

## VOIE GÉNÉRALE ET TECHNOLOGIQUE

2<sup>DE</sup>

1<sup>RE</sup>

T<sup>LE</sup>

*Philosophie*

ENSEIGNEMENT  
COMMUN

## ZHUANG ZI, NATURE ET ARTIFICE

Les titres des chapitres et les citations qui suivent sont par commodité, sauf indication contraire, tirées de la traduction de Liou Kia-hway de l'œuvre complète de Tchouang-Tseu (1969, connaissance de l'orient, Gallimard/Unesco, reprise dans l'édition de la Pléiade Philosophes taoïstes, 1980). Plus encore que pour d'autres auteurs, traduire Zhuang Zi implique de la part des traducteurs des choix qui engagent des principes de compréhension induisant des interprétations diverses. Aucune traduction n'est littérale. Une prudence de rigueur s'impose notamment au sujet des citations brèves. Elles doivent surtout inviter le lecteur à se reporter aux chapitres entiers et au moins aux développements au sein desquels elles prennent leur sens, avant de risquer tout rapprochement avec des doctrines qui nous seraient plus familières sur le seul fondement des termes. Le lecteur qui découvre le texte de Zhuang Zi doit donc avancer dans sa lecture avec circonspection et prendre le temps de discerner le sens du texte, par une fréquentation régulière. Une comparaison régulière des diverses traductions permettra au moins de deviner la richesse et la polysémie du texte. La consultation de *L'histoire de la pensée chinoise* de Anne Cheng (éditions du Seuil, 1997), notamment des chapitres 1 à 11, pourra aider à appréhender un contexte historique et un environnement intellectuel sensiblement éloignés des traditions classiques gréco-latines et judéo-chrétiennes.

### *Gouverner et laisser aller la nature ? Art et artifice*

« En somme, l'Ancien qui savait se préserver ne fardait pas son intelligence avec des discours, ne réduisait pas le monde ni la vertu à la détresse par son intelligence. Prudemment, il gardait sa place et rejoignait sa propre nature. Pourquoi agir ? »

Chapitre XVI *Corriger la nature*

Comment peut-on améliorer les hommes sans les gouverner ? C'est la question que pose Ts'ouei-Kiu à Lao-Tan au chapitre XI (*Laisser faire et tolérer*). Comment éduquer sans dresser ou corriger la nature ? Une pensée qui professe que « seul celui qui n'agit pas peut vivre selon sa nature et ses dispositions originelles » (chapitre XI) peut-elle encore proposer une morale et une politique ? Une éducation du peuple, une gouvernance du monde, une maîtrise des choses, telles qu'elles sont constamment visées par les individus, les peuples ou leurs gouvernants, sont-elles encore souhaitables, à supposer qu'elles soient possibles ?

La présente ressource ne prétend pas trancher dans un débat qui engage une interprétation générale de la pensée complexe de Tchouang-Tseu, mais se propose de montrer en quels termes le problème peut se poser dans le texte, en s'appuyant sur des éléments de commentaire des premiers paragraphes du chapitre IX, où comme en maints passages abondent les exemples techniques, et où s'exprime pourtant une pensée du laisser-être et du laisser-faire qui considère la nature comme un modèle d'harmonie et d'équilibre dans lequel il faut intervenir le moins possible (règle ou doctrine du non-agir).

« Les chevaux ont des sabots qui peuvent fouler le givre et la neige ; ils ont un pelage qui les protège du vent et du froid. Ils broutent l'herbe, boivent de l'eau, lèvent leurs pattes et sautent. Telle est la véritable nature [性 xìng] des chevaux. Ils n'ont que faire des carrousels et de vastes écuries.

Un jour Po-lo apparut et déclara : « Je sais dresser les chevaux. » Il brûla et tordit leur poil, rognait et marqua leurs sabots ; il les bridait et les entrava, puis il les attacha dans une écurie parquetée de lits de branches de bois. Deux ou trois chevaux sur dix moururent. Il les fit souffrir de la faim et de la soif ; il les fit trotter et galoper ; il les aligna et les disciplina ; il tortura leur bouche avec le mors et cingla leur croupe avec la cravache. Plus de la moitié des chevaux succombèrent.

Le premier potier déclara : « Je sais manier l'argile. » Il utilisa le compas pour les formes arrondies et l'équerre pour les formes carrées. Le premier charpentier déclara : « Je sais travailler le bois. » Avec le crochet il fabriqua les parties courbes et avec le cordeau les parties droites.

