plein» est fait d'énergie liée, grossière et donc immédiatement perceptible. Entre les deux, il y a parenté et continuité, il y a transformation possible. Dans notre texte, la vallée est une réalité sensible, et donc «pleine», qui s'ouvre de l'intérieur sur une espace «vide». Elle embrasse et contient un espace qui, d'autre part, est illimité. En regard de cet espace immense, elle semble être peu de chose. Mais en un autre sens elle est tout, car sans elle l'espace n'aurait pas d'existence. Comprise ainsi, la vallée est l'expression parfaitement adéquate du corps à l'intérieur duquel est apparue la «béance illimitée». Le corps s'est ouvert sur un espace intérieur au regard duquel il semble n'être rien, et dont il est pourtant la condition de possibilité. C'est pour exprimer ce rapport que j'ai traduit par «*ouverts* comme une vallée.»

D.C. Lau traduit par «Vacant like a valley», ce qui va bien. Duyvendak écrit «Qu'ils étaient larges, comme une vallée», ce qui ne veut rien dire, même si l'on entend «larges d'esprit». Waley propose «Yet receptive as a hollow in the hills»: il fait violence au mot en disant d'une cavité qu'elle est «réceptive».

Peut-être l'inversion des phrases (7) et (8) n'est-elle pas la seule corruption dont notre texte ait souffert. Il est possible que deux phrases qui figurent traditionnellement dans le chapitre 20 du *Laozi,* y compris dans les manuscrits de Mawangdui, appartiennent à l'origine à notre chapitre. Cette hypothèse, qui s'expliquerait par le déplacement d'une fiche de bambou, a été proposée par Yan Lingfeng et adoptée par Chen Guying dans son *Laozi jinzhu jinyi.* Voici ces deux phrases:

(8b) 澹兮其若海，

(8c) 飂兮若無止。

(8b) puis ils étaient calmes comme la mer profonde,
(8c) puis ils étaient flottants comme sans attaches.

L'hypothèse est séduisante. Ces deux phrases apparaissent en effet comme un corps étranger dans le chapitre 20, car elles interrompent de manière inexplicable un développement jouant sur l'opposition, reprise six fois de suite, entre *zhongren,* «les gens» ou *suren,* «le vulgaire» d'une part et *wo du,* «moi seul» (i.e. le sage) de l'autre. Par leur forme et par leur sens, ces deux phrases s'intègrent au contraire parfaitement à la série des phrases (5), (6), (7) et (8). En outre, elles ont leurs équivalents dans un passage du *Huainanzi* et dans un passage du *Wenzi* qui semblent directement inspirés par le chapitre 15 du *Laozi.*[21a] Il est donc vraisemblable qu'elles aient appartenu à ce chapitre. Elles devraient alors être interprétées comme ceci:

(8b) *Dan xi, qi ruo hai,* «puis ils étaient calmes comme la mer profonde»:

Dan signifie «calme», «tranquille». Le caractère s'écrit avec la clé de l'eau, le mot décrit souvent la tranquillité d'une eau vaste et profonde. Si je m'étais contenté de traduire la phrase par «ils étaient calmes comme la mer», cela aurait fait penser le lecteur à la surface plane d'une mer sans vague. J'ai ajouté profonde pour suggérer, comme le fait la phrase chinoise, l'*abîme* d'une mer transparente et pourtant insondable. L'expérience exprimée par cette image serait une transformation de l'expérience précédente, celle de la «vallée». Dans la «vallée», le corps propre s'ouvrait à un espace intérieur perçu comme vide, mais restait présent comme élément enveloppant. Dans la «mer», l'élément enveloppant a disparu et il ne reste plus qu'une immensité profonde.

(8c) *Liao xi, ruo wu zhi,* «puis ils étaient flottants comme sans attaches»:

Liao est un mot rare qui signifie «vent d'ouest» ou «vent soufflant en altitude». Pris dans un sens verbal, il signifie ici «flotter très haut dans les airs.» La traduction la plus littérale de la phrase serait donc: «Ils flottaient haut, comme s'ils n'eussent plus d'arrêt», c'est-à-dire «sans qu'aucun lien ne les arrêtât plus.» Tout sentiment de localisation et de limitation spatiale a disparu. Lorsque le corps propre a atteint un ultime état de transparence, lorsque son activité s'est affinée jusqu'à ne plus être perceptible pour l'esprit qui «écoute», le corps et, avec lui, toute réalité déterminée semblent abolis, non point au profit de quelque vide ou de quelque néant impensable, mais au profit de l'expérience immédiate de l'énergie vivifiante, du *qi,* dont le monde est fait. L'esprit, qui fait un avec le jeu du *qi,* connaît alors cette jouissance et cette liberté supérieures qui ont toujours

été représentées en Chine par le thème de la «randonnée divine», *shen-you.*[k]

Li Shaopo n'ayant pas commenté ces deux phrases, qu'il n'a pas incluses dans son texte, il a fallu que j'en propose ma propre interprétation. Leur sens m'a paru découler tout naturellement du contexte. Je n'ai pourtant pas pu me résoudre à les inclure définitivement dans ma version du chapitre 15, car elles y introduisent une sorte de surcharge. Comme je vais le montrer dans mon commentaire de la phrase (9), il y a en effet un rapport étroit entre les phrases (7) (8) et les phrases (9) (10), rapport que les phrases (8b) et (8c) brisent ou en tout cas distendent. J'ai donc provisoirement préféré présenter le chapitre 15 sans les phrases intercalées et mettre en évidence la cohérence qu'il a *sans elles.* Le lecteur jugera s'il préfère la version courte, plus cohérente, ou la version augmentée, plus riche mais marquée d'une certaine discontinuité. Pour l'instant, je ne puis que suspendre mon jugement. Avant de me prononcer, il faudrait que j'examine de plus près que je n'ai pu le faire le texte du chapitre 20, qui contient deux autres phrases du type de celles que nous avons déplacées *(huang xi, qi wei yang zai* et *leilei xi, ruo wu suogui):* faudrait-il les déplacer elles aussi, ou regrouper au contraire à l'intérieur du chapitre 20 les quatre phrases apparentées? Il faudra reprendre la question.

