

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

Band: 47 (1993)

Heft: 4: Mystique et rationalité : Inde, Chine, Japon : Actes du colloque tenu à l'Université de Genève du 29 au 30 novembre 1990

Artikel: La phénoménologie de l'activité dans le Zhuangzi

Autor: Billeter, Jean François

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147019>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.10.2024

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

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ACTIVITÉ DANS LE *ZHUANGZI*

Jean François Billeter, Genève

Bien que le *Zhuangzi* ait été constamment tenu, au moins à partir du 3^e siècle de notre ère, pour l'un des monuments majeurs de la pensée chinoise ancienne, il a somme toute occupé une position relativement marginale dans l'histoire de la philosophie chinoise. Bien que son auteur, ou ses auteurs, aient fait preuve d'une intelligence philosophique aiguë, il a finalement eu peu de prolongements ou de développements importants sur le plan de la réflexion. Il a toujours été présent dans les esprits mais, parce qu'il déconcertait, on s'est habitué à penser que c'était son but de déconcerter. On a admis que l'intention de son auteur ou de ses auteurs avait été de briser le carcan de la raison pour entraîner l'esprit vers les régions qui sont celles de l'indicible, pour lui faire appréhender une réalité transcendante, pour l'engager dans la voie de la mystique. Cette opinion traditionnelle a fortement marqué les traducteurs et les commentateurs occidentaux. Par leur intermédiaire, elle s'est répandue chez nous. Je pense quant à moi qu'elle est erronée, qu'elle résulte depuis son origine d'une incompréhension profonde et qu'elle est nuisible parce qu'elle nous empêche d'apercevoir ce qui fait tout le prix du *Zhuangzi*: une pensée forte, et rationnelle comme toute pensée digne de ce nom.

Ce que je viens de dire est trop simple, évidemment. Le *Zhuangzi* a eu des commentateurs perspicaces. Depuis le début du 20^e siècle, l'étude critique du texte a fait de grands progrès. Grâce aux travaux de savants chinois, mais aussi des érudits japonais et occidentaux, on en sait beaucoup plus aujourd'hui sur la provenance des différentes parties de l'ouvrage et donc sur son contenu. On saisit aussi mieux sa portée proprement philosophique. Les travaux du sinologue anglais A.C. Graham ¹ constituent un palier important dans cette progression. On peut résumer en trois points l'acquis récent:

1. Le *Zhuangzi* ne nous apparaît plus aujourd'hui comme l'oeuvre d'un seul auteur, ou d'auteurs appartenant à une même école, mais plutôt comme une sorte de champ de ruines où voisinent, en désordre, des

1 Voir principalement *Chuang-tzû. The Seven Inner Chapters and other writings from the book Chuang-tzû*, translated by A.C. Graham (G. Allen & Unwin, London, 1981, x+293 p.), et *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China* (Open Court, La Salle, Illinois, 1989, xii+502 p.), pp.170-211, 304-311.

vestiges qui diffèrent autant par leur âge et leur provenance que par leur état de conservation et leur valeur intrinsèque. L'identification et la datation de ces vestiges nous permet de les replacer dans une histoire qui va de la seconde partie du 4^e siècle au 2^e siècle avant notre ère - dans une histoire qui fut, comme chacun le sait, particulièrement mouvementée sur le plan social, politique et intellectuel. Cela nous permet de percevoir d'une oreille de plus en plus avertie les nombreux échos dont ce champ de ruines est rempli et d'identifier dans ce concert, grâce à une ouïe devenue plus fine, les voix qui disent quelque chose d'important, en particulier celle de Zhuangzi lui-même (Zhuang Zhou, environ 370-300). Le progrès accompli dans ce domaine est dû aux érudits chinois, mais aussi à A.C. Graham pour une grande part. ²

2. Le mérite du deuxième grand progrès récent revient pour l'essentiel à A.C. Graham. En parvenant à reconstituer la théorie logique de l'école mohiste, contenue dans les chapitres 40 à 45 du *Mozi*, il a modifié notre vision de l'histoire de la philosophie chinoise ancienne, en particulier celle du 4^e siècle avant notre ère. ³ Il a révélé l'importance qu'ont eue les théories mohistes du langage, du raisonnement et de la vérité dans les débats de cette époque et la place qu'elles tiennent dans le *Zhuangzi*. Il a montré qu'on ne pouvait pas comprendre ce que Zhuangzi dit du langage et de la raison sans tenir compte du débat qu'avaient instauré les mohistes. ⁴ Il a montré du même coup que, quand les penseurs chinois se sont ensuite détournés de l'interrogation sur les fondements du débat rationnel (ils s'en sont désintéressés parce que, à la suite de l'unification impériale, le débat libre avait disparu de la vie publique), les théories mohistes ont cessé d'être comprises et que, par conséquent, tout ce qui répondait à ces théories dans le *Zhuangzi* est devenu inintelligible en Chine même, et l'est

2 Voir en particulier "How much of *Chuang-tzu* did *Chuang-tzu* write?", in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (The Institute of East Asian Philosophies, Singapore, 1986, viii+435 p.), pp.283-321. Sur cette question, voir aussi Harold Roth, "Who compiled the *Chuang Tzu*?", in Henry Rosemont Jr. ed., *Chinese Texts and Philosophical Contexts*. Essays dedicated to Angus C. Graham (Open Court, La Salle, Illinois, 1991, xvii+334 p.), pp.79-128 et 279-283.