La nature [性 xìng] de l'argile et celle du bois se soumettent-elles au compas et à l'équerre, au crochet et au cordeau ? Cependant, on répète depuis des générations que Po-lo sait dresser les chevaux, que le potier sait manier l'argile et que le charpentier sait travailler le bois. Telle est l'erreur de ceux qui veulent gouverner [治 zhì] le monde ».

Chapitre IX, *Sabots de chevaux*

## Les exemples techniques

L'anecdote ou la parabole met en scène l'expertise de maîtres initiateurs de traditions techniques civilisatrices. Chacun des trois arts pris en exemple donne lieu à la prétention d'un savoir : ils illustrent en cela l'erreur de ceux qui veulent gouverner le monde. Les meilleurs et les plus réputés des techniciens dont l'art se transmet de génération en génération ne respectent pourtant pas la nature des chevaux, de l'argile et du bois, qu'ils prétendent soumettre. La nature ne désigne pas seulement l'univers matériel sur lequel agissent les hommes, mais englobe aussi le monde des hommes : la série des chapitres où se situe cet extrait (au moins les chapitres VII à XI) revient de façon récurrente sur la question du gouvernement, gouvernement des hommes, de l'État, de soi. Il y est question de la possibilité de gouverner « La nature [性 xìng] fondamentale du peuple », les « dispositions originelles [性命 xìng mìng] » de chacun (chapitre XI), ou encore la « nature originelle [常然 cháng rán] » des hommes (chapitre VIII). Le terme [命 mìng] évoque l'idée de nécessité ; l'expression [常然 cháng rán] est quant à elle difficile à traduire : on pourrait dire « son être-tel ordinaire », il ne s'agit pas à strictement parler du mot « nature ». Notre mot « nature » peut signifier dans certains contextes l'être originaire, fondamental ou l'essence. Les difficultés de traduction face au texte chinois nous invitent à la prudence, les renvois précédents aux termes chinois nous

faisant mesurer la part de commentaire engagée par les choix des traducteurs. En tout état de cause, ce qui se laisse comprendre dans ces chapitres comme la « nature » des hommes est, face aux rites, aux pratiques civilisatrices (musique), aux institutions (vertus morales, justice), comme la nature des chevaux, de l'argile et du bois face à l'art du dresseur, du potier ou du charpentier. L'artificialité leur fait violence en leur imposant de l'extérieur un mouvement contraire. Le mors torture la bouche des chevaux, l'écurie même luxueuse les enlève à leur milieu sauvage et aux rigueurs auxquelles leur nature les conforme ; l'apprentissage des pas réglés contraint leur allure naturelle, les privations de nourriture les disciplinent ; mais cette série d'atteintes à leur libre croissance entame leur force vitale et coûte la vie à plus de la moitié d'entre eux. Le compas et l'équerre imposent des formes géométriques déterminées et fixes à la plasticité de l'argile informe, riche en puissance d'un nombre indéterminé de formes. Le crochet du charpentier creuse des courbes dans les planches droites et son cordeau redresse les troncs et branches courbes, imprimant au sens naturel du bois une direction contraire mais conforme aux désirs de l'artisan. Les taoïstes appellent le « wei » l'agir qui force la nature, l'action volontaire au sens où l'individu cherche à imposer son moi en allant à contre-courant du cours naturel, c'est-à-dire spontané, des choses, le Dao ou Tao. Le non-agir, « wuwei », se comprend en ce sens plutôt comme l'agir qui épouse la nature en suivant son cours spontané, sa voie ([道] dao). La notion de « nature » se retrouve également dans ce qui est produit par le Ciel (l'action du ciel [天為]) et non par l'homme (l'action de l'homme [人為]) et est exprimée par un idéogramme distinct : « Le don du ciel, c'est la nature reçue à la naissance [天而生也 tiān ér shēng yě : littéralement « sa naissance céleste »] » (Chapitre VI, traduction Wiegner). Le caractère 生 shēng, qui signifie naissance, est contenu dans le caractère 性 xìng, qui signifie nature, ce qui permet un rapprochement avec le latin *natura*, par exemple, où l'idée de naître est au premier plan. Ce terme est distinct de celui qui exprime la nature comme cours naturel et spontané des choses, également traduit par « la voie » : [dao 道]. Un autre terme se laisse traduire par notre mot « nature » : li 理, qui signifie la constitution naturelle, la structure interne. Ainsi le boucher du prince Wenhuei se conforme-t-il aux lois de la nature quand, en découpant un buffle, il « attaque aux interstices, sépare aux principales jointures, en suivant la constitution naturelle [理]. La règle de l'art est de ne pas attaquer aux tendons, et encore moins aux gros os. » (Traduction de Jean-Jacques Lafitte, *Le rêve du papillon – Tchouang Tseu*, chapitre III.) En suivant le Dao [道], le boucher progresse et excelle dans son art [技 ji, l'habileté, la technique]. La notion de « nature » recouvre ainsi sous des termes différents un réseau de significations où l'on retrouve selon le contexte des idées diverses comme : la (libre) croissance des êtres, ce qui est donné à la naissance, originellement, voire nécessairement, ou encore la voie (plutôt que la norme) à suivre.