(9) *Zhuo er jing zhi, xu qing,* «Dans l'état trouble, ils restaient calmes, de sorte que cela se clarifiait peu à peu»:

J'ai choisi pour cette phrase et la suivante la leçon des manuscrits de Mawangdui qui, dans sa brièveté et sa clarté, me semble de beaucoup supérieure à celles des autres textes. Cette phrase-ci a dans les passages du *Huainanzi* et du *Wenzi* déjà cités un équivalent encore plus ramassé (*zhuo er xu qing,*[1] «dans cet état trouble, ils se clarifiaient peu à peu»), ce qui est un argument supplémentaire en faveur de la version courte. Au lieu de cette version courte, les autres textes donnent des phrases (9) et (10) une version longue introduite chaque fois par la tournure interrogative *shu neng,* «qui peut?» Les textes de Heshanggong et de Wang Bi ont (9) *shu neng zhuo yi [zhi], jing er xu qing* et (10) *shu neng an yi jiu, dong zhi xu sheng.* Le verbe *[zhi],* «s'arrêter», y manque et y a été rajouté par Duyvendak, après Gao Heng et d'autres, pour restaurer le parallélisme des deux phrases. Le problème d'interprétation que posent ces deux phrases longues tient à l'expression interrogative du début: sont-elles interrogatives jusqu'au bout ou sont-elles composées chacune d'une question et d'une réponse? Duyvendak y voit une question et une réponse, et traduit

la première par: «Qu'est-ce qui peut faire cesser la turbidité? Par la tranquillité (l'eau trouble) peu à peu devient claire.»[22] Waley voit une seule question est traduit: «Which of you can assume such murkiness, to become in the end still and clear?» Wang Bi interprète aussi toute la phrase comme une seule question: «L'expression ‹qui peut?› exprime (rhétoriquement) la difficulté de la chose», écrit-il. Je renonce à donner un tableau de toutes les variantes répertoriées, de toutes les ponctuations proposées, de tous les essais de traduction. La confusion serait trop grande et le lecteur n'en tirerait aucun profit. Je me contenterai de constater que rien n'a jamais été tiré des deux phrases longues qui aille au-delà du sens parfaitement clair de la forme courte des manuscrits du Mawangdui.

Dans sa forme courte, la phrase (9) s'ouvre sur le mot *zhuo,* «trouble», déjà utilisé à la fin de la phrase (7). Une traduction littérale donnerait: «Etant dans cet état trouble, ils le traitaient par le calme *(jing zhi)* et alors, lentement, il devenait clair.» Le verbe *jing,* «être tranquille», a ici la valeur causative de «rendre calme». Il exprime l'attitude consciemment observée par ceux qui pratiquaient l'art lorsqu'ils en étaient arrivés au stade de la phrase (7), c'est-à-dire lorsqu'ils étaient «diffus comme l'eau trouble»: ils «rendaient calme» cet état d'animation corpusculaire, ils le «traitaient par le calme.» Alors, par un effet de décantation auquel j'ai déjà fait allusion, cet état d'activité diffuse se muait progressivement en un état de transparence. D.C. Lau traduit simplement par «The muddy, being stilled, slowly becomes limpid.» J'ai préféré être plus explicite: «Dans cet état trouble, ils restaient calmes, de sorte que cela se clarifiait peu à peu.» J'aurais pu adopter une tournure impersonnelle et écrire: «Lorsqu'*on* est dans cet état trouble et que l'*on* reste calme, cet état trouble se mue peu à peu en état limpide.»

Cette phrase reprend, sous une autre forme, le passage de «l'eau trouble» (7) à la «vallée» (8). Elle y ajoute l'aspect intentionnel exprimé par l'expression *jing zhi,* «traiter par le calme.» Cette reprise est rendue manifeste par la répétition du mot *zhuo.* Il me paraît probable que cette répétition, destinée de toute évidence à marquer un enchaînement, est à l'origine de l'inversion des phrases (7) et (8): un copiste qui n'avait pas médité le contenu du texte a sans doute jugé que le *zhuo* final de la phrase (7) et le *zhuo* initial de la phrase (9) devaient se suivre immédiatement. Il avait tort, malgré un louable souci de continuité logique. C'est par un souci analogue que j'hésite à intercaler ici les phrases (8b) et (8c).

(10) *An yi dong zhi, xu sheng,* «Ils gardaient le calme afin de laisser cela se mettre en mouvement et alors, doucement, cela naissait»:

Cette phrase peut être traduite plus littéralement comme ceci: «Ils se maintenaient dans cet état de calme afin de mettre cela en mouvement, et alors cela naissait peu à peu.» Je traduis *an,* «être tranquille», par «se maintenir dans cet état de calme» ou par «garder le calme» parce que ce verbe est suivi de la conjonction *yi,* «afin de», qui marque une intention: il s'agit d'un calme observé consciemment, en vue de susciter un phénomène déterminé. Le verbe *dong,* «bouger», «se mettre en mouvement» a ici la valeur causative de «mettre en mouvement». Il s'agit, paradoxalement, de *mettre quelque chose en mouvement par l'effet du calme* ou, mieux encore, de *laisser quelque chose se mettre en mouvement,* le calme n'étant qu'une condition négative, une condition qui doit être remplie pour que le mouvement, le moment venu, *naisse de lui-même.* Pour marquer cette genèse spontanée du mouvement, j'aurais aussi pu traduire la phrase par «Dans ce calme *naissait un mouvement,* qui peu à peu se développait.» Accessoirement, cette traduction aurait eu l'avantage de faire disparaître le «cela» non défini qui figure deux fois dans les autres versions. Mais l'aspect intentionnel de l'expression chinoise était sacrifié, et la liberté prise était trop grande. D.C. Lau traduit simplement par «The settled, being stirred, slowly comes to life.»