3 Voir son *Later Mohist Logic, Ethics, and Science* (The Chinese University Press, Hong Kong, 1978 xv+590 p.).

4 Sur ces débats, voir aussi C. Hansen, *Language and Logic in Ancient China* (The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1983, xi+207 p.), et J.P. Reding, *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois* (Peter Lang, Berne, 1985, 576 p.).

resté jusqu'à nos jours. Les érudits chinois avaient préparé la voie, mais c'est A.C. Graham qui a réussi la percée décisive.

3. La philosophie du langage n'est cependant qu'une composante de la pensée de Zhuangzi. A.C. Graham s'est également intéressé à l'éthique de Zhuangzi et a montré que, dans ce domaine aussi, sa pensée présentait un grand intérêt.⁵ L'analyse qu'il en propose ne me semble cependant pas entièrement convaincante. Je pense qu'elle devra être reprise un jour, lorsqu'une meilleure connaissance de l'ensemble de la pensée de Zhuangzi permettra de mieux aborder ce point particulier.

Si A.C. Graham a soustrait des parties essentielles de l'oeuvre aux brouillards de l'interprétation conventionnelle, il me semble que, sur d'autres parties, il ne les a pas suffisamment dissipés. Je ne dis par cela dans l'intention de diminuer son mérite, mais pour indiquer que la tâche n'est pas terminée et qu'il faudra mener à bien d'autres travaux si l'on veut parvenir un jour à dégager la pensée de Zhuangzi des épaisses couches de malentendus et d'approximations paresseuses qui se sont déposées sur elle au fil des siècles.

Je pense qu'il importe pour deux raisons de poursuivre cette entreprise de restauration: d'abord pour relever un défi, pour tenter de percer le secret d'une oeuvre qui, plus qu'aucune autre, attire sur elle notre curiosité tout en résistant à notre compréhension; ensuite pour l'intérêt intrinsèque des idées philosophiques que nous y trouverons peut-être. J'aimerais vous présenter l'esquisse de ce qui pourrait être une étape nouvelle dans cette voie.

Je vais m'intéresser à un thème qui a de l'importance dans le *Zhuangzi* et qui semble se rattacher étroitement à la pensée de Zhuangzi lui-même. Il s'agit du thème des artisans, dont voici un exemple fameux⁶:

5 Voir notamment "Taoist Spontaneity and the Dichotomy of 'Is' and 'Ought'", in Victor H. Mair, ed., *Experimental Essays on Chuang-tzu* (University of Hawaii Press, 1983, xxi+171 p.), pp.3-23. Voir aussi A.C. Graham, *Reason and Spontaneity. A new solution to the problem of fact and value* (Curzon Press, London, 1985, 236 p.), pp.184-192.

6 Ce texte se trouve à la fin du chapitre 13, *Tiandao*. A.C. Graham a rassemblé les histoires d'artisans du *Zhuangzi* dans le chapitre "The advantages of spontaneity" de son *The Seven Inner Chapters...*, pp.135-142.

Les gens trouvent dans les écrits [des Sages] les systèmes ⁷ dont ils font si grand cas, mais ces écrits ne contiennent que du langage. Le langage a son prix: ce qui fait son prix, c'est l'intention. L'intention tend vers quelque chose, mais ce vers quoi elle tend, cela la parole ne peut le communiquer. Les gens se transmettent les écrits [des Sages] parce qu'ils font grand cas de leurs paroles, mais ces paroles sont sans valeur. [En tout cas,] leur valeur n'est pas là où ils croient. Ce qu'on voit, ce sont les formes et les couleurs; ce qu'on entend, ce sont les noms et les sons. Pour leur malheur, les gens s'imaginent que les formes et les couleurs, les noms et les sons nous font saisir la réalité des choses - ce qui est une erreur. Mais comme *celui qui voit [les choses telles qu'elle sont] n'en parle pas, celui qui parle [des choses] ne les voit pas [telles qu'elles sont]* ⁸, ils ne s'en aperçoivent guère.

