

INTRODUCTION

La sagesse du *Tao-te king*

Lao-tseu

Le *Tao-te king*, « Livre (*king*) de la Voie (*Tao*) et de la Vertu (*Te*) », est attribué à Lao-tseu. C'est l'ouvrage fondateur du taoïsme philosophique (*Tao-kia*), à distinguer du taoïsme religieux ou religion taoïste (*Tao-kiao*), lequel, tout en se réclamant du patronage des philosophes, pullule en de nombreuses sectes qui font une large part, souvent, à la magie et à la superstition.

Pendant longtemps, on s'en est tenu, sur Lao-tseu, à ce qu'en dit l'historien chinois Sseu-ma Ts'ien (145-86 av. J.-C.). « Lao-tseu » (« Vieux philosophe ») est un surnom, le nom de famille étant Li (« prunier »), Eùl (« oreille ») son prénom, T'an le nom qu'on lui donna après sa mort (« Maître »). Il serait natif du village de K'iu-jen, au royaume de Tch'ou (aujourd'hui Ho-Nan). Il aurait été archiviste à la cour impériale, à Lo-yang (sur le fleuve Jaune). Constatant la décadence de la dynastie des Tcheou, il aurait abandonné sa fonction, serait parti vers l'Ouest. A la frontière du royaume, le gardien de la passe de Han Kou lui aurait demandé de laisser un écrit. Ainsi aurait-il laissé les cinq mille caractères du *Tao-te king*, ouvrage en deux parties, l'une débutant par le mot *Tao*, l'autre par le mot *Té*. Confucius vécut de 550 à 479 av. J.-C. Cela le fait contemporain d'Héraclite. Lao-tseu aurait rencontré Confucius, lequel l'aurait interrogé sur les héros du passé, le sens de la tradition et le sens des rites. Lao-tseu serait resté, semble-t-il, assez énigmatique, car Confucius l'aurait jugé aussi insaisissable qu'un dragon. Sage déjà vénéré au temps de Confucius, Lao-tseu serait plus ancien que ce dernier, ce qui le ferait contemporain de Pythagore.

Or, en dépit de la tradition persistante, dans la littérature chinoise, de la rencontre des deux sages, et, plus particulièrement, de la représentation figurée de cette rencontre que l'on voit sur les sculptures tombales du Chan- Toung occidental, où Confucius, rendant visite à Lao-tseu, lui fait cadeau d'un faisan, pour beaucoup d'érudits, à notre époque, ce que je viens de rappeler n'est que légende. Le fait que les vertus confucéennes soient rejetées, par Lao-tseu, comme codifiées, protocolaires et formelles, et que, généralement, les idées morales et politiques de Confucius soient attaquées dans le *Tao-te king*, cela semble indiquer, dit-on, la postérité de cet ouvrage. Duyvendak ne veut pas le placer plus haut que 300 av. J.-C. Lao-tseu serait, en ce cas, contemporain d'Épicure. Je n'incline pas à suivre Duyvendak. Politiquement, le temps de Confucius est dit période des Printemps et des Automnes (722-481 av. J.-C.). L'évolution de la société chinoise fait l'objet de débats. Certains, comme Confucius, se réfèrent aux valeurs d'antan et à l'âge des premiers souverains Tcheou comme à un âge d'or. D'autres, que l'on dit « Légistes », veulent, au nom de l'efficacité, durcir la législation afin d'assurer le pouvoir de l'État. Or, il est plus vraisemblable que le taoïsme soit né dans une période d'intense activité intellectuelle que plus tard, surtout si l'on voit la force avec laquelle l'ouvrage de Lao-tseu conteste le pouvoir de l'État, qu'il entend réduire et que les « Légistes » voulaient renforcer. J'ajoute qu'au VI^e siècle, donc au temps de Confucius, débute l'âge du fer, avec l'évolution et les progrès aussi bien de l'outillage agricole que de l'art de la guerre. Or, à l'encontre de ces progrès techniques, Lao-tseu préconise de s'en tenir aux procédés anciens de culture ou d'y revenir; quant aux armes, le sage, dit-il, les ignore, en haïssant l'usage au nom de la non-violence. Ne s'agit-il pas, dans les deux cas, d'une réaction aux changements que l'âge du fer apporte? Quant aux allusions critiques aux vertus confucéennes, elles peuvent marquer la réaction du vieux sage aux idées nouvelles répandues par Confucius.

Le livre

Le titre « Tao-te king » ne date pas de Lao-tseu. L'ère impériale de la Chine, qui devait durer jusqu'en 1911, débuta en 221 av. J.-C., lorsque le seigneur de Ts'in prit le titre de Houang-ti (Empereur). La période de 206 av. J.-C. à 220 apr. J.-C. fut celle de la dynastie des Han. Certains des premiers empereurs Han étudièrent le « Lao-tseu », et c'est, semble-t-il, l'un d'eux, Han king-ti (156-140), qui lui donna le nom de *Tao-te king*, nom qui lui est resté. La division en deux parties - livre de la Voie, livre de la Vertu - paraît ancienne (des manuscrits du II^e siècle av. J.-C., trouvés dans les tombes de Mawangdui, près de Changsha, le confirment), mais la division en 81 versets ou chapitres - 37 pour la première partie, 44 pour la seconde - n'est pas originelle. C'est à une époque où le nombre 81 (= 3 X 3 X 3 X 3) parut être un nombre sacré que cette division fut faite artificiellement, peut-être au début de la dynastie des Han par Ho Chang Koung - mais celui-ci n'est guère qu'un nom. Les traducteurs et commentateurs du livre, à la recherche du meilleur sens, s'autorisent parfois à faire des transferts de lignes d'un chapitre à l'autre. Duyvendak justifie ces transferts de la façon suivante: « Les anciens livres chinois étaient écrits sur des tablettes étroites de bois ou de bambou qui, ordinairement, comportaient chacune une seule ligne de texte. Ces tablettes étaient enfilées ensemble au moyen d'une ligature passée par des trous taillés dans le bord des lamelles. Si le lien se brisait, les tablettes tombaient facilement en désordre. Il est évident que, lors d'une redistribution du texte selon un principe artificiel visant à arriver au nombre 81, les lignes couraient grand danger de s'embrouiller et d'être rangées contrairement à l'ordre original, d'autant que le texte était obscur et qu'à première vue l'organisation contextuelle de ses parties n'était pas toujours claire » (p. VIII). Je ne suis pas convaincu par cet argument, dès lors qu'il s'agissait d'un livre sacré, objet d'un respect particulier et des précautions que l'on peut imaginer. Du reste, les transferts que l'on voit Duyvendak et d'autres commentateurs opérer, ne s'imposent aucunement, en général.

Le sens du livre

« Le but de tous les mouvements taoïstes est la longue vie », observe Max Kaltenmark ¹. Entendons que la sagesse, grâce à une parfaite entente avec la nature, fera en sorte que l'on meure d'une mort seulement naturelle, non, sauf accident, d'une mort prématurée. Ce qui est sage, en conséquence, est d'éviter tout ce qui fait le jeu de la mort. On réduira les désirs aux besoins naturels, car la recherche du plaisir est souvent nuisible à la santé, et les désirs sociaux - désir de la richesse, des honneurs, du pouvoir, de la considération, etc. - sont rarement complètement satisfaits et génèrent donc des causes de stress: or, le stress, prolongé ou souvent répété, est source d'anxiété, de fatigue, voire d'ulcère gastrique, d'angine de poitrine, d'eczéma, etc., qui avancent l'heure de la mort; on évitera les procès et toute forme de rivalité et de confrontation avec autrui; on sera pacifiste, condamnant l'usage des armes, les révoltes armées, les insurrections, les guerres - auxquelles on s'abstiendra de participer, faisant valoir, le cas échéant, la clause de conscience; on ne se refusera pas à l'étude et au travail, mais sans compromettre sa santé, etc. S'agit-il d'une sagesse égoïste? Il le semblerait, mais il n'en est rien. Car le sage s'est vidé de tout souci de son ego. Il rayonne pour tous les êtres, les appelant, comme d'ailleurs le faisait Épicure, à l'amitié. Il est un bienfait non seulement pour les hommes, mais pour la nature

¹ *Histoire des religions*, Gallimard, « Pléiade », 1, p. 1219.

elle-même - qu'en suivant sa leçon, on apprend davantage à respecter.