Cette phrase, qui redouble la précédente sur le plan de la forme, introduit quelque chose de nouveau du point de vue du sens. Toutes les attitudes et les expériences décrites jusqu'ici, dans les phrases (2) à (8), avaient un caractère négatif. Les phrases (2), (3) et (4) recommandaient «l'hésitation», la «circonspection», la «réserve». Nous avons vu à quelles dispositions intérieures renvoyaient ces images. Au moyen de la «fonte des glaces», du «bois brut», de «l'eau trouble» et de la «vallée», les phrases (5) à (8) évoquaient ensuite les expériences du décloisonnement, de la libre circulation de l'énergie, de l'activité généralisée et de cette activité réduite à un parfait régime d'économie. Ensemble, ces expériences forment les étapes d'un seul processus de *dissolution,* et ce phénomène de dissolution n'est que la préparation d'un phénomène positif. Déjà décrite dans les phrases (7) et (8), la phase finale de cette préparation est reprise dans la phrase (9) qui, à son tour, amène la phrase (10), celle du moment positif.

Lorsque les étapes préparatoires ont été parcourues et que les conditions sont réunies, quelque chose «se met en mouvement.» Le champ d'énergie indivise et parfaitement calme qu'est devenu le corps propre engendre en son milieu un noyaux d'énergie concentrée. Cela se passe

dans le *dantian,*[m] le «champ de cinabre», région située dans le ventre un peu au dessous du nombril. A partir de là, l'énergie nouvelle se fraie un passage vers le bas, parvient à l'extrémité inférieure du corps, remonte dans le dos en suivant la colonne vertébrale, atteint le sommet de la tête et, de là, redescend par une voie centrale jusqu'à son point de départ. Ce passage se fait en général par étapes, chaque étape étant ressentie à la fois comme une secousse et comme une perçée de l'énergie. Lorsque la communication circulaire est établie, un mécanisme nouveau se met à opérer: l'énergie se met à circuler dans la boucle ainsi créée. A la suite de cela, par un effet d'entraînement, une synergie générale s'instaure à l'intérieur du corps, qui s'anime de part en part et connaît désormais un fonctionnement supérieurement intégré. Dans la boucle, l'énergie circule selon un rythme variable qui est couplé avec celui de la respiration et que l'on peut donc régler à volonté.

C'est de cet événement qu'il est question dans la phrase (10). C'est cette circulation qui, le moment venu, «doucement naît.» Elle est appelée *xiao zhoutian,*[n] littéralement la «petite circulation céleste» ou, plus simplement, la «circulation mineure». Elle est ainsi nommée parce qu'elle peut être complétée par la «circulation majeure» *(da zhoutian),* circulation de l'énergie dans deux circuits latéraux comprenant les bras, les flancs et les jambes. Les deux circulations suivent évidemment les méridiens connus de la théorie médicale chinoise. Inversement, cette théorie est essentiellement basée sur l'observation directe, c'est-à-dire proprioceptive, de ces phénomènes de circulation.

L'évocation des connaissances accumulées dans ce domaine et des conceptions qui se sont greffées dessus au cours des âges mènerait trop loin du texte que j'ai traduit et commenté dans ces pages. Je me contenterai d'ajouter quelques brèves indications. La connaissance du phénomène de la circulation mineure est ancienne. Les étapes de sa réalisation sont décrites de manière lapidaire, mais précise, dans une inscription qui remonte vraisemblablement au 6e siècle avant notre ère.[23] Plusieurs philosophes de l'époque des Royaumes combattants parlent d'elle ou la mentionnent. Zhuangzi ne dit-il pas que «l'essentiel est de faire remonter l'énergie par le méridien *du* et qu'alors, on peut se préserver, parfaire sa santé et vivre cent ans»?[24]* Ne dit-il pas que «l'homme réalisé respire par les talons», c'est-à-dire pratique une respiration du corps entier?[25]* On se souvient aussi du dialogue de Mencius avec son disciple Gongsun Chou[26] où Mencius affirme qu'il a su «développer sa grande énergie»* et lui explique en quoi cela consiste. Ce passage fameux qui, à ma connaissance, n'a jamais été expliqué de manière satisfaisante dans la sinologie

occidentale, mériterait un commentaire aussi détaillé que celui que je donne ici de notre passage du *Laozi.*[27] Un florilège de tous les textes anciens qui traitent d'une manière ou d'une autre de l'art du souffle serait bien plus qu'un léger opuscule. Mais c'est surtout dans le *Huangdi neijing,* somme de l'art médical chinois qui s'est constituée à l'époque des Royaumes combattants et au début de l'ère impériale, que l'art du souffle prend toute sa signification. «Quand on expire et inspire de l'énergie subtile, dit une formule tirée du chapitre premier, que l'on reste debout sans bouger en tenant ses esprits rassemblés, les muscles comme maintenus dans une parfaite unité (. . .), alors le corps ne s'use pas, l'esprit ne se dissipe pas et l'on peut vivre cent ans.»[28]* Toute la science exposée dans le *Neijing* est fondée, non seulement sur une «vision énergétique du système», pour reprendre les termes de Valéry, mais plus précisément sur cette idée que la santé résulte d'une circulation accomplie de l'énergie dans le corps et la maladie, au contraire, d'une circulation perturbée. L'organisme dans lequel l'énergie circule mal s'affaiblit et devient la proie des aggressions extérieures: il va vers la mort. Celui dans lequel la pratique de l'art a réalisé la circulation parfaite est immunisé, se renouvelle et «se maintient aux portes de la vie»[29]* jusqu'à ce que, parvenue à son terme naturel, la vie s'éteigne en lui. Telle est la conception du *Neijing* et de toute la grande tradition médicale chinoise. Telle est aussi la conception exprimée dans notre texte, en particulier dans la phrase (10) et dans la conclusion que nous allons aborder dans un instant. La différence est qu'elle y est exprimée en dehors de toute préoccupation thérapeutique, du seul point de vue de «l'art».