7 Suivant une proposition faite par Chad Hansen dans "A Tao of Tao in Chuang-tzu" (in Victor H. Mair, ed., *Experimental Essays...*, pp.24-55), je traduis ici par "systèmes" le mot *dao* "voie", "chemin". C. Hansen estime que, dans le *Zhuangzi* et d'autres auteurs chinois anciens, *dao* n'est pas une catégorie abstraite, mais une notion tout à fait concrète: un *dao* est une manière de concevoir les choses et d'agir en conséquence, ainsi que toute la manière d'être qui en découle. Cette manière d'être et d'agir peut être celle d'un individu, d'une communauté, d'une école philosophique. L'anglais offre un moyen élégant de rendre cette acception du mot sans s'éloigner de son sens premier de "voie": ce ne sera plus "the Way", mais "the ways" propres à une personne ou à une communauté. C. Hansen montre bien toute la richesse de cette notion. La manière dont un individu ou un groupe voit les choses est liée à sa manière de les désigner, donc à un système qui est à la fois un système d'idées et un système de langage. C'est ce qui justifie ma traduction.

L'idée de C. Hansen permet de donner à certains passages du *Zhuangzi*, dont celui-ci, un sens précis, une cohérence logique qu'ils n'avaient pas auparavant. Ce dont C. Hansen ne tient pas suffisamment compte, c'est que, dans le *Zhuangzi* comme dans d'autres textes anciens, le mot *dao* a différentes acceptions, dont certaines sont éloignées de celle qu'il a mise en lumière.

8 *zhizhe bu yan, yanzhe bu zhi*: adage rendu fameux par le *Laozi* (§ 56) et que l'on traduit habituellement pas "celui qui sait ne parle pas, celui qui parle ne sait pas". Le verbe *zhi* peut être traduit par "savoir" mais, dans la langue ancienne, son sens est beaucoup plus lié à l'idée de perception qu'à celle d'intellection. Dans notre contexte, il a le sens de "percevoir". Il faut comprendre que celui qui perçoit la réalité telle qu'elle est, indépendamment du découpage que lui impose notre langage, *ne parle pas, à ce moment-là*, de la réalité. Il ne le peut pas, car il n'est pas possible de parler de la réalité sans se servir du langage ou, plus précisément, d'un langage, donc sans lui imposer un découpage. Inversement, il nous est impossible de parler de la réalité et de la percevoir au même moment telle qu'elle

Le duc Huan ⁹ lisait dans la salle, le charron Bian taillait une roue au bas des marches. Le charron posa son ciseau et son maillet, monta les marches et demanda au duc: Puis-je vous demander ce que vous lisez? - Les paroles des Saints, répondit le duc. - Sont-ils en vie? - Non, ils sont morts. - Alors ce que vous lisez là, ce sont les déjections ¹⁰ des Anciens. - Comment un charron comme toi ose-t-il discuter ce que je lis! fit alors le duc; explique-toi, sinon tu mourras! - J'en juge d'après ma propre expérience, répondit le charron. Quand je taille une roue, si j'attaque trop doucement, mon coup ne mord pas; si j'attaque trop fort, mon coup s'arrête dans le bois.¹¹ Entre force et douceur, c'est la main qui trouve la juste mesure, c'est l'esprit qui réagit. Il y a là un tour de main que je ne puis exprimer par des mots, de sorte que je n'ai pas pu le transmettre à mes fils, que mes fils n'ont pu en hériter et que, passé la septantaine, me voilà encore à tailler des roues. Les Anciens ont emmené dans la mort ces choses qu'ils ne pouvaient communiquer, de sorte que ce que vous lisez là ne peut être autre chose que leurs déjections!

Pour nous en tenir à l'essentiel, ramenons ce texte aux quelques propositions suivantes: l'activité du charron appartient à un ordre de phénomènes que le langage ne peut saisir ni communiquer; ce qui vaut pour l'activité du charron vaut pour la sagesse des Sages d'autrefois, sagesse qui était elle aussi une activité efficace; les livres qui censément la transmettent ne la transmettent pas réellement; le langage n'est pas sans valeur, puisqu'il exprime des "intentions" qui "tendent vers quelque chose" ¹², mais il

est en-dehors de notre langage car, au moment où nous parlons d'elle, nous la percevons nécessairement selon le découpage que lui impose ce langage.

Mais pouvons-nous percevoir la réalité telle qu'elle est en elle-même, indépendamment des catégories que lui impose notre langage? Zhuangzi est convaincu que oui. Il estime qu'il existe des formes d'activité dans lesquelles nous appréhendons la réalité d'une manière qui ne doit rien aux catégories langagières.

Selon Zhuangzi, le drame est que les gens qui trouvent dans les écrits des Sages des "systèmes" tout faits ne s'aperçoivent pas des limites que ces "systèmes" imposent à leur perception des choses. Nul ne peut prendre conscience des limites que lui impose le langage tant qu'il se meut à l'intérieur du langage.

9 Prince puissant, chef de l'Etat de Qi de 685 à 643.

10 *zaopo*, littéralement la "lie", plus généralement les "résidus", les "déchets".

11 La phrase chinoise est difficile à interpréter et a été diversement traduite. Ma traduction me semble la plus plausible.