### « Telle est l'erreur de ceux qui veulent gouverner le monde »

Un premier niveau d'interprétation s'attache à la question de la valeur du savoir technique. L'erreur dénoncée consisterait à croire que la nature est maîtrisée : les réussites techniques entretiendraient l'illusion préjudiciable que l'homme maîtrise la nature. Le potier sera tenté d'attribuer à l'action réglée de ses outils sur l'argile le mérite d'avoir asservi la nature en lui imposant une forme conforme à ses besoins. Comme l'énonce un fameux poème de Lao-Tseu (*Tao-tö-king*, 11), c'est le vide qui fait la capacité du vase, son usage ne dépend pas tant de la terre (le plein) qu'on a su pétrir que du vide que l'homme ne saurait produire. De même le bon boucher est celui qui n'utilise pas son couteau car suit sans effort les vides entre les chairs et les os, respectant la nature (li 理) des articulations (chapitre III, *Principe d'hygiène*). Le succès vient de ce qu'on suit la nature dans ses mouvements, librement, et non violemment de l'extérieur. Que peut donc valoir le « savoir » de celui qui agit sur des êtres naturels dont il ignore la nature ?

Un art ou technique est un ensemble de savoirs et savoir-faire transmissibles, une habileté réglée que des maîtres enseignent et qui font tradition. Questionner la valeur d'un art revient aussi à interroger le fondement de son enseignement et pas seulement la valeur des pratiques et productions qu'il permet.

« De celui qui force sa nature [性 xìng] à la pratique de la bonté et de la justice, même s'il y excelle comme un Tseng ou un Che, je ne dirai pas qu'il y excelle. De même que celui qui force sa nature à l'appréciation des cinq saveurs, même s'il y excelle comme Yu-cul, je ne dirai pas qu'il y excelle. De même, de celui qui force sa nature à l'étude des cinq tons, je ne dirai pas qu'il ait l'ouïe fine, fût-il un musicien comme Che-Kouang. De même, de celui qui force sa nature au discernement des cinq couleurs, je ne dirai pas qu'il ait la vue aiguë, fût-il clairvoyant comme Li-Tch'ou. L'excellence ne réside ni dans la bonté ni dans la justice, mais dans les qualités intrinsèques de chacun de nous. Excellent est celui qui ne compte que sur sa nature originelle et sur ses dispositions innées [性 xìng]. »