Le grand obstacle à la sagesse est la société, qui, par les buts et les valeurs qu'elle nous propose, nous fait miroiter, et dont la futilité nous échappe (car nous vivons dans ce que j'ai appelé le « temps rétréci »²), attise nos désirs. Contrairement à ce que font les confucéens, anxieux de réformer le monde, il faut, selon Lao-tseu, regarder plus haut et plus loin que la société qui nous entoure. Ce qu'il y a autour de nous - les problèmes de société autant que les problèmes politiques -, tout cela passera. Si on laisse sa pensée s'attarder sur ce qui fait la matière des journaux, qui n'intéresse qu'une communauté restreinte ou qui demain sera différent, on ne se sera occupé que du particulier ou de l'éphémère. Ce que l'on pourra dire n'aura pas un intérêt universel. Les *Entretiens de Confucius* sont remplis d'allusions à un contexte historique qui d'abord relève de la particularité chinoise, ensuite s'est évanoui depuis longtemps dans le passé. Confucius voulait agir sur la réalité historique chinoise et c'est ce qu'il a fait. Mais il n'a pas eu d'influence notable sur l'Europe et, s'il nous intéresse, c'est comme peut nous intéresser une leçon qui n'est pas pour nous. La leçon de Lao-tseu est pour nous. Dans Lao-tseu, les hommes qui font l'histoire ne sont pas présents. Il ne croit pas possible de réformer la société par les moyens - les remèdes - de Confucius. Il se place comme déraciné du temps historique, et c'est pourquoi il peut parler à tous les hommes, où qu'ils soient, qui font effort pour l'entendre.

Il est vrai que l'« entendre » n'est pas chose aisée. Duyvendak se plaint de son «laconisme»; et son obscurité n'a d'égale que l'obscurité d'Héraclite. « De ce discours qui est toujours vrai, les hommes restent sans intelligence », dit Héraclite (fr. 1 DK). Et Lao-tseu: « Mes paroles, si faciles à comprendre, si faciles à mettre en pratique, il n'y a personne dans le monde qui puisse les comprendre et les pratiquer » (LXX.1). Cela veut dire qu'elles sont très faciles à comprendre et à pratiquer à la lumière du Tao, mais que, hors du rapport au Tao, elles sont obscures et incompréhensibles. Pour comprendre Lao-tseu parlant du Tao, il faut déjà être dans une sorte de communion avec le Tao, de conformité au Tao. On comprend Lao-tseu si, d'une certaine manière, quelque chose en nous l'a déjà compris.

Le Tao

Qu'en est-il donc du Tao? Le Tao n'a pas de nom. Le mot « Tao », qui signifie « chemin », n'est qu'une « appellation » (XXV.2), c'est-à-dire une métaphore. Une autre appellation de ce que le Tao désigne serait donnée, je crois, par le mot grec *phusis*, « Nature »³, entendant par là non pas la nature comme opposée à la culture, à l'histoire, à l'esprit, à la liberté, etc., et n'étant alors, au mieux, qu'une moitié du réel, mais la Nature omnienglobante des Antésocratiques, qui est le Réel en totalité et en perpétuel devenir. Un adversaire confucéen de Lao-tseu, Han Yu (768-824), qui lui reproche son scepticisme à l'égard de la civilisation, dit que Lao-tseu ne voit pas le monde qui l'entoure, tout comme s'il était assis dans un puits. Cela nous rappelle ce mot de Démocrite : « Nous ne savons rien, car la vérité est au fond du puits » (B 117 DK) - ce qui peut signifier: nous ne savons rien, car nous n'avons d'intérêt que pour les problèmes éphémères des hommes, au lieu, étant comme au fond d'un puits, de regarder le ciel, les astres et de méditer sur la nature éternelle. On songe aussi au portrait que, dans le *Théétète*, Platon nous fait du philosophe, pour qui tout ce qui se passe dans la cité, que d'ailleurs il ignore, n'est que « mesquineries et néant », mais dont la pensée suit la marche des astres, embrasse le ciel et la nature dans son ensemble, tellement que,

2 Cf. *Présence de la Nature*, PUF, 2001, ch. VI.

3 Je rejoins ici Marcel Granet, *La pensée chinoise*, rééd. Albin Michel, 1999, p. 426.

gardant le regard aux cieux, il risque la mésaventure arrivée à Thalès qui, observant les astres et le regard aux cieux, vint choir dans un puits (173 c-174 a).

Pourquoi parler d'abord de la Nature? Il s'agit pour le sage, disais-je, de ne mourir, si possible, que de sa mort *naturelle*, de celle que lui réserve la Nature. La mort prématurée est à éviter, si l'on peut, mais à la mort inévitable, on saura acquiescer⁴ si l'on est en paix avec la Nature et non en conflit avec elle, si l'on sait vivre en harmonie avec la Nature universelle et selon sa propre nature. De là la nécessité d'avoir une vraie et profonde entente de la Nature.

Pourquoi parler tantôt de la « Nature » - représentée souvent, dans Lao-tseu, par ce qu'il nomme « le Ciel et la Terre » -, tantôt du « Tao » , ou de la « Voie » , puisque c'est le mot par lequel, en général, on rend le mot « Tao » ? Ces mots peuvent se substituer l'un à l'autre parce qu'aucun n'est le nom véritable de ce dont il s'agit. La notion de « Tao » n'est pas propre à Lao-tseu. Elle est très présente dans les écrits confucéens et, d'une manière générale, dans la philosophie chinoise. Par conséquent, en disant « Tao » ou « Voie », je ne dis pas ce que Lao-tseu, proprement, a en vue par ce mot, lorsqu'il l'emploie. Du reste, aucun nom ne conviendrait. En effet, ce qui est à désigner est la réalité de toujours. Or, « le nom qui se laisse nommer n'est pas le nom de toujours » (I.2). Car les noms dont on use ont des significations définies, fixées, que l'on recueille dans des dictionnaires. Or, les dictionnaires se succèdent: aucun ne vaut pour toujours. La réalité est mutabilité universelle et éternelle. Comme le voulait Bergson, les mots fixes du vocabulaire ne peuvent s'égaliser au changeant.

« Tout s'écoule », *panta rhei*, dit Héraclite. « Tout l'univers est emporté d'un même flot », dit Confucius (XVIII.6), semblablement. Telle est aussi la pensée de Lao-tseu. Le Tao, la « Voie », n'est autre chose que le Fleuve d'Héraclite. Le « Fleuve », la « Voie » sont des notions omnienglobantes, qui font référence au Tout de la réalité - des notions métaphysiques, donc. Mais en même temps, ce ne sont que des métaphores: « La Voie qui se laisse exprimer n'est pas la Voie de toujours », dit Lao-tseu (I.1). Le plus ancien livre de la Chine, le livre-source, le livre-origine, est le *Yi King*, le « Livre des transformations » ou des « mutations ». Mais « transformations » ou « mutations », il n'y a, éternellement, rien d'autre. Et la Voie « de toujours » est la « mutabilité perpétuelle elle-même » (Duyvendak). Elle n'est pas appréhendable d'une façon déterminée, qui serait exclusive d'autres déterminations; elle est donc ineffable, innommable: elle est « sans nom » (*wu ming*). On peut la dire « infinie » au sens d'indéterminée; mais elle est également infinie au sens de sans commencement ni fin. Le changement n'a pas commencé et ne cessera pas. Le devenir, la Voie ne mènent à rien. Il n'y a pas de « point oméga ». La vie comporte en elle-même un sens, car tout ce qui est vivant commence par ce qui est faible et ensuite se développe, mais il n'y a pas de « sens de la vie ». La vie est son sens à elle-même, comme dans le mythe nietzschéen du retour éternel, si ce n'est qu'il n'y a pas ici de retour éternel, car la Voie - la Nature - est créativité, et il y a toujours du nouveau.