12 *yan you suosui*, littéralement "suivent quelque chose". L'idée de l'intentionnalité est présente ici. Le langage ne tire pas sa signification des choses mêmes, mais de nos "intentions", *yi*, c'est-à-dire des actes intentionnels par lesquels nous désignons mentalement les choses. La difficulté provient de ce que l'usage du langage

ne saurait communiquer ce vers quoi tend l'intention, en l'occurrence l'activité réelle et les raisons de son efficacité. Le malheur des gens provient de ce qu'ils n'ont pas conscience de cette limite du langage et du caractère incommunicable de l'activité réelle, et croient par conséquent pouvoir s'approprier par le truchement du langage des formes de maîtrise auxquelles seul un long apprentissage personnel pourrait les faire accéder.

A.C. Graham établit ces connexions, mais se sert d'un langage qui brouille les données plutôt qu'il ne les clarifie. Il parle de "spontanéité" à propos de l'activité du charpentier Bian et de l'activité comparable que déploient les autres artisans du *Zhuangzi*. Il intitule *Spontaneity* un chapitre de sa préface aux *Seven Inner Chapters* ¹³, il intitule *Spontaneity* et *The Illumination of Spontaneity* deux des chapitres consacrés à *Zhuangzi* dans son histoire récente de la philosophie chinoise ancienne.¹⁴ Or, dans nos langues, ce mot a des connotations qui s'accordent mal avec la pensée de *Zhuangzi*. A.C. Graham en a conscience et nous prévient qu'il ne s'agit pas exactement de ce que nous désignons habituellement par ce terme ¹⁵, mais maintient l'usage du mot et ne résout donc pas vraiment les difficultés que cet usage entraîne. Or quand les services que rend un mot sont douteux, il est bon de s'en passer et de tenter de dire la chose autrement. C'est ce que je vais faire ici.

Imaginons le charron Bian au travail. Il donne à chacun de ses coups de ciseau l'angle d'attaque et la force qui conviennent. Chacun de ses coups porte, le bois ne semble lui offrir aucune résistance et paraît se transformer tout seul sous ses mains, mais nous ne dirons pas que son action est spontanée, car elle est réfléchie et orientée vers une fin. Nous dirons tout au plus qu'à force de s'exercer, il lui a donné certains des caractères de l'acte spontané. Il a appris à engager toutes ses ressources dans cette action, à les utiliser toutes selon une parfaite économie, de sorte que son geste a désormais une efficacité immédiate: il s'agit de bien autre chose qu'un simple acte spontané. Si nous en jugeons d'après notre propre expérience, comme le fait le charron, et que nous choisissons les mots qui la décrivent de la manière la plus juste, il me semble que les mots clés doivent être "l'activité" et la "maîtrise": c'est d'activité qu'il s'agit en

engendre naturellement, dans la conscience non critique, l'illusion que le langage tient sa signification des choses désignées.

13 *op.cit.*, pp.6-8.

14 *Disputers...*, pp.186-191, 191-194.

15 *ibid.*, p.189.

premier lieu, et de maîtrise atteinte dans cette activité. L'une des constations que le texte nous amène à faire est que le savoir qui est intérieur à l'activité du charron, et qui fait d'elle une activité efficace, n'est pas communicable par la parole et doit donc être acquis par un apprentissage personnel - par l'apprentissage personnel auquel les fils du charron, semble-t-il, n'ont pas eu la patience de se soumettre. Cette constatation est valable pour l'activité du charron et pour toute activité comparable, voire pour toute activité en général.

Un autre texte du *Zhuangzi*, tout aussi fameux que le premier, va nous permettre de faire un pas de plus. Ce texte, le voici ¹⁶:

Le cuisinier Ding dépeçait un boeuf pour le prince Wenhui. ¹⁷ On entendait des *hua* lorsqu'il empoignait de la main l'animal, qu'il retenait sa masse de l'épaule et que, les jambes arqueboutées, du genou l'immobilisait un instant. On entendait des *huo* quand son couteau frappait en cadence comme s'il eût accompagné [l'antique] danse du Bosquet des mûriers ou le [vieux] rythme de la Tête de lynx.

- C'est admirable! s'exclama le prince, je n'aurais jamais imaginé pareille technique!

Le cuisinier posa son couteau et répondit: Ce à quoi s'attache votre serviteur, c'est le fonctionnement des choses ¹⁸, non pas simplement la technique. Lorsque j'ai commencé à pratiquer mon métier, je voyais tout le boeuf devant moi. Trois ans plus tard, je n'en voyais plus que certaines parties. Aujourd'hui je le trouve par l'esprit sans plus le voir de mes yeux. Mes sens n'interviennent plus, mon esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments naturels du boeuf. Lorsque ma lame tranche et disjoint, elle suit les failles et les fentes qui s'offrent à elle. Elle ne touche ni aux veines, ni aux tendons, ni à l'enveloppe des os, ni bien sûr à l'os même. Les bons cuisiniers doivent changer de couteau chaque année parce qu'ils taillent dans la chair. Le commun des cuisiniers en changent tous les mois parce qu'ils charcutent au hasard. Mais avec ce couteau, qui lui sert depuis dix-neuf ans, votre serviteur a dépecé plusieurs milliers de boeufs et pourtant la lame est encore tranchante comme au premier jour. Car il y a des interstices entre les parties de l'animal; le fil de ma lame, n'ayant pas d'épaisseur, y trouve tout l'espace qu'il lui faut pour évoluer.