Chapitre VIII, *Pieds palmés*

L'idéal prôné par le sage dans l'extrait précédent ne remet-il pas en question la possibilité même de cette transmission ? Paradoxal enseignement que celui qui conseille de ne compter que sur sa nature pour atteindre l'excellence ! Le charron Pien décrit ainsi son expérience au duc Houan : « Quand je taille une roue et que j'attaque trop doucement, mon coup ne mord pas. Quand j'attaque trop fort, il s'arrête (dans le bois). Entre force et douceur, la main trouve, et l'esprit répond. Il y a là un tour que je ne puis exprimer par des mots, de sorte que je n'ai pu le transmettre à mes fils, que mes fils n'ont pu le recevoir de moi et que, passé la septantaine, je suis encore là à tailler des roues malgré mon grand âge. » (Chapitre XIII, *La voie du Ciel*, traduction Jean-François Billeter). Des anecdotes comme celles du charron Pien du duc Houan, du boucher, ou du cuisinier, du prince Wen-Houei (chapitre III), ou du nageur dans les chutes de Lü-leang (chapitre XIX) déclinent ce paradoxe d'une activité d'autant mieux maîtrisée que ce que nous appelons la conscience de l'objet ou l'intentionnalité s'en absente, au profit d'un total engagement dans l'action où l'homme de l'art, fort de son expérience, épouse le cours des choses. Un tel savoir pourrait s'apparenter à une forme – supérieure ? - d'inconscience en ce qu'il échappe au moins en partie à l'ordre du discours. « Accomplir sans savoir pourquoi, voilà le Tao » (chapitre II). Remarquons toutefois que le recours à l'anecdote reste un moyen d'en rendre compte. On peut ainsi trouver à l'œuvre, dans notre extrait du chapitre IX, une critique de la valeur du savoir technique qui ne condamnerait pas tant le recours aux artéfacts eux-mêmes que l'oubli de la voie de la « nature » qu'ils impliquent. « Les chevaux et les buffles ont quatre pattes : voilà ce que j'appelle le Ciel ; mettre un licou au cheval, percer le museau du buffle, voilà ce que j'appelle l'humain. C'est pour cela que je dis, poursuit le seigneur de la Mer du nord : veille à ce que l'humain ne détruise pas le céleste en toi, veille à ce que l'intentionnel (*kou*) ne détruise pas le nécessaire (*ming*) ». (Chapitre XVII, *Les crues d'automne*, traduction Jean-François Billeter.) La traduction de Liou Kia-hway rend la dernière phrase par : « C'est pourquoi il est dit : ne pas détruire le céleste par l'humain ; ne pas détruire l'ordre naturel (*ming*) par l'action humaine (*kou*). » Les arts pour produire leurs formes n'en doivent pas moins introduire des différences et du désordre : « si l'on respecte l'ordre des cinq tons, pourra-t-on composer de la musique ? ». Le propos n'est pas de renoncer à produire des couleurs ou des sons à l'aide des instruments et armé de l'habileté du peintre ou du musicien, ni de cesser de vouloir dresser les chevaux, mais de discerner entre ceux qui sont réputés « exceller » dans leur art et ceux qui excellent vraiment.

Mais la prise en compte de la suite du chapitre et des chapitres environnants (au moins de VII à XI) permet un second niveau d'interprétation, qui met la critique de la maîtrise technique au service de considérations morales et politiques. « Celui qui sait gouverner n'agit pas ainsi. » Ceux qui sont visés dans ce chapitre sont les « saints », accusés d'avoir corrompu la simplicité de la nature originelle du peuple en tentant d'introduire la concorde par les rites et la musique et en prônant la bonté et la justice. « Qui plie les hommes par le rite [禮 lǐ] et les rompt par la musique, qui les protège par la bonté et les relie par la justice, celui-là corrompt leur nature originelle [常然 cháng rán] » (chapitre VIII, *Pieds palmés*). Les cérémonies, règles et conventions sont comme la colle et la ficelle : elles relient et attachent de force les êtres ou les parties qui ne sont pas déjà naturellement unis.

La nature fondamentale du peuple est la simplicité, qui consiste à être dépourvu de tous les désirs artificiels, ceux-là qui ont introduit de la distinction et de la discorde entre les êtres. « La nature [常性 cháng xìng] du peuple ne varie pas. Il tisse pour se procurer ses vêtements ; il laboure pour se procurer ses nourritures. Cette caractéristique est commune à tous. Elle est égale et sans privilège. » (Chapitre IX). La suite du chapitre IX évoque ce qu'on appellerait un « état de nature » dans la tradition occidentale. « À l'époque régnait la vertu parfaite, les hommes marchaient posément. Leurs regards étaient droits. En ce temps-là, il n'y avait ni sentier, ni chemin dans les montagnes, ni bateaux, ni ponts sur les eaux. (...) À cette époque aussi les hommes cohabitaient avec les oiseaux et les quadrupèdes et vivaient côte-à-côte avec tous les êtres. Ainsi, comment aurait-on distingué le gentilhomme du bas peuple ? Également ignorants, ils vivaient selon leur propre vertu. (...) En résumé, torturer le bois brut pour en faire des ustensiles, voilà le crime du menuisier. Ruiner le Tao et la vertu pour leur substituer la bonté et la justice, voilà le crime du saint. (...) Ainsi les chevaux devinrent rusés et méchants : tel fut le crime du célèbre écuyer Po-lo. » Les techniques de nos artisans répondent certes à une finalité naturelle, la satisfaction des besoins humains, et on comprend que c'est, entre autres, l'inégalité et les privilèges qui font violence à la nature, en introduisant des distinctions contre nature sur fond d'indistinction primordiale. Le font aussi les règles et les rites quand, suivis mécaniquement, ils rendent le cœur calculateur. « Après la perte du Tao vient la vertu ; après la perte de la vertu vient l'amour des hommes ; après la perte de l'amour des hommes vient la justice ; après la perte de la justice vient le rite. (Chapitre XXII) »