Cette puissance créatrice, génératrice, est la Force de vie du Tao, sa « Vertu ». Si l'on regarde vers l'origine, comme telle, de tout ce qui se montre, on ne sait qu'en dire: elle est l'indifférencié, l'indéfini. Mais de cet indéfini sort tout ce qu'il y a de défini - tous les êtres. Le Tao, en tant que Source, est dit la « Mère » (*mu*) de tous les êtres, ceux-ci étant comme ses enfants (LII). Lorsque le Tao se différencie, fait être ce qui n'était pas, ce qui est actif est cette Force qui est dite *Te*, « Vertu » - le mot n'ayant aucun sens moral, mais signifiant cependant qu'une telle Force est non violente: car la violence est chose humaine.

Tout ce qui est né du Tao est voué, par la mort, à retourner au Tao: en ce sens, « le retour est le mouvement de la Voie » (XL. 1). Car « le Ciel et la Terre sont impitoyables: ils traitent tous les êtres comme des chiens de paille » (V.1). Le « Ciel et la Terre » signifient la Nature, disais-je.

4 Chercher à reculer les limites naturelles de la mort est contraire à l'esprit du taoïsme primitif.

Lors des offrandes figuraient des chiens de paille qui, ensuite, étaient brûlés. La Nature n'a aucune considération pour les êtres individuels, qui sont tous voués à la mort - à la non-vie. La Voie est « insondable comme un gouffre » (IV.1) ; elle est comme le tonneau des Danaïdes qui, malgré son emploi, ne se remplit jamais. Toujours de nouveaux êtres naissent à la vie; leur temps de vie écoulé, ils meurent. Où vont-ils? Ils sont comme exhalés, rejetés par un immense soufflet, poussés dans un vide sans fond. Ils vivent une vie brève, puis le soufflet universel les rejette au gouffre. Grâce à cela, il peut toujours y avoir de nouveaux êtres, et la suite des générations est illimitée. Vie puis mort, puis vie, puis mort, ainsi indéfiniment. Pour décrire ce va-et-vient, Lao-tseu utilise l'image de la navette - navette dont le mouvement ne s'arrête jamais.

La méthode de la Voie

La méthode de la Voie est le non-agir (*wu wez*). Mais la méthode de la méthode, si l'on peut dire, c'est-à-dire le moyen qui permet d'être efficace sans agir est - on va le voir - la faiblesse. Le sage, dès lors qu'il sera en conformité avec la Voie, s'en tiendra au non-agir. C'est l'attitude qu'il conseillera au souverain, c'est celle qu'il adoptera lui-même dans ses relations avec la société et avec autrui. Le non-agir ne signifie pas l'inactivité, mais une activité autre que celle qui se définit par l'action. L'homme seul agit, et c'est par là qu'il est en rupture avec la nature - notamment lorsqu'il veut en être le « maître et possesseur » -, et qu'il va à contresens de la Voie. La Nature n'agit pas. Elle est toute spontanéité. « La Voie est toujours sans agir, dit Lao-tseu, et pourtant il n'y a rien qui ne se fasse » (XXXVII.1). L'action suppose un acteur. La Voie, n'étant pas un être, n'est pas un acteur. L'action suppose le désir et la volonté d'obtenir un résultat pensé à l'avance. Mais la Voie ne prémédite rien. Elle avance en toute ignorance de ce que sa Force de vie, ou Vertu, qui entretient la formation des êtres, amènera au jour. Il en va comme chez Épicure, où les êtres ne peuvent être connus qu'après qu'ils ont été réalisés par la Nature, non avant, ou comme chez Bergson, où la durée est créatrice.

Maintenant, ce que Bergson ne fait pas ressortir, mais que Lao-tseu, après Héraclite, fait ressortir, c'est que le moyen de la création est l'opposition. Car, chez tous les êtres, il y a deux côtés, et cette dualité doit donc se retrouver à l'origine: ce sont le côté sombre et le côté clair, le côté yin et le côté yang. On songe d'abord aux deux versants d'une montagne, le versant Nord sombre, le versant Sud éclairé, ou aux deux rives d'une rivière, la rive Nord éclairée, la rive Sud dans l'ombre. Mais une telle opposition se retrouve en chaque être: pour l'être humain, le côté féminin est le côté yin, celui de la passivité, le côté masculin le côté yang, celui de l'activité - chacun pouvant jouer de l'un ou de l'autre côté selon les situations: le fils, par exemple, est, ou du moins doit être, yin vis-à-vis du père, yang vis-à-vis de son fils. L'idée héraclitéenne de l'opposition universelle des contraires se retrouve chez Lao-tseu. Tous les hommes, dit-il, reconnaissent le beau comme beau, le bien comme bien; ainsi, par là même, admettent-ils le laid et le mal (II.1). De même, le « il y a » suppose le « il n'y a pas », le « facile » suppose le « difficile », le « long » et le « court » se définissent l'un par l'autre, le « haut » et le « bas » s'inversent chacun en l'autre, l'« avant » et l'« après » se suivent l'un l'autre (II.2). Maintenant, il faut considérer ceci: en vertu de la mutabilité universelle, rien ne reste dans le même état. Après le jour, la nuit, après la jeunesse, la vieillesse, après le froid, le chaud, etc., bref après le yin, le yang, après le yang, le yin: le fils, yin vis-à-vis du père, devient yang à son tour, etc. Le mouvement d'alternance des contraires appartient à la nature des choses. Aussi le Tao ne devient-il créateur qu'à partir du moment où il n'est pas seul, sans opposition, mais où intervient le négatif.

Il n'y a *qu'un* Tao originel et universel - une Voie, une Nature. La Voie n'est pas sans l'Un. Mais, dit Lao-tseu, « Un engendre Deux, Deux engendre Trois, Trois engendre tous les êtres » (XLII.1). Il ne faut pas songer à une dissociation de l'Un en deux contraires, le yin et le yang, car l'Un est

par lui-même yang. Deux n'est pas deux fois Un. C'est la négation de l'Un, car l'Un est l'indivision et c'est le positif, yang, le Deux est la division et c'est le négatif, yin. Et Trois n'est pas trois fois l'Un, mais l'unité de l'Un et du Deux, du yang et du yin. À partir de cette opposition en un des contraires, tous les êtres peuvent naître, et en tous se retrouvent le yin et le yang, le sombre et le clair, le passif et l'actif.

J'en viens à une phrase capitale: «La faiblesse est la méthode de la Voie» (XL.1). Avec Duyvendak, je traduis *yung* par « méthode ». Le mot signifie « outil ». Arthur Waley traduit par « useful quality » : la faiblesse est le moyen par lequel le Tao - la Nature - réalise toutes ses créations. Car il n'y a rien de fort qui n'ait eu à le devenir, rien de grand qui n'ait eu à grandir, aucun être vivant qui ne soit sorti d'un germe minuscule, aucun homme qui n'ait d'abord été un enfant, etc. : « L'homme, naissant à la vie, est tendre et délicat [...] ; plantes et arbres, naissant à la vie, sont flexibles et fragiles [...] » (LXXVI.1.2) ; « Un arbre que les deux bras ont peine à embrasser est né d'une racine fine comme un cheveu » (LXIV.2). La nature « accomplit le grand par le menu ». C'est aussi la méthode que l'homme emploie lorsqu'il ne peut faire autrement: « Une tour de neuf étages s'élève d'un tas de terre ; un voyage de mille lis⁵ a débuté par un pas » (LXIV.2). Mais lorsqu'il peut faire autrement, il oublie cette méthode qui est celle de la nature, privilégiant immédiatement la force. N'est-il pas, adulte, évidemment plus fort qu'un enfant? Mais qu'advient-il de l'homme dans la force de l'âge? Il ne peut ensuite que décliner. Il est promesse de décadence. Mais qu'advient-il de l'enfant nouveau-né? Il est riche de virtualités et promesse de force. Il n'en est pas moins faible, dira-t-on; sa force ne compte pas à côté de celle de l'adulte. Simple apparence. «Le plus tendre en ce monde domine le plus dur », dit Lao-tseu (XLIII.1), et il ajoute: « À cela je reconnais l'efficacité du non-agir ». Il faut penser au nouveau-né, et à tout ce que font les adultes, ne songeant qu'aux enfants. Pourtant, le nouveau-né n'agit pas: il n'a rien en vue, ne se propose rien. Mais sa seule présence est très efficace et met les adultes en mouvement. La force du nouveau-né ne se voit pas au premier abord. Elle est spirituelle, mais l'emporte sur la force matérielle. Or, de cette évidence, les adultes ne tiennent pas compte: « Que le faible l'emporte sur le fort et le souple sur le dur, tout le monde le sait, dit Lao-tseu, mais il n'y a personne qui le mette en pratique » (LXXVIII.2). Le faible par excellence est l'enfant. Et l'enfant est l'explication finale du comportement de l'adulte. Le souple l'emporte sur le dur: la douceur, que ce soit celle de l'homme ou celle, surtout, de la femme, a souvent raison de la dureté. Cela, chacun l'a observé: cependant, les hommes continuent à privilégier l'usage de la force matérielle : d'où les armements, les guerres, etc.