16 Il forme la partie centrale du chapitre 3, *Yangshengzhu*.

17 Il s'agit du roi Hui, ou Lianghui, chef du royaume de Wei de 369 à 319.

18 Le "fonctionnement des choses" est une traduction de *dao*, le mot que j'ai traduit plus haut par "système". Il a ici le sens plus général de "cheminement des choses", "manière dont les choses se passent", donc "fonctionnement des choses". On verra qu'il s'agit du "fonctionnement des choses" que le sujet actif découvre au sein de son activité même.

C'est ainsi qu'après dix-neuf ans, elle est encore comme fraîchement aiguisée. Quand je rencontre une articulation, je repère le point difficile, je le fixe du regard et, agissant avec une prudence extrême, lentement je découpe. Sous l'action délicate de la lame, les parties se séparent avec un *huo* léger comme celui d'une poignée de terre que l'on pose sur le sol. Mon couteau à la main, je me redresse, je regarde autour de moi, amusé et satisfait, et après avoir nettoyé la lame, je la remets dans le fourreau.

Le prince Wenhui s'exclama: Admirable! En écoutant le cuisinier Ding, j'ai compris ce qu'il faut faire pour nourrir en soi la vie!

Voilà un autre artisan, un artisan de génie, qui décrit minutieusement l'expérience qu'il a de sa propre activité. Au thème de la maîtrise s'ajoute ici celui de la progression dans la maîtrise. Dans cette progression, l'efficacité grandissante de l'activité sur le plan objectif s'accompagne d'un sentiment croissant d'aisance et de bonheur sur le plan subjectif. Le rapport entre l'objet (le boeuf sur lequel agit le cuisinier) et le sujet (la subjectivité du cuisinier agissant) se modifie à mesure que le cuisinier progresse dans son art: "Lorsque j'ai commencé à pratiquer mon métier, dit-il, je voyais tout le boeuf devant moi. Trois ans plus tard, je n'en voyais plus que certaines parties. Aujourd'hui je le trouve par l'esprit sans plus le voir de mes yeux." Ces transformations du rapport entre le sujet et l'objet, liées aux transformations du régime de l'activité, présentent un grand intérêt. Au lieu de rapporter abstraitement le sujet et l'objet l'un à l'autre comme nous avons l'habitude de le faire, au lieu de les placer *a priori* dans une relation spéculaire invariable, Zhuangzi indique que leur rapport change d'un régime d'activité à l'autre et que ce rapport est donc fonction de l'activité. Il y a là une indication précieuse, que notre expérience quotidienne confirme.

Notons d'autre part à quel point l'idée de spontanéité s'accorde mal avec l'activité du cuisinier, qui exige une attention de tous les instants: "Quand je rencontre une articulation, dit-il, je repère le point difficile, je le fixe du regard et, agissant avec une prudence extrême, lentement je découpe." En même temps qu'une attention soutenue, le dépeçage exige une connaissance exacte et un respect scrupuleux des données objectives, des "linéaments naturels du boeuf", comme le dit Zhuangzi, c'est-à-dire de son anatomie.

Le passage où sont mentionnés les "linéaments naturels du boeufs" peut à première vue sembler comporter un élément irrationnel: "Aujourd'hui, dit le cuisinier, je trouve [le boeuf] par l'esprit sans plus le voir de mes yeux. Mes sens n'interviennent plus, mon esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments naturels du boeuf." Il suffit

cependant que nous nous référions à notre expérience pour comprendre qu'il n'y a rien d'irrationnel dans cette description. Le mot *shen*, que j'ai traduit par "esprit", ne signifie nullement l'âme ou l'intellect, au sens où nous entendons ces termes. Il évoque un esprit, une divinité, une manifestation surnaturelle, un phénomène merveilleux. Il désigne ici la manifestation, ou le phénomène, de l'activité au moment de son plein déploiement. Quand le cuisinier dit qu'il "trouve le boeuf par l'esprit", comprenons qu'il le trouve par l'ensemble de son activité. Lorsqu'il dit que "ses sens n'interviennent plus", comprenons qu'il n'a plus à les faire intervenir séparément, que l'activité de ses sens s'est fondue dans son activité d'ensemble. Quand il dit que son esprit "agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du boeuf", comprenons que l'activité dans laquelle il est totalement engagé à ce moment-là suit sa propre logique. Il n'a plus besoin d'en déterminer le cours par des calculs, des jugements, des décisions ou d'autres actes conscients.