(11) *Bao ci daozhe bu yu ying,* «Qui pratique cet art ne cherche pas à se rassasier»:

Littéralement: «Ceux qui conservaient cette Voie», c'est-à-dire ceux qui «persévéraient» dans la pratique de l'art. Comme il va de soi qu'on ne peut pratiquer l'art sans persévérance, il m'a semblé qu'il suffisait de traduire par «qui pratique l'art». Qui pratique l'art «ne cherche pas à se rassasier», littéralement: «ne cherche pas à se remplir». Il ne cède pas inconsidérément aux sollicitations des sens, ni aux appétits du corps, car sa recherche d'une parfaite économie interne exclut la dissipation. La constance, l'attention, la réceptivité qu'il cultive sont incompatibles avec la dispersion, l'émoussement des sens et les fatigues qu'entraînent les abus de la bonne chair, les excès amoureux ou l'absorption d'excitants.[30] Il ne nie pas la vie des sens, mais préfère les mettre à un autre usage. Tout en

acceptant les plaisirs qui sont compatibles avec la poursuite de son entreprise, il évite ceux qui risquent de l'interrompre dans sa progression ou de détruire l'acquis. Cette réduction des appétits ne lui coûte guère, car la pratique de l'art est génératrice de plus hautes jouissances. Comme le dit Spinoza à la fin de l'*Ethique,* «cet épanouissement n'est pas obtenu par la réduction de nos appétits sensuels, mais c'est au contraire cet épanouissement qui rend possible la réduction de nos appétits sensuels.»[31]

(11) *Fu wei bu ying, gu neng bi er xin cheng,* «. . . et, ne cherchant pas à se rassasier, se renouvelle perpétuellement»:

Notre texte se compose d'un exorde (1), d'une description en neuf parties (2 à 10) et d'une conclusion (11) qui revient au niveau de généralité de l'exorde («ceux qui pratiquaient l'art. . .» / «qui pratique l'art. . .»). Cet effet de retour est renforcé par le parallélisme entre les deux constructions causales *fu wei. . . , gu. . .* («parce qu'ils étaient insondables. . .» / «parce qu'ils ne cherchaient pas à se rassasier, . . .»). Nous avons affaire à un texte conçu comme une unité.

Au lieu de «se renouvelle perpétuellement», j'aurais pu traduire littéralement par «il est capable de s'user et de se parfaire à nouveau.» La plupart des textes ont un *bi*[t] comportant la clé de l'herbe et signifiant normalement «recouvert», «caché». Heshanggong, Wang Bi et d'autres commentateurs interprètent la phrase à partir de ce sens-là. Mais les critiques s'entendent aujourd'hui pour lire *bi* sans la clé de l'herbe, c'est-à-dire dans le sens de «s'user». Les manuscrits de Mawangdui confirment cette leçon, et la citation du *Neijing* faite plus haut («alors le corps ne s'use pas», *xingti bu bi*) fournit une confirmation supplémentaire de son bien-fondé. *Bi,* «usé», et *xin,* «neuf», sont utilisés ici comme une paire d'antonymes.

Mais cette phrase pose un autre problème philologique. Les textes commentés par Heshanggong et par Wang Bi n'ont pas *bi er xin cheng,* mais *bi bu xin cheng,* «s'user et *ne pas* se parfaire à nouveau.» Wang Bi n'explique pas ce que cela peut bien vouloir dire. Heshanggong trouve quant à lui l'explication suivante: «Seul l'homme qui n'est pas plein (de lui-même) est capable de rester caché et de ne rien accomplir de nouveau. ‹Rester caché› signifie ‹éviter de briller›, ‹accomplir du nouveau› signifie ‹s'attacher aux honneurs et à la réputation›.» Il est plus convaincant d'admettre, avec les érudits d'aujourd'hui, que la négation *bu* a été introduite dans cette phrase par l'erreur d'un copiste, qui a écrit *bu* à la place de la conjonction *er.*[32] Cette explication est d'autant plus vraisemblable que, dans l'écriture sigillaire, les deux graphies[u] sont très proches l'une de

l'autre. L'erreur doit être ancienne, car elle se trouve déjà dans les manuscrits de Mawangdui, où nous avons *bi er bu cheng.* Les arguments en faveur du *er* sont solides. Certaines versions du *Laozi* ont à la place de *er* l'adverbe *fu,* «de nouveau», qui donne le même sens à la phrase.[33] Au début du chapitre 22 du *Laozi,* nous avons *bi ze xin,*[v] «ce qui est usé devient neuf»: l'idée est la même que dans notre phrase. Il est curieux que Waley n'ait pas rectifié l'erreur. Cela lui aurait épargné l'embarras d'une traduction qu'il avoue ne pas comprendre lui-même: «They are like a garment that endures all wear and need never be renewed(?).» Il est également étrange que Duyvendak ait négligé cette solution. Cela l'a obligé à traduire «En effet, puisqu'ils n'étaient pas remplis, ils pouvaient s'user sans être renouvelés» et à ajouter à cette traduction obscure une explication plus obscure encore.