Le Sage est celui qui, à la différence des autres hommes, ou de la plupart, adopte la méthode de la Voie - la méthode de la faiblesse. Il choisit le profil bas. Le Tao est universel. Tous les êtres ont part au Tao, ont leur tao. Le Sage est celui qui accorde son tao au Tao: « allant selon la Voie, il ne fait qu'un avec la Voie » (XXIII.3). Alors, dans sa façon de vivre, il ne peut errer. La bonté du Tao, c'est-à-dire de la Nature, est une évidence, car ce qui en découle est la vie. Or, il y a une auto-approbation de la vie: la vie ne peut être vécue sans se réfléchir comme chose bonne. La Force que l'on nomme « Vertu », Force qui est vie, qui forme, anime et entretient la vie, n'est ni violence, ni force brutale. C'est une force spirituelle, telle que celle du nouveau-né. Le Sage est l'homme qui « retourne à l'état de nouveau-né » (XXVIII.1). C'est comme si un bloc de bois travaillé, taillé et débité, retournait à l'état de bois brut (*ib.* 3). « Celui qui a la plénitude de la Vertu, dit Lao-tseu, ressemble à l'enfant nouveau-né; les insectes venimeux ne le piquent pas, les animaux féroces ne le griffent pas, les oiseaux de proie ne fondent pas sur lui » (LVI). C'est une parabole: la force immatérielle irradiée par le Sage comme par le nouveau-né, sidère même les animaux. Autrement dit, elle est d'un autre ordre que toute force purement physique, qui ne peut

⁵ Le li vaut environ 576 mètres.

rien contre elle.

Le Sage dans la société

On peut se demander quelle serait la communauté idéale, si chacun faisait retour à la simplicité naturelle, quelle serait, en somme, une communauté de sages, ou gouvernée par des sages. Lao-tseu nous en donne une image dans le chapitre LXXX:

« Un pays de taille réduite et de faible population, où, bien qu'il y eût des instruments faisant le travail de dix ou cent hommes, on ne les utiliserait pas. Où les gens seraient réticents à voyager au loin parce qu'ils ne prendraient pas la mort à la légère.

Où, bien qu'il y eût des bateaux et des chariots, on n'en ferait pas usage; et bien qu'il y eût des cuirasses et des armes, on ne les montrerait pas.

Où l'on amènerait le peuple à remettre en honneur les cordelettes nouées, à apprécier sa propre nourriture, à trouver beaux ses propres vêtements, à être content de ses habitations, à se réjouir de ses propres coutumes.

Où les habitants de deux quartiers, à portée de vue l'un de l'autre, bien qu'ils entendissent, de l'un à l'autre, les chants des coqs et les aboiements des chiens, mourraient à un âge avancé sans s'être jamais rencontrés. »

Tel est l'idéal du « rat dans son fromage », comme dit le Père Wieger. Mais il s'agit là d'une vision utopique. Lao-tseu ne pense pas que l'on puisse revenir en deçà de l'écriture, des bateaux et des chariots.

Le vrai problème est donc celui du comportement du sage dans la société telle qu'elle est; c'est-à-dire dans une société d'insensés. Comment la méthode de la Voie s'appliquera-t-elle? Ce qui d'abord est clair, c'est que, quel que soit le comportement général des humains, rien n'empêche le Sage de se tenir aussi près que possible de la Nature. Il peut s'abstenir de ces « désirs vains » qu'Épicure dénonçait, d'autre part, chez les Grecs: ambition, poursuite des richesses et des honneurs, raffinements dans l'alimentation, le vêtement, l'habitation, etc. Tout ce qui aliène l'homme à des valeurs de plaisir ou de vanité, est source d'inquiétude, de crainte, de déception - de satisfaction aussi, mais la surprise de la satisfaction ne vaut pas beaucoup mieux que la surprise de la déception: « Faveur et disgrâce font sursauter », dit Lao-tseu (XIII.1). Dans les deux cas, on a un choc émotif, un stress, un trouble de l'âme. La sérénité - l'ataraxie - se trouve rompue. Les battements de cœur sont accélérés: que cela se répète souvent et les chances de vivre longtemps en sont diminuées.

S'abstenir de voyager est d'une réalisation tout aussi facile. Rien de plus superflu, pour le Sage, que d'aller au loin. Il peut, « sans franchir le pas de sa porte, connaître le monde; sans regarder par la fenêtre, voir la Voie du Ciel » (XLVII.1). Sans sortir de chez soi - de sa « chambre », dirait Pascal -, on sait tout l'essentiel: que toutes choses ont une nature, par laquelle elles participent de la Nature universelle, du Tao; que toutes sont en changement perpétuel, toutes périssables; qu'elles résultent toutes de la conjugaison et de l'alternance des contraires, etc. Il n'est pas besoin de regarder par la fenêtre pour saisir la « Voie du Ciel », le Tao, qui n'est pas au Ciel seulement, mais au fond de l'existence de chacun. Lao-tseu ajoute même: « Plus on va loin, moins on apprend », car on accumule des connaissances de détail, inessentiels, aux dépens du vrai savoir. Ce qui sera moins facile que de réduire les désirs ou de s'abstenir de voyages, ce sera de réagir comme il convient aux multiples problèmes relationnels que posent la société, les institutions et autrui. La méthode du Tao, de la Voie, fait usage de la faiblesse. Le Sage, comme tout homme, a deux côtés: masculin et féminin. La faiblesse est une qualité féminine. Il appartient donc au Sage

de jouer le rôle féminin. « Celui qui sait sa force virile, dit Lao-tseu, mais joue le rôle féminin, est le Ravin du monde » (XXVIII.1). Dans le ravin, les eaux sont retenues, formant lac avant de s'écouler, pouvant s'écouler mais ne s'écoulant pas. Le Sage sait sa force virile, mais il la retient, apparemment passif, gardant son énergie à l'état potentiel. Il use de la patience, de la douceur, et de la parole sobre, pondérée, ou du silence. Il évite tout ce qui ressemble à un rapport de force, tout affrontement. Il ne se trouve jamais en position de concurrence ou de rivalité avec quiconque. Plutôt que de se mesurer à autrui, il préfère lui laisser l'avantage, car il y a un avantage majeur à ne pas se soucier des avantages mineurs, et les avantages que peuvent souhaiter les non-sages, les hommes quelconques, sont communs et mineurs. Le Sage se garde non seulement de tout ressentiment ou contestation, mais de ce qui pourrait les faire naître. S'il a des motifs d'engager un procès, il ne l'engage pas. Il a, par exemple, donné un chèque en acompte d'une livraison qui ne se fait pas. S'il n'obtient pas son dû - la marchandise qu'il a payée -, il garde le talon de chèque, mais ne fait pas valoir son droit: «Celui qui a la Vertu laisse dormir son titre; celui qui n'a pas la Vertu veille à avoir son dû » (LXXIX.2). Au reste, le Sage n'éveille ni jalousie, ni rancune, car il ne se met jamais en avant. Il s'oublie lui-même, s'efface, et cela sans hésitation ni calcul, spontanément, à l'exemple de la Nature généreuse qui ne se réfléchit pas elle-même. La Voie est vide pour accueillir indéfiniment de nouveaux êtres sans se remplir jamais. Le Sage accompli a atteint le vide: il s'est vidé de son ego, de son moi. Est-il riche ou pauvre, honoré ou méprisé, savant ou ignorant, etc. : ces qualités ne le concernent pas; étant comme absent à lui-même, il n'est plus là, lui, pour avoir ces qualités.