Rien dans tout cela que l'expérience ne confirme. Que l'on songe par exemple à l'activité que déploie un soliste dans un concert. Que l'on songe aux moments où notre activité atteint un degré comparable d'intégration et d'intensité. On en conclura, je pense, que la description de Zhuangzi est cohérente et juste en tout point. Quant à la remarque finale du prince, elle nécessiterait un développement que je ne puis me permettre dans ce cadre-ci.¹⁹

L'histoire du charron était liée une réflexion sur les limites du langage, sur son impuissance à communiquer le contenu de l'activité même. Ce thème est absent de l'histoire du cuisinier. L'histoire du cuisinier communique si heureusement l'expérience d'une activité supérieurement organisée qu'elle semble même contredire la thèse de l'incommunicabilité de l'expérience. Je pense cependant qu'il n'en est rien. A la réflexion, on trouvera, je crois, que nous comprenons l'expérience du cuisinier dans l'exacte mesure où nous avons fait par nous-mêmes des expériences analogues à la sienne. L'histoire du cuisinier introduit toutefois un thème voisin, celui du saisissement qu'éprouve le prince au spectacle du cuisinier en action, saisissement que Zhuangzi suscite en nous par l'évocation du début: "On entendait des *huo* quand son couteau frappait en cadence comme s'il eût accompagné [l'antique] danse du Bosquet des mûriers ou le [vieux] rythme de la Tête de lynx." Il se produit là un effet

19 Sur ce point, voir Jean François Billeter, "Pensée occidentale et pensée chinoise: le regard et l'acte", in *Différences, valeurs, hiérarchie* (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1984), pp.25-51, en particulier pp.48-50.

que j'appellerai "l'effet de transcendance" et qui résulte de la rencontre d'une activité supérieurement intégrée et supérieurement efficace, celle du cuisinier, et d'une activité moins intense et moins cohérente à ce moment-là, celle du prince. L'activité du cuisinier a quelque chose de miraculeux, d'inconcevable pour le prince parce que sa propre activité est d'un ordre inférieur. De nombreuses scènes du *Zhuangzi* illustrent cette idée qu'une activité d'un régime supérieur subjugué nécessairement une activité d'un régime inférieur. Pour le sujet dont l'activité est inférieure, l'activité supérieure a un caractère "transcendant": elle lui apparaît comme une manifestation déconcertante, insaisissable, merveilleuse ou menaçante, *shen* en chinois. Dans ce phénomène de "transcendance" non plus, il n'y a rien d'irrationnel ou de surnaturel. Nous en faisons l'expérience quand nous sommes soudainement en présence d'une exécution musicale supérieure, d'une danse exécutée avec une grâce particulière - de toute activité mieux intégrée que la nôtre.

On a souvent interprété les deux textes que j'ai cités, et d'autres qui leur sont apparentés, à la lumière de l'idée que l'on se faisait de *Zhuangzi* par ailleurs, celle d'un visionnaire ou d'un mystique cherchant à arracher l'esprit de son lecteur aux servitudes du discours et du raisonnement et à lui ouvrir, au-delà du dicible et du pensable, un univers d'insouciance et de liberté. On les a lus en fonction de ce qu'on croyait savoir de *Zhuangzi* par ailleurs. Il me semble plus intéressant d'inverser la démarche et de partir de ces textes, de tenter de comprendre exactement l'expérience qu'ils décrivent, de nous référer pour cela à notre expérience commune et de réobserver au besoin notre expérience. Car si certaines dimensions de notre expérience sont incommunicables verbalement, comme le dit *Zhuangzi*, elles n'en sont pas moins observables. Si notre activité ne peut être mise en discours, nous pouvons l'observer et apercevoir en elle certaines relations, nous pouvons en dégager certaines constantes, en définir certaines caractéristiques. Cela peut nous aider à comprendre les descriptions du *Zhuangzi* et à prendre appui sur cette base devenue solide pour réinterpréter ensuite de proche en proche d'autres parties de l'oeuvre. Je crois qu'il n'est pas un des grands thèmes du *Zhuangzi* qui ne puisse être ainsi rendu intelligible et rattaché à ce que j'appellerai une phénoménologie de l'activité.

Ne pouvant en apporter la démonstration dans ce cadre-ci, je me contenterai de quelques indications. La "phénoménologie de l'activité" à laquelle je songe englobera des domaines qui n'ont pas de rapports entre eux à première vue: (1) Tout ce qui relève de l'intersubjectivité dans le