Tel est le paradoxe final: parce qu'il ne cherche pas à se rassasier, celui qui pratique l'art finit par être comblé. Son organisme est vivifié par la circulation de l'énergie et se régénère continûment. Cela lui confère l'immortalité, non point sous la forme d'une vie indéfiniment prolongée, mais sous celle d'un fonctionnement qui exclut tout germe de mort. Telle est de toute façon la seule immortalité possible: une vie qui, par sa perfection, abolit la mort en elle, puis, sans rien perdre de sa perfection, s'amenuise et disparaît.

L'art consiste à «pratiquer la Voie», *wei dao,* c'est-à-dire à la réaliser en soi. On y parvient par un patient perfectionnement de l'activité du corps. Mais ce perfectionnement est aussi moral et intellectuel. Moral en ce qu'il nous apprend le meilleur usage que nous puissions faire de nos dispositions naturelles, intellectuel en ce qu'il nous initie à la connaissance de la réalité. Il mène donc au plus haut accomplissement humain.

Conclusion

J'aurais pu amplifier ce commentaire en y incluant d'autres passages du *Laozi,* d'autres textes taoïstes anciens[34] ou plus récents, d'autres auteurs chinois. J'aurais pu l'amplifier en donnant des détails sur les techniques du souffle et sur leurs effets. Mais je m'en suis tenu au texte et à ce qui m'a paru nécessaire pour en faire comprendre le sens. Accessoirement, j'ai voulu montrer, non point que la traduction est déterminée par l'interprétation, car tout le monde est d'accord là-dessus, mais qu'une interprétation juste suppose un double travail, celui de l'interrogation du texte et celui de la critique des conceptions qui, dans notre esprit, font obstacle à

la compréhension. Dans un cas comme le nôtre, la philologie doit être complétée par ce genre de travail critique, et ce travail critique, à son tour, implique nécessairement une *réinterprétation de notre expérience.* C'est ce travail de réinterprétation du vécu qui nous rapproche réellement du texte chinois. Il s'agit d'un travail proprement philosophique, qui demande de la liberté d'esprit et du temps. Nietzsche, qui se faisait une haute idée de la philologie, la considérait avant tout comme l'art de prendre son temps.[35]

Prenons donc le temps de prolonger certaines des réflexions que nous a inspirées ce commentaire. Pour comprendre le texte, il nous a fallu partir de l'idée qu'à la prééminence du corps-objet dans notre tradition correspond celle du corps propre dans la pensée chinoise. Nous avons aperçu certaines des conséquences d'un tel choix. Entrons maintenant plus avant dans ce point de vue. Nous pouvons admettre que le corps propre est la seule réalité avec laquelle nous ayons un contact immédiat et continu. *Il est pour nous la réalité immédiate.* Il est en même temps pour nous le médiateur de tous nos rapports avec le monde extérieur. Nos sens sont dirigés vers l'extérieur, mais sont aussi entés sur le corps propre, qui interprète les données venues du dehors et en fait la synthèse. Le sens proprioceptif ne s'ajoute donc pas simplement aux cinq sens traditionnels (la vue, l'ouïe, le toucher, le goût, l'odorat), mais forme leur base commune et joue entre eux le rôle d'un grand transformateur. La *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty serait à récrire du point de vue chinois.

Une pensée qui donne une telle importance au corps propre doit être naturellement portée à en accorder autant au sens proprioceptif. Or le sens proprioceptif a ceci de particulier qu'il est perfectible et qu'il modifie son objet à mesure qu'il se perfectionne. L'affinement de la perception interne est lié à l'affinement du fonctionnement interne. La connaissance que l'on a de ce fonctionnement est proportionnelle au degré d'intégration auquel ce fonctionnement a été porté. Cette relation est observable. Il est naturel qu'elle soit considérée comme fondamentale par une pensée centrée sur le corps propre, sur la connaissance du corps propre et sur la connaissance *par* le corps propre. Un paradigme apparaît ainsi: la connaissance ne serait pas, du point de vue chinois, le fait d'un esprit appréhendant un objet hors de lui-même ou se formant par la réflexion une représentation de cet objet extérieur; elle serait plutôt un *concomitant ou un effet de l'activité humaine portée à un certain degré d'intégration.* Elle apparaîtrait à l'intérieur même de cette activité lorsque cette activité, suffisamment affinée, devient transparente à elle-même.

Admettons que le tel est le paradigme de la connaissance dans la pensée chinoise et voyons une autre de ses implications: toute connaissance du monde extérieur est médiatisée par le corps propre et conditionnée par le degré d'intégration de son activité. Une connaissance parfaite de la réalité extérieure et de la réalité tout court ne peut donc être atteinte que par une parfaite intégration de l'activité du corps. Cette intégration est le principe même de la connaissance. «Notre corps est une donnée naturelle, dit Mencius, mais seul le sage sait réellement s'en servir.»[36*] Inversement, c'est en poussant jusqu'à la perfection l'art de s'en servir qu'il a pénétré les ressorts de la réalité.[37]

On conçoit que pour une pensée fondée sur un tel paradigme, tous les problèmes philosophiques se posent autrement que dans la nôtre. Ou, plus exactement, qu'une telle pensée, lorsqu'elle parvient à la conscience philosophique d'elle-même, se pose des problèmes spécifiques, qui ne coïncident pas avec les problèmes spécifiques de la tradition philosophique occidentale. La philosophie chinoise appréhende la relation entre le sujet et l'objet, non point dans l'espace abstrait de la réflexion, mais dans l'expérience de l'activité pratique et conçoit cette relation comme variable et comme expérimentalement modifiable. La relation se modifie selon que l'activité est plus ou moins maîtrisée et devient, de ce fait, plus ou moins transparente à elle-même. Au lieu d'être des invariants logiquement antérieurs à la relation qui les unit, le sujet et l'objet se transforment avec leur relation. Telle est l'une des caractéristiques de cette philosophie. Une autre de ses caractéristiques est qu'elle conçoit tout rapport entre la réalité extérieure et la conscience comme médiatisé par l'activité du corps propre et qu'elle cherche donc tout naturellement dans l'activité du corps propre les principes d'une interprétation unitaire de la réalité extérieure, qui n'est elle-même qu'activité.