Mais les institutions sont là, et l'État, le souverain, le gouvernement, la hiérarchie sociale. Quant à la hiérarchie, voici le jugement auquel on pouvait s'attendre: « Quand un Fils du Ciel est institué et les trois Ducs installés, bien qu'ils aient un disque de jade tenu des deux mains et soient précédés d'un attelage de quatre chevaux, tout cela ne vaut pas de se tenir assis à sa place en progressant dans la Voie » (LXII.3). Quelle sera l'attitude du Sage face à l'impôt, au service militaire - éventuellement, à la guerre -, au progrès technique, etc. ? Payer l'impôt, cela ne concerne pas le Sage. C'est un « économiquement faible ». Car il ne garde pas pour soi l'excès de ses biens; il en fait don: «Qui est capable d'offrir au monde l'excès de ses biens? Seulement celui qui possède la Voie » (LXXVII.2) - et par « excès de ses biens », il faut entendre tout ce qui est au-delà de ce que requiert la satisfaction de ses besoins naturels.

Faire son service militaire ne saurait être l'occupation du sage taoïste. Socrate a été soldat. Le Sage selon Lao-tseu n'a pas d'armes, lesquelles sont forcément des instruments de violence: « Les armes sont des instruments de mauvais présage et que tous les êtres détestent. Celui qui se conforme à la Voie les ignore » (XXXII.1). Le Sage ne participe à aucune guerre, car il ne veut tuer en aucun cas un autre homme. L'« homme noble », différent du sage - le «caballero», dirions-nous en espagnol - peut avoir à se servir des armes, mais « il ne s'en sert qu'à contrecœur » (XXXI.3). S'il fait la guerre, « est-il vainqueur, il ne s'en réjouit pas: celui qui voudrait s'en réjouir se réjouirait de tuer des hommes » (*ib.*). Une victoire ne doit donner lieu à aucune allégresse: « Le massacre des hommes, on doit le pleurer avec larmes et lamentations. Après une bataille, le vainqueur doit être reçu selon les rites funèbres » (XXXI.4). Au pays de Tch'ou, qu'habitait Lao-tseu, la place d'honneur était à gauche de celui qui présidait une réjouissance, une cérémonie officielle. Dès lors, le général vainqueur sera placé à droite. S'il y a deux généraux, ce ne sera pas le général en chef mais le général en second qui occupera la place d'honneur. Les honneurs militaires ne sont nullement honorables. Et le courage guerrier n'est pas le plus estimable, car il conduit à la mort: « La valeur [c'est-à-dire le courage] avec l'audace conduit à la mort. La valeur sans l'audace conduit à la vie. De ces deux manières d'agir, l'une sauve, l'autre nuit » (LXXIII.1). À côté du courage guerrier, virtuellement négatif, et qui d'ailleurs n'est pas naturel (car le soldat doit souvent surmonter sa peur), il y a le courage qui montre de la patience

et de l'endurance, notamment dans l'étude et le travail de la pensée.

Le Sage hait la mort. Il s'abstient de toute conduite qui amène à donner la mort, telle que la guerre ou la chasse. Dans le domaine pénal, il est opposé à la peine de mort, car donner la mort, cela n'appartient qu'à la Nature - et à son heure -, non à l'homme. Nietzsche a parlé de « transvaluation » ou d'« inversion » des valeurs. Il ne « transvalue » rien du tout. Il ne fait qu'habiller d'un nouveau pathos les anciennes valeurs guerrières. Du reste, en 1870, il fut volontaire dans l'armée prussienne. Les esprits vraiment subversifs, dans le domaine des valeurs, sont les adeptes de la non-violence, tels que Lao-tseu ou, plus près de nous, Gandhi.

Le Sage irrite certaines personnes. Car il traite également tous les humains: « Le Sage est toujours bon sauveur d'hommes, et il n'en rejette aucun » (XXVIL2). Le Sage ne fait ici que se régler sur la Nature elle-même: tout ce qu'elle a amené au jour méritait d'être et il n'y a rien qui, eu égard à son fond originel, ne mérite d'être « sauvé », préservé du mépris. Est-ce à dire que le Sage ne voit pas la différence entre certains hommes, qui sont des bienfaiteurs de l'humanité, comme Pasteur, et d'autres, dont l'œuvre est mauvaise? Non, mais cependant il est équanime: les différences entre les humains ne se traduisent pas par une altération de sa sérénité, et il traite avec la même égalité d'âme les bons et les méchants: « L'homme bon, je le traite avec bonté, et aussi celui qui n'est pas bon: ainsi j'arrive à faire qu'il soit bon » (XLIX.1) - le fond étant bon en tout homme, la méchanceté est une sorte de couvercle que l'on peut enlever. De là une attitude de bienveillance universelle, qui irrite évidemment les sectaires.

Mais cependant, le Sage exerce un attrait auquel bien peu résistent. C'est que l'esprit même de la Voie se retrouve en lui, ce que Lao-tseu nomme « l'esprit de la Vallée », *ku shen* (VI.1). Dans la Vallée coule le Fleuve, auquel accourent les ruisseaux: « Si le Fleuve et la Mer peuvent être rois des cent vallées, c'est qu'ils savent se tenir dans la position la plus basse » (LXVI.1). L'image exprime, métaphoriquement, l'avantage des positions inférieures. Se placer en bas, au dernier rang, au-dessous des autres, est la position qui convient au Sage. Cette humilité est une condition de son attrait. Telle est la « Voie du Ciel », dit Lao-tseu: « Ne pas lutter, et pourtant vaincre » - le sage ne se mesure pas à autrui, au non-sage, il est autre, dissemblable -, « ne pas parler et pourtant répondre » - le Sage ne discute pas, n'argumente pas, il use du conseil ou du silence -, enfin « ne pas appeler et pourtant faire venir » - le Sage ne dit pas: venez à moi; mais l'on vient à lui (LXXIII.3). « Tous les êtres viennent à lui, et il ne se refuse pas à eux », dit Lao-tseu (II.3). C'est qu'il est dans une position basse, comme le Fleuve par rapport aux ruisseaux. On vient lui demander conseil - ainsi Confucius lui-même, d'après la légende.

Or, parmi ceux qui viennent au Sage, sont les hauts dignitaires de l'État, les responsables politiques, les généraux, etc. Le Sage a des conseils pour tous. Il dit au guerrier que « le bon chef de soldats n'est pas belliqueux », que « le bon combattant n'a pas de colère » (LXVIII.1), que le rôle du chef n'est pas d'abord de faire la guerre, mais d'éviter d'avoir à la faire: il doit être résolu et fort afin d'agir par dissuasion, mais il doit tâcher d'éviter de faire un usage violent de sa force. Si la guerre a lieu, il faut, en vue d'épargner les vies humaines, combattre avec souplesse, circonspection, usant des ressources de la dissimulation, de la défensive, de la retraite et de la ruse, éviter en tout cas l'affrontement, à moins que l'on soit certainement le plus fort: « se garder d'engager un combat dont l'issue victorieuse ne soit pas certaine », dira Mao Tsé-toung. Au chef d'État, le Sage conseille le non-agir. Cela ne signifie pas être inactif. De là l'expression «œuvrer sans agir », *ou*, comme disent certains, « agir sans agir », *wei wu wei*: le Sage, par l'exemple, le conseil, le silence, agit sans agir, c'est-à-dire sans se proposer d'atteindre un but dans le monde et sans agencer des moyens pour l'atteindre. Le rôle du Sage est d'aider autrui à libérer les forces vives qui sont en lui, à accoucher de lui-même et donc à recouvrer la liberté, qui est non pas soumission à des objectifs fixés d'avance, à un plan de vie, mais spontanéité et création. Or, le souverain, s'il est sage, a le même rôle à l'égard de ses sujets: non pas les accabler sous la

multiplication des lois, ordonnances, interdits, prohibitions, mais faire en sorte qu'ils sentent le moins possible le poids de l'État - à la limite, comme s'il n'y avait pas d'État -, les confier à eux-mêmes, à la spontanéité de leurs natures. «Qu'un très Grand vienne à gouverner, dit Lao-tseu, le peuple ne sait qu'une chose: c'est qu'il est là » (XVII.1). C'est là l'idéal d'un gouvernement devenu imperceptible. Sans aller jusqu'à cette utopie, un conseil très praticable est celui-ci: « Gouverner un grand pays comme on cuit de petits poissons » (LX. 1). Pour faire frire de petits poissons, il faut les remuer avec précaution et pas trop souvent. De même, il faut traiter le peuple avec beaucoup de précautions, ne pas l'irriter par des mesures administratives vexatoires - le peuple est susceptible -, ni le fatiguer par des changements fréquents. Il faut que le peuple ait le sentiment que ce qu'il fait, il le fait de lui-même, en toute liberté et spontanéité.