Zhuangzi peut être compris, selon moi, comme l'action exercée par une activité sur une autre. (2) On retrouve cet ascendant exercé par l'activité supérieure sur l'activité inférieure dans l'idée que *Zhuangzi* se fait du langage: il n'est efficace que quand il procède d'une activité supérieure, qui tient compte de tous les aspects de la situation où le locuteur et son interlocuteur sont engagés. (3) L'éthique aussi peut être reformulée en termes d'activité: une activité supérieure est un bien du point de vue de l'activité inférieure, comme chez Spinoza. La thèse de A.C. Graham sur l'éthique de *Zhuangzi* ²⁰ trouvera ainsi une assise plus sûre et s'intégrera mieux aux autres dimensions de sa philosophie. (4) Il n'est pas jusqu'à l'exercice de la raison qui ne puisse être envisagé sous l'angle de l'activité. A.C. Graham insiste sur le rejet de la logique chez *Zhuangzi*, il le tient pour un anti-rationaliste, mais je crois qu'il a tort, que *Zhuangzi* ne condamne nullement la logique. Dans le domaine qui lui est propre, celui du raisonnement, il en reconnaît pleinement la validité; il raisonne lui-même avec une redoutable rigueur. Il condamne par contre ceux qui ne voient pas les limites de la logique (ce sont les mêmes que celles du langage) et qui restent prisonniers du raisonnement lorsque la vie exige d'eux une autre forme d'activité, plus complexe et plus immédiate, à laquelle le raisonnement, ou l'intelligence, devraient se trouver intégrés à titre de composantes. Ce dépassement du raisonnement dans l'action intelligente apparaît clairement dans le texte suivant ²¹:

Alors qu'il traversait une montagne, *Zhuangzi* aperçut un arbre dont les branches étaient fortes et la frondaison luxuriante. Un bûcheron passa, mais ne s'y intéressa guère. *Zhuangzi* lui ayant demandé la raison de son indifférence: "On ne peut rien en faire", répondit le bûcheron. Sur quoi *Zhuangzi* observa: "Parce qu'il est inutile, cet arbre vivra sa vie jusqu'à son terme naturel!" Après la traversée de la montagne, il s'arrêta chez un ami. Tout réjoui de sa venue, l'ami ordonna à son fils de tuer une oie et de l'apprêter. "Laquelle dois-je tuer?" demanda le fils; l'une sait crier, l'autre non." - "Tue celle qui ne crie pas", lui dit le maître de céans.

Le lendemain, *Zhuangzi* fut interrogé par ses disciples: "Hier dans la montagne, lui dirent-ils, l'arbre devait à son inutilité de vivre sa vie jusqu'à son terme, mais c'est parce qu'elle n'était bonne à rien que l'oie de votre hôte est morte. Quelle est en fin de compte votre position?" *Zhuangzi* leur répondit en riant: "Je me place entre l'utile et l'inutile. Mais attention: cette position qui a l'air d'être la bonne n'est pas encore la bonne et, si vous l'adoptez, vous ne serez pas au bout de vos soucis pour autant!"

20 voir ci-dessus, note 5.

21 Ce texte forme le début du chapitre 20, *Shanmu*.

Ce texte, qui est vraisemblablement dû à un disciple de Zhuangzi, se poursuit par un éloge de l'action efficace dont voici les premières lignes:

"Il en irait tout autrement [dit Zhuangzi] si vous vous laissiez porter par le cours de choses, insouciants de l'opinion d'autrui; [si vous agissiez] comme le dragon [puis vous cachiez] comme le serpent, en vous adaptant aux circonstances au lieu d'agir dans un sens déterminé d'avance; si vous avanciez et reculiez en prenant la justesse pour seule mesure; si vous vous teniez [toujours] près du commencement des phénomènes et traitiez les choses en choses au lieu de vous laisser traiter par elles en choses - vous ne connaîtriez alors plus aucun embarras. (...)"

Le sens de ce passage est clair: l'action intelligente, qui a prise sur les choses, appartient à un ordre d'activité plus élevé que les raisonnements des disciples. Un texte bref, qui est probablement de Zhuangzi lui-même, montre bien que le raisonnement logique n'est pas rejeté, mais intégré aux régimes supérieurs de l'activité ²²:

Chui, le charpentier, dessinait [à main libre] des figures qui semblaient tirées à l'équerre et au compas parce que [le mouvement de] ses doigts épousait les transformations des choses et qu'il ne se laissait troubler par aucun calcul. Son activité mentale était unifiée et ne rencontrait aucun obstacle. Quand on ne sent pas son pied, c'est que la chaussure chausse bien. Quand on ne sent pas sa taille, c'est que la ceinture sied. Quand on oublie les alternatives logiques, c'est qu'on a l'esprit à l'aise. Quand nous ne varions pas au-dedans et que nous restons indépendants du dehors, c'est que nous agissons juste. Quand nous agissons juste dès le début et ne cessons d'agir juste, nous n'avons même plus conscience d'agir juste.

Je souligne cette phrase: "Quand on oublie les alternatives logiques (*shifei*), c'est qu'on a l'esprit à l'aise." Il ne s'agit pas là d'un rejet des alternatives logiques, ou d'un doute relatif à leur validité sur le plan logique, mais de leur dépassement dans une activité plus intense, plus complexe et plus immédiate. Le texte entier traite de l'activité supérieurement maîtrisée du charpentier Chui et, par implication, de la maîtrise en général.