Voilà qui nous ramène à notre point de départ. Nous avons rencontré au début de cet article la question des niveaux d'interprétation du *Laozi,* de leurs rapports et de leur unité. Il me semble que cette question ne pourra trouver de solution tant que nous continuerons à interpréter inconsciemment le *Laozi* à travers nos catégories familières et qu'elle se résoudra au contraire d'elle-même lorsque nous l'envisagerons à partir de ses propres catégories. Encore faut-il que ces catégories nous deviennent accessibles et intelligibles. Elles ne le deviendront qu'à la faveur d'un vaste travail d'archéologie philosophique, c'est-à-dire d'un travail de fouille visant à dégager les *soubassements* de la philosophie chinoise et, plus largement, de la pensée chinoise. Quand ces soubassements seront visibles, les catégories particulières du *Laozi* apparaîtront d'elles-mêmes.

J'ai tenté d'ouvrir à ma manière une partie de ce chantier. Je crois avoir montré que l'entreprise présente un double intérêt: elle nous fait entrer dans la philosophie chinoise, mais nous dégage aussi de la nôtre. Elle crée les conditions d'une intelligence proprement philosophique de l'héritage philosophique chinois et prépare donc, à terme, un enrichissement considérable de notre culture philosophique. Mais elle est en même temps l'occasion de considérer d'un œil nouveau l'héritage occidental et de forger peut-être quelques-uns des instruments de son dépassement. De toute manière, on ne peut entrer dans la philosophie chinoise qu'en la prenant par le moment premier, c'est-à-dire par les données élémentaires de l'expérience et les débuts de leur interprétation. Cette philosophie repose, comme la nôtre, sur l'une des interprétations possibles de données qui, en elles-mêmes, sont de partout et de toujours.

Enfin, l'entreprise a un intérêt qui dépasse le domaine philosophique. Car si les soubassements et le paradigme dont j'ai parlé ont de l'importance pour l'étude des auteurs et des textes, ils en ont tout autant pour le domaine combien plus vaste des représentations religieuses et morales, des mentalités et des comportements. On l'a vu à propos des pratiques de longue vie, «discipline nationale» des Chinois. Pierre-Etienne Will[38] a montré que le véritable dénominateur commun de tous les héros du *Shuihuzhuan* ne tenait ni à leur condition économique, ni à leur appartenance de classe, ni à leur statut sociologique comme d'innombrables critiques marxistes ou non marxistes ont en vain tenté de l'établir, mais résidait dans leur commune religion des arts martiaux. Or les arts martiaux ont les mêmes racines que les pratiques de longue vie. Jacques Gernet[39] a révélé que les lettrés des Song, des Yuan, des Ming et des Qing ont très généralement pratiqué diverses «techniques de recueillement». La philosophie néo-confucianiste qui a régné dans leur milieu pendant cette longue période n'est pas concevable sans ces techniques. Or elles ne sont pas autre chose que des pratiques de longue vie laïcisées et rationalisées. Aujourd'hui même, ces pratiques survivent ou renaissent, défendues par des arguments scientifiques nouveaux. Ces exemples indiquent suffisamment la permanence et l'universalité de certaines conceptions fondamentales dans le monde chinois.

Tout cela ayant été dit, que le lecteur veuille bien relire le texte et sa traduction, où tout se résume.

Notes

* Le lecteur trouvera le texte chinois de cette phrase et de toutes celles qui sont marquées d'un astérisque dans le répertoire placé à la fin du texte.

1 Jean Levi, *Connais le masculin, garde le féminin. Stratégies du Yin et du Yang...*, in: *Le genre humain*, Paris, mars 1984, p. 75–89 (p. 86).
2 *Ibid.*, p. 86–87.
3 Holmes Welch écrit: «... the book presents two classes of problems under one cover. The first class is philological; the second is philosophical. To solve the first requires a thourough grounding in Chinese studies, which make the most crushing demands on memory and patience. If there is any *métier* designed to smother the imagination, it is Sinology. Yet imagination above all else is what is required to solve the second class of problems, the philosophical.» *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement*, Londres, 1957, p. 192.
4 C'est cette voie qu'ont suivie, de deux manières très différentes, Arthur Waley dans son *The Way and its Power. The Tao Tê Ching and its place in Chinese Thought*, Londres, 1934, et Kristofer Schipper dans *Le corps taoïste. Corps physique – corps social*, Paris, 1982 (dans ce dernier ouvrage, voir en particulier les chapitres 7, *Lao-tseu, corps du Tao* et 10, *L'enseignement sans paroles*). L'article de Jean Levi cité plus haut est à mentionner ici aussi.
5 C'est ce qu'a fait Isabelle Robinet dans *Les commentaires du Tao Tö King jusqu'au VIIe siècle*, Collège de France, Paris, 1977. Elle fait état de près de sept cents commentaires (p. 7). Sur la question peu étudiée des procédés stylistiques et logiques utilisés par le *Laozi*, voir *Interlocking parallel style: Laozi and Wang Bi*, de Rudolf G. Wagner, in *Etudes asiatiques*, Berne, vol. 34, 1980/1, p. 18–58.
6 Li Shaopo, *Zhenqi yunxingfa*[b] («Méthode de circulation de l'énergie interne»), Gansu renmin chubanshe, Lanzhou, 1979, 77 p.
7 *Op. cit.*, p. 48–50.
8 Paul Valéry, *Carnets*, Paris, 2 vols., 1973 et 1974 (vol. I, p. 970).
9 Sur cette tradition épistémologique et son pendant chinois, voir Jean françois Billeter, *Pensée chinoise et pensée occidentale: le regard et l'acte*, in *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, réunis par Jean-Claude Galey, EHESS, Paris, 1984, p. 25–51.
10 Sur l'histoire de cette notion, voir surtout *Ki no shisô. Chûgoku ni okeru shizenkan to ningenkan no hatten* («La notion de *qi*. Le développement de la conception chinoise de la nature et de l'homme»), publié sous la direction de Onozawa Seiichi, Fukunaga Mitsuji et Yamanoi Yû, Université de Tokyo, 1978. Un utile résumé a paru dans *Zhongguo zhexue* («Philosophie chinoise»), Académie des sciences sociales, Pékin, vol. 8, 1982, p. 302–312. Sur cette notion, voir aussi A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers. Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-ch'uan*, Londres, 1958, p. 31–43, et Jacques Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris, 1982, p. 274–283.
11 C'est ce même pouvoir que les Indiennes Cuna, de Panama, mobilisent avec l'aide du chaman lorsqu'elles ont de la peine à accoucher. *Cf.* Claude Lévi-Strauss, *L'efficacité symbolique*, in *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 205–226.
12 Marcel Granet, *La pensée chinoise*, (1934), réed. Paris, 1950, p. 506.
13 *Cf. ibid.*, p. 512.