Une difficulté apparaît ici dans la conception de Lao-tseu. D'une part, il faut laisser les êtres s'accomplir d'eux-mêmes. Si rois et seigneurs étaient capables de gouverner dans la conformité au Tao, dit Lao-tseu, « tous les êtres s'accompliraient d'eux-mêmes » (XXXVII.2). Mais d'autre part, pour que le peuple ait la tranquillité d'âme, l'ataraxie, le bonheur, il veut vider les cœurs des désirs insatiables et les esprits des imaginations inventives et des pensées utopiques: « Le sage souverain gouverne ainsi: il vide les cœurs et remplit les ventres. Il affaiblit les ambitions et fortifie les os. Il veille à ce que le peuple soit sans savoir ni désir » (III.4). On songe au philosophe-roi de Platon, qui aurait lu Épicure. Mais si Épicure plaçait « le principe et la racine de tout bien dans le plaisir du ventre » (fr.409 Us.), et s'il était hostile à la *paideia*, c'est-à-dire aux études longues voulues par Platon, il n'était nullement opposé à ce que les gens du peuple, y compris les femmes et les esclaves, étudient la philosophie - du moins la sienne. Mais Lao-tseu écrit: « Les Anciens qui avaient la pratique de la Voie ne l'employaient pas pour éclairer le peuple, mais pour le laisser dans l'ignorance. Le peuple est difficile à gouverner quand il a trop de savoir. Gouverner un pays au moyen du savoir est au préjudice de ce pays » (LXV.1.2). Les jeunes gens qui ont une instruction supérieure sont portés à juger indignes d'eux les conditions populaires - paysanne, artisanale, ouvrière - ; et, d'autre part, ils en viennent à des questions oiseuses, inspirées par des idées sommaires, et sont portés à se jeter dans la contestation vaine. Par là même, ils sont insatisfaits et s'éloignent d'un bonheur simple, tel celui, par exemple, que peut avoir un fils d'artisan qui a repris le métier de son père. Soit! Admettons qu'il y ait du vrai dans ces observations. Les progrès de l'instruction nous éloignent d'une sorte de bonheur qui va de pair avec la vie selon la nature. Y a-t-il, grâce à la civilisation industrielle et technique, plus de bonheur dans nos populations qu'au Moyen Age? Qui le mesurera? Qui le dira? L'instruction ne se justifie pas par le bonheur qu'elle apporte. Cependant, l'instruction est un bien, car, ainsi que le dit Aristote, « tous les hommes désirent naturellement savoir » (*Métaphysique*, A, 980 a 21). Que signifie cela? À mon sens, que la vocation de l'homme n'est pas le bonheur. Il peut s'arrêter au bonheur de l'ataraxie, mais alors il ne s'accomplit pas en tant qu'homme. Car on ne peut éliminer l'angoisse. Et de l'angoisse naît la philosophie. La vocation de l'homme n'est pas le bonheur, mais la philosophie.

Conclusion

À la différence de ce que l'on a chez Confucius, la doctrine du Tao est, chez Lao-tseu, une métaphysique, car elle concerne la totalité des choses. C'est une conception du Réel dans son ensemble pensé comme Nature, et qui n'est pas sans analogies avec la philosophie de la Nature des Antésocratiques. L'indétermination du Fond, de la Source d'où tout procède, rappelle *l'apeiron*, l'infini d'Anaximandre, d'où naissent les mondes par une création continuée, et non une fois pour toutes à partir du fait créateur. Le fait qu'il n'y ait de réalités stables qu'en apparence, mais que toutes soient en perpétuel devenir, rappelle le *panta rhei* d'Héraclite. L'opposition - et l'alternance - des contraires fait également songer à Héraclite. La Nature, un peu oubliée par

Platon, est redevenue présente avec Aristote, et surtout avec les philosophes de l'époque hellénistique. L'idée taoïste de conformité au Tao, c'est-à-dire à la Nature, rejoint le conseil des Stoïciens, des Épicuriens, des Cyniques, de « vivre conformément à la Nature » - formule de Zénon. La méfiance taoïste à l'égard de la civilisation technique se retrouve, d'une manière générale, chez les Grecs, avec, dans certaines écoles, notamment épicurienne, l'idée que le progrès matériel ne contribue en rien au bonheur.

Or, sur tous ces points où Lao-tseu rejoint les Grecs, c'est nous aussi qu'il rejoint: recul de la philosophie théologisée, avancée de la philosophie de la nature, surtout depuis Bergson et Whitehead, rejet de la prétention cartésienne de domination de la nature et méfiance, orchestrée par Heidegger, à l'égard des progrès de la technique et de la technicisation du monde, appréhension de ce qui peut en résulter, souci écologique de la protection de l'environnement et de la sauvegarde des espèces, nostalgie, parfois, d'une sorte de retour à la nature et d'une vie simple, ce sont là des traits qui appartiennent à l'esprit de notre époque.

Reste que la sagesse de Lao-tseu est profondément dérangeante pour nos préjugés occidentaux. Je retiendrai deux points qu'une telle sagesse met en question essentiellement : la valorisation de l'action, la valorisation du courage guerrier. « Au commencement était l'action », dit Goethe. D'après le mythe biblique, Dieu a créé le monde selon un plan réfléchi. C'est une action. Le fondateur de la philosophie chrétienne moderne, Descartes, conçoit la philosophie sous l'horizon d'une action sur la nature en vue des fins humaines. Les révolutionnaires de 89 et des années suivantes ne parlent que d'action. Napoléon fut « le plus grand génie d'action qui ait jamais existé », dit Chateaubriand. Marx veut « transformer » (*verändern*) le monde, c'est-à-dire agir (*Thèses sur Feuerbach*, XI). Théoriciens ou praticiens de la révolution - ou d'une révolution -, tous ne songent qu'à l'action. D'autre part, les nations occidentales deviennent impérialistes, fondent des empires coloniaux et, après la décolonisation, gardent la haute main sur l'économie mondiale. Les hommes politiques se valorisent par des projets d'action, qu'arrivés au pouvoir ils mettent en œuvre plus ou moins, par des interventions tous azimuts dans les divers domaines de la vie des citoyens. Ainsi le cours de la politique ne laisse pas les citoyens vivre en paix, sans les perpétuelles secousses émanant des pouvoirs.

À cela, Lao-tseu oppose le non-agir comme méthode universelle, et, en particulier, comme méthode de gouvernement. Mais une telle méthode est politiquement inapplicable en Occident. Elle est incompatible, en effet, avec les régimes démocratiques, lesquels exigent que les hommes politiques se manifestent aux foules par des actions ou des promesses d'action. Cela ne signifie pas que les hommes d'État ne puissent gagner à s'inspirer de Lao-tseu et du non-agir. Ils peuvent apprendre l'art de la retenue, ou, par la réflexion, se fortifier dans cet art - et peut-être prendre l'habitude de ne faire un usage violent de la force qu'à la dernière extrémité.