Je pense qu'il n'est pas jusqu'aux passages les plus "mystiques" du *Zhuangzi* que cette phénoménologie de l'activité ne permette de ré-interpréter et de rattacher de manière précise au reste de sa philosophie. A.C. Graham pressent cette possibilité lorsqu'il écrit ²³: "The stories about

²² Ce texte se trouve vers la fin du chapitre 19, *Dasheng*.

²³ *Disputers...*, p.189.

craftsmen help us to find our bearings when Chuang-tzu is at his most mystical. One has the impression that for him, and for Taoists in general, illumination is not an all-or-nothing *satori*, and that there are only differences of degree between Cook Ting's perfect grace in carving an ox and the ecstasy of Tzu-ch'i of Nan-kuo" - l'extase qui est si admirablement décrite au début du chapitre 2. J'irai plus loin et je dirai que le *Zhuangzi* nous invite à nous défaire du langage qu'emploie encore A.C. Graham, à renoncer à des termes tels que "mystique", "illumination", "extase", "satori", qui sont trop chargés de connotations religieuses diverses pour pouvoir nous aider à comprendre philosophiquement des textes philosophiques. La phénoménologie de l'activité que j'esquisse ici devrait au contraire nous permettre de saisir les expériences dont il est question dans le *Zhuangzi* en termes purement rationnels. Après tout, que ce soit dans nos occupations les plus quotidiennes ou dans les moments où nous mobilisons en une fois la totalité de nos énergies et de nos facultés, comme le cuisinier Ding, tous les moments de notre expérience sont des formes de notre activité. Et du fait que nous sommes des êtres sensibles, nous percevons toujours notre propre activité. La subjectivité, qui est co-extensive au corps actif, est une activité se percevant elle-même. Et lorsque nous suspendons notre activité pratique et que nous cessons de nous projeter dans les choses par l'imagination, que nous nous détachons donc du monde extérieur, cette activité dont nous sommes faits se met à se percevoir directement elle-même, à se saisir elle-même comme son propre spectacle. C'est ce qui arrive à Nanguo Ziqi au début du chapitre 2 du *Zhuangzi*. Ce qui est habituellement interprété comme une randonnée mystique n'échappe pas à la phénoménologie de l'activité.

Je ne sais pas si ces très brèves indications suffiront à rendre plausible la possibilité que j'entrevois. La phénoménologie s'est principalement intéressée, depuis Husserl, aux moments de l'expérience où nous suspendons notre activité pratique. Elle a pris pour point de départ les situations dans lesquelles nous ne sommes pas des êtres agissants, mais seulement des êtres sentants, voyants ou pensants. Elle a reproduit en cela une attitude commune à toute la philosophie occidentale. *Zhuangzi* suggère la possibilité d'une phénoménologie fondée sur notre expérience de sujets agissants, d'une phénoménologie des moments où nous sommes acte, action, activité - d'une phénoménologie qui, si elle voit le jour, constituera peut-être une description plus juste de notre expérience et rendra mieux compte de toute sa richesse.

Je suis obligé de laisser dans l'ombre, ici, les difficultés sur lesquelles un tel projet ne peut manquer de buter. Je ne puis pas non plus aborder la question, essentielle pour mon propos, de savoir pourquoi la pensée de Zhuangzi a si tôt cessé d'être comprise en Chine même, et pourquoi son oeuvre nous est par conséquent parvenue dans un si triste état. Les raisons sont nombreuses, et me paraissent étroitement liées au destin historique de la philosophie chinoise. Une raison, toutefois, pourrait être indépendante de l'histoire: la difficulté de cette pensée. Elle est difficile, je pense, parce qu'elle est une pensée lucide, née d'une aventure solitaire comme toute pensée lucide. On l'a souvent prise pour un apologie de l'insouciance, de l'abandon, de l'évasion, donc de la liberté. Mais Zhuangzi est d'abord un philosophe de la non liberté: "Rien n'importe davantage, dit-il, que d'agir selon la nécessité - et rien n'est plus difficile." ²⁴ Il n'y a de liberté, pour lui, que dans la connaissance de la nécessité, ou plus exactement dans la réalisation pratique de la nécessité au sein de notre activité. Ce n'est donc pas par quelque évasion, nécessairement illusoire, que l'homme peut atteindre à la liberté, mais au contraire par l'activité nécessaire dont le charron, le cuisinier, le charpentier - et Zhuangzi lui-même, sur le plan philosophique - nous offrent des exemples si frappants.

24 On lit à la fin d'un long développement qui occupe le milieu du chapitre 4, *Renjianshi* : "Ce qu'on peut faire de mieux est de se laisser porter par les choses en gardant l'esprit libre, de s'appuyer sur ce qui est donné pour nourrir sa propre activité. Il est inutile d'en faire plus pour remplir son devoir. Rien n'importe davantage que d'agir selon la nécessité - et rien n'est plus difficile" - *mo ruo wei zhi ming, ci qi nanzhe*.