14 J.J.L. Duyvendak, *Tao Tö King. Le livre de la Voie et de la Vertu,* Paris, 1953. J'ai comparé une demi-douzaine de traductions, mais je n'en citerai que trois, qui sont les plus sérieuses: celle de Duyvendak, celle de Waley (*cf. supra,* note 4) et celle de D.C. Lau, *Tao Te Ching,* The Chinese University, Hong Kong, 1982. Celle de Duyvendak contient une édition critique du texte établie d'après les données disponibles avant la découverte des deux manuscrits sur soie d'époque Han trouvés à Mawangdui en 1973. L'ouvrage de D.C. Lau est double: il contient un texte critique et une traduction datant de 1963, antérieurs à cette découverte, puis un texte établi à partir des manuscrits de Mawangdui ainsi que sa traduction. Je citerai deux commentaires, celui de Heshanggong, qui date des Han et que j'ai consulté dans l'édition Ming reproduite dans le *Laozi jicheng,* le corpus des commentaires du *Laozi* publié par Yan Lingfeng à Taiwan, et celui de Wang Bi (226–249), consulté dans l'édition de ses œuvres complètes: *Wang Bi ji jiaoshi,* Pékin, Zhonghua shuju, 2 vols., 1980. Je citerai quatre éditions critiques publiées par des érudits chinois contemporains: celle de Ma Xulun, *Laozi jiaogu* (1924), rééd. Pékin, Guji chubanshe, 1956; celle de Gao Heng, *Laozi zhenggu* (1943), rééd. Pékin, Guji chubanshe, 1956; celle de Zhu Qianzhi, *Laozi jiaoshi,* Pékin, Zhonghua shuju, 1963; enfin celle de Chen Guying, *Laozi jinzhu jinyi,* Taipei, Shangwu yinshuguan, 1972. J'en ai consulté d'autres, notamment celle de Zhang Songru, *Laozi jiaodu,* Changchun, Jilin renmin chubanshe, 1981, qui exploite les données fournies par les manuscrits de Mawangdui.

15 Roger Judrin, *Les barques de la nuit,* Lausanne, 1983 (p. 74).

16 *Op. cit.,* p. 160–161. Waley renvoie aux exemples de ce genre d'onomatopées contenus dans le *Lunyu,* en particulier dans le livre 10. Il revient plus longuement sur les «attitudes rituelles» dans la longue préface de sa traduction du *Lunyu,* p. 54–59. *Cf.* Arthur Waley, *The Analects of Confucius,* Londres, 1938. On trouvera à l'article *rong* du dictionnaire de Couvreur un certain nombre de citations du *Liji* particulièrement éclairantes. Voir aussi Granet, *op. cit.,* p. 408–415.

17 *Shijing, Xiaoya, Xiaomin* 1.

18 *Cf.* Ma Xunlun, p. 60, et Zhu Qianzhi, p. 38.

19 *Laozi* 28.

20 *Laozi* 19.

21 *Cf.* Kenneth J. DeWoskin, *A Song for One or Two. Music and the Concept of Art in Early China,* University of Michigan, Ann Arbor, 1982, p. 125, 159, 163.

21a Ces passages sont reproduits par Chen Guying, p. 86, note 9.

22 Signalons une erreur qui s'est glissée dans le texte de Duyvendak: dans cette phrase et dans la suivante, au lieu d'écrire *shu* («qui» interrogatif), il écrit *guo* («muraille extérieure»).

23 Cf. Hellmut Wilhelm, *Eine Chou-Inschrift über Atemtechnik,* in *Monumenta Serica,* tome 13, 1948, p. 385–388. Appelée *Xingqi yupeiming,* ° «Inscription sur jade concernant la circulation du souffle», ou simplement *Yuming,* «Inscription sur jade», elle a fait l'objet de divers commentaires. Voir notamment Li Shaopo, *op. cit.,* p. 47, et un article plus détaillé de An Dehou dans la revue *Qigong,* vol. 3, nº 4, Hangzhou, 1982, p. 180–182. La traduction proposée par Wilhelm devrait être modifiée sur quelques points.