Un second et grave préjugé est celui de la valorisation du courage guerrier, en liaison, notamment, avec le sentiment patriotique: « Mourir pour la patrie est le sort le plus beau! » Mais peut-il être beau de mourir prématurément par sa faute ? On honore les morts à la guerre. On décore les soldats qui ont accompli des actions courageuses - on ne leur reproche pas d'avoir tué des humains. Des bombardements ont lieu qui font des victimes civiles. On dit: « C'est la guerre. » La guerre et généralement la violence provoquent une éclipse du sentiment d'humanité. Lao-tseu nous invite à dire « non » à la guerre - à toute guerre, bien sûr -, aux armes, à la violence, au bénéfice de la force véritable, qui est vie.

Mais y a-t-il chance qu'en Occident vienne le moment du renoncement radical à la guerre? On ne peut l'espérer ni à court terme, ni à moyen terme. Le pacifisme a mauvaise presse. Les Églises mêmes soutiennent qu'il y a des guerres justes, ce qui n'est pas le problème, car ce n'est pas parce

qu'une guerre est juste qu'elle est justifiée. En effet, il y a un abîme entre les motifs, supposés légitimes, de la guerre, qui ne sont que des mots, et la guerre elle-même, injustifiable par nature - puisqu'une guerre juste est injuste au premier innocent tué.

Si la sagesse de Lao-tseu ne peut guère avoir d'effet sur la politique des États, elle peut être une aide pour les individus, pour ceux du moins qui ont déjà une disposition à recevoir l'enseignement du non-agir. Celui qui a expérimenté l'avantage de jouer le rôle féminin, le rôle passif ou, comme je le disais, de garder profil bas, trouve, dans les versets du *Tao-te king*, une confirmation de ce qu'il pressentait. Il comprend Lao-tseu parce qu'il a déjà éprouvé, sans la nommer, l'efficacité de sa méthode. On peut trouver des hommes sages, qui savent retenir leur force, ne pas la laisser se dévoyer en violence. Ils sont forts, paraissant faibles, actifs, paraissant passifs, assurés, paraissant hésitants, confiants, paraissant humbles, et ménageant toujours autrui sans en avoir l'air, pour ne pas le blesser. J'ai connu de tels hommes. S'ils agissent, c'est sans s'absorber dans l'action, et en gardant leur attention à autrui. Ce sont surtout des hommes à qui demander conseil. Cependant, je ne les dirai pas « taoïstes », car je n'ai constaté chez aucun la capacité de passer outre au sentiment patriotique au nom de la non-violence. Ils acceptent de courir le risque de mourir prématurément lorsque c'est pour la patrie. Sur ce point, la sagesse taoïste comporte une exigence qu'ils ne peuvent satisfaire. Ils n'entendent pas le conseil: « Ne va pas à la guerre, sois courageux autrement; au courage guerrier qui conduit à la mort, préfère le courage pacifique qui conduit à la vie: préfère le courage qui sauve au courage qui nuit. » Ils répondent que le courage qui nuit à l'individu sauve la patrie. Ils reconnaissent que si tous les hommes étaient pacifistes, ce serait le salut à la fois de l'individu et de la patrie. Mais c'est là l'idéal, et ils agissent dans le réel. Ainsi l'idéal reste l'idéal et le réel reste le réel; de sorte que rien ne change. Le Sage, lui, agit - sans agir - dans l'idéal pour le rendre réel. Alors, les choses peuvent changer. Et la voie du changement, c'est cela, le Tao.

1. La voie qui se laisse exprimer n'est pas la Voie de toujours.
2. Le nom qui se laisse nommer
n'est pas le Nom de toujours.
3. Le Sans-Nom: l'origine du Ciel et de la Terre.
L'Ayant-Nom: la Mère de tous les êtres.
4. Se diriger vers le perpétuel *Il n'y a pas*,
amène à contempler la secrète Essence ;
se diriger vers le perpétuel *Il y a*,
à contempler les bornes.
5. Ces deux issus d'un même fond
par le nom seul diffèrent.
Ce même fond s'appelle l'Obscur.
L'Obscurité de l'Obscur,
voilà la porte de tous les secrets.

1. Le Tao, la « Voie », n'est autre que le Fleuve d'Héraclite : *panta rhei*, « tout s'écoule ». Le Fleuve, la « Voie » ne laissent rien hors d'eux: il s'agit de notions globalisantes, qui font référence au Tout de la réalité. La Voie « de toujours » est la « mutabilité perpétuelle elle-même » (Duyvendak). Les voies ordinaires, qui se laissent exprimer, sont des tracés qui se veulent définis, fiables, sur le fond de l'inconstance foncière de la Voie. Elles n'ont qu'un temps: ainsi les voies romaines, la règle des trois unités du théâtre classique, les « règles de la méthode » de Descartes, les « cinq voies » pour prouver l'existence de Dieu, selon saint Thomas. À la différence des voies (ou règles: les règles de conduite, de méthode, de « direction de l'esprit », définissent des *voies* à suivre), le Tao, la Voie absolue, n'est pas appréhendable de façon déterminée, et est donc ineffable, innommable. « Tao », « Voie » ne sont que des façons de parler: « Voie », comme « Fleuve », n'est qu'une métaphore. « Tout » change: ce qui est *toujours* n'est autre que le changement même. Le changement n'est pas ce qui change; le changement ne change pas. La Voie «de toujours» est l'inconstance même: constance de l'inconstance.

La Voie est le Chemin. Les voies ordinaires sont des chemins, des routes à suivre, qui mènent quelque part, ont un point de départ et un point d'arrivée. Mais la Voie sans particularité, la Voie qui n'est que Voie, est infinie: au sens d'indéterminée, mais aussi de sans commencement ni fin. Le devenir, la Voie ne mènent à rien - qu'à eux-mêmes.

2. Les noms dont on use - noms communs, noms propres - ont des significations définies, fixées, que l'on recueille dans des dictionnaires. Mais les dictionnaires se succèdent : de par la mutabilité universelle, chacun n'a qu'une durée limitée. Aucun nom du dictionnaire ne vaut pour toujours. Les mots mêmes qui traduisent la fluence ne sont pas eux-mêmes fluents. Exemples: « couler », «écoulement ». La dénomination substitue le constant au variable, le fixe et le stable à la mobilité. Or, la fluence est le vrai. Dès lors, ou les mots doivent céder la place à d'autres mots, ou les mêmes mots acquièrent de nouvelles significations. Thucydide (III, 82) montre comment les mots en viennent à changer de sens.

Bref, les noms opposent désespérément la fixité à la fluence, mais la fluence l'emporte toujours, apportant de nouvelles significations et de nouveaux noms. *Tao* est le « nom » de ce qui ne se laisse pas nommer, l'inexprimable. C'est une désignation, une « appellation », un « caractère d'écriture» (*tzu*, XXV.2), plutôt qu'un nom (*ming*). Le nom« de toujours » de ce que le mot « Tao» désigne est: Sans-Nom.

3. « La Voie a pour toujours d'être Sans-Nom » (XXXII.1). L'inqualifié est à l'origine du Ciel et de la Terre, lesquels constituent l'ensemble de ce qui se montre - « qui se montre », tout simplement, non « qui se montre - seulement - à l'homme ». Ce que l'on a, à l'origine de « Tout-sous-le-Ciel » (*Tien hsia yu*, LII.1) : l'indifférencié, l'indéfini. Le Ciel et la Terre ne sont pas nés un jour, n'ont pas commencé: ils naissent continuellement. L'indifférencié se différenciant sans cesse n'est pas ailleurs *qu'au fond*, dans les arcanes du maintenant. Si le Tao est le Principe, *l'archè*, c'est en ce sens qu'il sous-tend l'ensemble de ce qui devient à tous les moments de son devenir. On peut songer ici à la création continuée selon Djalâl al-Din Rûmi, pour qui, à chaque instant, le monde et nous-mêmes retournons au néant, et, par l'effet du souffle divin, revenons à nouveau à la vie, en précisant toutefois, d'abord que le « il n'y a pas » de Lao-tseu n'est pas le néant pur, ensuite que le Tao, comme *l'apeiron* d'Anaximandre, est purement immanent.