Il ne s'agit pas simplement d'opposer l'art et la nature, mais plutôt l'art qui suit à l'art qui force la nature. La vertu, ou l'excellence, technique ou artistique est mise en analogie avec les vertus morales. Suivre le rite dispose à agir avec bonté envers autrui (vertu confucéenne d'humanité, éduquée par les rites et la musique), et obéir aux règles de justice dissuade de prendre la part d'autrui, mais celui qui est à l'écoute de sa nature évite les actes de bonté ostentatoires qui attirent la renommée, ne prend que sa part sans commettre d'excès et se fait oublier. L'artiste qui se contente de suivre les règles de l'école non seulement n'est pas à l'écoute de la nature, mais finit par pécher par excès de raffinement. « Un doigt en surnombre est un doigt inutile. Quiconque met en pratique démesurément ses sentiments intérieurs s'égare dans ses actes de bonté et de justice, et fait un usage excessif de son intelligence (Chapitre VIII) ».

### « Le sage ne gouverne l'État que s'il ne peut pas faire autrement, et alors mieux vaut pour lui ne pas agir » (Chapitre XI, *Laisser faire et tolérer*)

Peut-on encore penser le gouvernement des hommes sur le modèle d'une technique ? Plus radicalement faut-il renoncer à l'idée même d'un gouvernement ? Il va de soi qu'une telle question, qui divise les commentateurs, appellerait de plus amples développements. Nous n'avons présenté ici qu'un axe de problématisation parmi d'autres possibles, autour des notions « la nature » et « la technique », et n'avons notamment rien dit de la question de la

liberté, à ce point centrale dans la pensée du *Tchouang-Tseu* qu'elle constitue bien davantage qu'une « entrée » pour la lecture.

Le non-agir ne signifie pas se réfugier dans l'inaction mais s'abstenir d'intervenir dans le cours du monde en introduisant des différenciations arbitraires. Pour créer des formes et des dispositifs, on ne peut certes faire autrement que d'introduire un certain désordre (cf. supra avec les arts plastiques et musicaux), mais le discernement du sage consiste à reconnaître quand on peut faire autrement, afin de trouver dans chaque situation la bonne mesure (cf. l'anecdote qui introduit le chapitre XX, *L'arbre de la montagne*). Cet avertissement vaut sur le plan théorique comme sur le plan pratique. La parabole suivante pourrait signifier que les découpages et distinctions que nos dénominations, jugements (« c'est cela/ce n'est pas cela ») et perceptions imposent au réel ne nous rendent pas plus savants, mais introduisent cette partialité qui nous écarte d'une vision globale de l'indistinction primordiale. Une critique du langage et de la connaissance discursive, développée dans le difficile chapitre II (*la réduction ontologique*, selon la traduction de Liou Kia-hway, *Toutes choses égales*, selon la traduction de J.F. Billeter) et que nous ne pouvons aborder ici, est en effet à l'œuvre dans la distinction entre « une grande et une petite connaissance » : « la grande intelligence englobe, la petite intelligence discrimine ; la grande parole est éclatante ; la petite parole est verbeuse » (chapitre II) ». Trouver la Voie et suivre la nature dépend de l'usage que nous faisons du langage, de notre conscience, de l'intelligence, où vaut aussi la règle du non-agir. Cette parabole trouve également dans sa conclusion une résonance avec l'anecdote du dresseur Po-lo.

« Le souverain de la mer du Sud s'appelait Rapidement ; le souverain de la mer du Nord s'appelait Soudainement ; le souverain du Centre s'appelait Indistinction. Un jour, Rapidement et Soudainement s'étaient rencontrés au pays d'Indistinction qui les avait traités avec beaucoup de bienveillance. Rapidement et Soudainement voulurent récompenser son bon accueil et se dirent : « L'homme a sept orifices pour voir, écouter, manger, respirer. Indistinction n'en a aucun. Nous allons lui en percer. » S'étant mis à l'œuvre, ils lui firent un orifice par jour. Au septième jour, Indistinction mourut. »

Chapitre VII, *L'idéal du souverain et du roi*