24 *Zhuangzi* 3, début du chapitre.

25 *Zhuangzi* 6, début du chapitre.

26 *Mengzi* 2A/2.

27 On peut trouver un commentaire succinct dans la revue *Qigong*, vol. 5, n° 5, Hangzhou, 1984, p. 227–230.

28 *Huangdi neijing suwen*, fin du chapitre *(pian)* 1. «Quand on expire et inspire l'énergie subtile», *huxi jingqi*,[p] dit le texte. Le *Huangdi neijing* date d'une époque où la distinction entre le souffle, appelé *qi*, et l'énergie circulant dans l'organisme, appelée également *qi*, n'était pas encore clairement établie. Comme l'explique Henri Maspero (*cf. Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne* [1937], in *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, 1971, p. 467–589, en particulier p. 503 et ss.), cette distinction a été conceptualisée beaucoup plus tard, sous les Tang. A partir de cette époque, on a fait la différence entre la «respiration externe», *waihuxi*,[q] circulation de l'air dans l'appareil respiratoire, et la «respiration interne», *neihuxi*,[q] circulation de l'énergie dans l'ensemble de l'organisme, et l'on a étudié de manière plus précise les rapports entre les deux. Lorsqu'on a sous les yeux des textes antérieurs aux Tang, il importe de garder à l'esprit que cette distinction, qui va de soi aujourd'hui, ne s'y trouve pas encore.

Comme je l'ai dit et comme le sait quiconque a poussé l'exercice jusqu'à un certain point, la respiration externe et la circulation interne sont couplées. Elles le sont de manière tout à fait évidente quand la circulation mineure a été réalisée. A ce moment-là, l'expiration s'accompagne de la descente de l'énergie par le méridien central de devant (*renmai*[r]), l'inspiration de la remontée de l'énergie par le méridien central du dos (*dumai*[r]). Aux deux moments de la respiration correspond donc un tour complet de l'énergie, la respiration restant le moyen par lequel la circulation de l'énergie peut être réglée consciemment. Lorsque la circulation est encore imparfaite, respiration et circulation sont aussi couplées, mais de manière moins évidente. La respiration est alors le moyen de mettre progressivement en mouvement la circulation interne, comme nous l'avons vu. J'ajouterai encore que, depuis les Tang, la «respiration interne» qu'il s'agit de réaliser en soi est considérée comme la restauration de la circulation de l'énergie telle qu'elle se fait dans l'embryon jusqu'au moment de la naissance. Pour cette raison, elle est aussi appelée «respiration embryonnaire», *taixi*.[s]

29 *Huangdi neijing suwen*, fin du chapitre *(pian)* 2.

30 Voir à ce propos la digression que Schipper (*op. cit.*, p. 192–196) consacre au rapport entre la sexualité et l'ascèse taoïste. Il cite un passage du *Zhuangzi* qu'il interprète en ce sens: *«Ne te sers pas de ton corps dans le but de réaliser tes désirs.* Ne te laisse pas entraîner par tes sens pour t'investir dans les choses, ne poursuis pas tes phantasmes aux dépens de ton unité intérieure» (p. 197).

31 Spinoza, *Œuvres*, traduites par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 4 vols., 1965 (vol. 3, p. 340: Proposition XLII).

32 *Cf.* Gao Heng, p. 38, et Chen Guying, p. 87.

33 *Cf.* Zhu Qianzhi, p. 40.

34 Notamment du *Zhuangzi*, du *Liezi*, du *Huainanzi* et du *Baopuzi*.

35 Voir ce qu'il en dit dans la dernière partie de la préface (§ 5) de *Morgenröte* (1886).

36 *Mengzi* 7A/38.

37 L'analyse d'un texte du *Zhuangzi* m'a mené à une conclusion comparable. Voir Billeter, *op. cit.* (*cf. supra*, note 9), p. 38–43 et 48–50.

38 Cf. Pierre-Etienne Will, *Du bord de l'eau à la forêt des lettrés. Deux romans chinois en français*, in *Critique*, n° 411–412, Paris, août–septembre 1981, p. 771–796, en particulier p. 787 et ss.

39 Cf. Jacques Gernet, *Techniques de recueillement, religion et philosophie: à propos du jingzuo*[w] *confucéen*, in *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, tome LXIX, Paris, 1981, p. 289–305.

Répertoire des phrases traduites dans le texte

言其志節玄妙，精與天通（河上公注）

戰々兢々，如臨深淵，如履薄冰（詩經，小旻）

十目所視，十手所指，其嚴乎！（禮記，大學）

如客畏主人，儼然無所造作（河上公注）

若欲渡若不欲渡，其情不可得而見（王弼注）

敦者質厚，樸者形未分（河上公注）

樸散則為器……，故大制不割（老子 28）

見素抱樸（老子 19）

緣督以為經，可以保身，可以全生，可以盡年（莊子，養生主）

真人之息以踵（莊子，大宗師）

我善養吾然之氣（孟子，公孫丑上）

呼吸精氣，獨立守神，肌肉若一（……），形體不敝，精神不散，亦可以百數（黃帝內經素問，篇一）

與萬物沉浮於生長之門（同上，篇二）

形色，天性也。惟聖人然後可以踐形
（孟子，盡心上）

Mots chinois cités dans le texte

a 氣功　b 李少波，「真氣運行法」　c 氣
d 内視　e 反照　f 反聽　g 士　h 混敦
i 清　j 渾　k 神遊　l 濁而徐清　m 丹田
n 小周天（大周天）　o「行氣玉佩銘」　p 呼吸
精氣　q 外呼吸，内呼吸　r 任脉，督脉
s 胎息　t 蔽　u 不吊，而而　v 敝則新
w 静坐