Si la Voie est, d'une part, l'indéterminé, elle est, d'autre part, ce d'où tout provient. Elle porte alors un nom: elle est la Mère - principe de naissance et de croissance pour tous les êtres individuels. Le Tao indifférencié, en tant que se différenciant, est la *Phusis*, la Force génératrice, *Te* - que l'on traduit en général par « Vertu », quoique le mot latin *virtus* fasse songer à la « force virile» (de *vir*, homme), alors que Lao-tseu donne plutôt en exemple la passivité féminine.

4. L'opposition est entre l'indéterminé et le déterminé, le sans-bornes et le borné. L'indéterminé est le « il n'y a pas », car il n'y a encore rien dont on puisse dire ce que c'est. Le « il n'y a pas » n'est pas le rien absolu: ce n'est que le « il y a » lorsqu'on ne peut dire qu'il y ait, ou ce qu'il y a. C'est le « il y a » pur, mais le « il y a » *pur* n'a pas de réalité: il n'y a le « il y a » que s'il y a *ce* qu'il y a. Se diriger vers le « il n'y a pas », c'est tendre à regarder vers la limite, où, par exténuation complète de *ce* qu'il y a, on aurait le « il y a » pur. C'est aller vers la contemplation de la limite. Pourquoi « la secrète Essence » ? On entend par « essence », « ce qui est considéré comme formant le fond de l'être » (*Vocabulaire* de Lalande). Se diriger vers le « il n'y a pas », c'est aller vers le Fond sans fond d'où tout procède, tandis que se diriger vers le « il y a », c'est aller vers *ce* qu'il y a et contempler un infini qui n'est plus celui de l'indétermination, mais de la multiplicité: à savoir les « dix mille êtres » (= tous les êtres) qui s'entre-limitent, se bornent mutuellement.

Duyvendak songe à l'alternance être - non-être, c'est-à-dire au devenir constitué. En ce cas, être et non-être sont déterminés; on a une alternance de naissances et de morts. Mais, dans ce

chapitre, ce dont il s'agit n'est pas du devenir constitué; mais de la genèse du monde, entendant par « monde » (= « Tout-sous-le-Ciel ») le Tout des êtres individuels en devenir. Ou, si l'on veut, il s'agit de l'émergence continue du monde, étant entendu qu'il n'y a pas d'autre monde que le monde du devenir.

5. « Ces deux » sont, d'un côté, le Sans-Nom, de l'autre, l'ayant-Nom. Ils sont issus d'un même fond: ce vers quoi l'on allait en allant vers le « il n'y a pas » - la secrète Essence. La « secrète Essence » ne disait rien d'autre que le « fond ». Mais qu'en est-il de ce fond? Il est ce à partir de quoi s'ouvre la disjonction « il n'y a pas » - « il y a » : le pli entre les deux - étant entendu qu'avant même les deux, il y a le pli. Ce qu'il y a avant les Deux ne peut être que l'Un. Le Sans-Nom, opposé à l'ayant-Nom, est aussi l'obscur opposé au clair, car avec le nom vient la clarté. L'obscur opposé au clair est issu de l'Obscur absolu. Mais qu'en est-il de l'Obscurité de cet Obscur? L'obscur opposé au clair est pensé comme obscur. L'Obscur initial, n'ayant rien à quoi s'opposer pour être pensé, est au-delà du pensable. Il est l'énigme. Mais cette Obscurité paradoxale n'est pas Yin, comme l'obscur opposé au clair. Elle est Yang. On peut songer à cette « Obscurité (*al-Amā*) » plus que lumineuse, dont il est question dans la métaphysique de l'Islam. Cette « Obscurité » retient en elle la lumière, qui ne peut se manifester au dehors (il en est comme de ce qu'en astronomie, on nomme le « trou noir », région de l'espace dont la lumière elle-même ne peut s'échapper). L'obscurité est une lumière obscure, c'est-à-dire qui brille seulement pour elle-même, indécélable au-dehors. Elle est la « porte de tous les secrets » : cela signifie que, quelle que soit la multitude des êtres, chaque être a son *Tao*, son for intérieur où il n'a affaire qu'à lui-même. La lumière que chacun est pour lui-même se trahit pour les autres par une obscurité.

II

1. Tous sous le Ciel reconnaissent le beau comme beau;
ainsi est admis le laid.
Tous sous le Ciel reconnaissent le bon comme bon;
ainsi est admis le non-bon.
2. Car le *Il y a* et le *Il n'y a pas* s'engendrent l'un l'autre ;
le difficile et le facile se forment l'un de l'autre;
le long et le court se définissent l'un l'autre;
le haut et le bas s'inversent l'un l'autre;
le son et la voix s'harmonisent ;
l'avant et l'après se suivent.
3. C'est pourquoi le Sage pratique le Non-agir,
et s'adonne à l'enseignement sans parole.
Dix mille êtres éclosent
et il n'en rejette aucun.
Il aide à vivre sans s'approprier.
Il œuvre sans rien attendre.
L'œuvre accomplie, il ne s'y attache pas.

Parce qu'il ne s'y attache pas,
il ne reste pas abandonné.

1. Tous les hommes nomment le « beau » - que ce soit la beauté d'une femme, d'un cheval, d'un poème, d'un geste, d'une victoire, etc. Par là même, et par implication, se trouve admis le contraire du beau, le laid. « Beau » est donc un terme relatif: rien n'est beau « en soi », mais par rapport à ... Il n'y a pas de critère absolu de ce qui mérite d'être dit « beau », de canon universel de la beauté. La victoire militaire n'est pas belle pour un taoïste.

De même, tous les hommes nomment le « bon ». « Non-bon » (*pu shan*) en est, formellement, le contradictoire. Mais pour Lao-tseu, comme pour Héraclite, les opposés sont des contraires, non des contradictoires. De sorte que, par « non-bon », il faut entendre le mauvais, par opposition au bon. Ces deux notions générales enveloppent d'ailleurs ces notions plus particulières que sont le « bien » et le « mal », au sens moral.

Tous les hommes reconnaissent le beau, le bien, le bonheur. Mais que, par là même, ils admettent implicitement leurs contraires, c'est là ce qu'ils ne reconnaissent pas. Ils voudraient qu'il n'y ait rien de laid ni de mauvais, et éliminer le mal, le malheur, la douleur, ce qui est impossible. Pour le philosophe, le laid, le mal, le malheur aussi ont droit de cité: sans l'injustice, la justice même n'eût pas été nommée, dit Héraclite (tel paraît être le sens du fr.23 DK). La vision commune se trouve ici renversée. La thèse de l'union et de l'indissociabilité des contraires, qui rétablit dans son droit le contraire que la vision commune veut exclure, renverse la vision unilatérale que le commun des mortels a du réel, lui substitue une adhésion totale à la réalité, tout en n'y voyant que des termes relatifs.

2. « Il y a » - « Il n'y a pas » : l'un renvoie, fait penser à l'autre. L'opposition a la forme d'une contradiction. La forme est trompeuse, car le « il n'y a pas » (*wu*) n'est pas le Rien absolu, mais l'indéterminé. Ensuite: « facile » fait penser à « difficile », « long » à « court », « haut » à « bas », mais aussi l'inverse - la relation est réciproque. La voix et le son se complètent: la voix qui chante appelle le son d'un instrument pour réaliser l'harmonie. L'avant et l'après se suivent: l'après suit l'avant, qui suit un avant antérieur. Ce qui vient après vient aussi avant, ce qui vient avant vient aussi après: autant de termes relatifs.

3. Le « C'est pourquoi » marque un lien nécessaire avec ce qui précède. L'action et la parole impliquent, chacune, le choix d'une détermination de préférence aux autres, en particulier de l'un des contraires, à l'exclusion de l'autre. L'action, qui choisit ceci, excluant cela, la parole, qui dit: « cela est ainsi », excluant: « cela n'est pas ainsi », sont inadéquates à la réalité. Si la vérité est adéquation au réel, elles sont non vraies. L'action, la parole excluent l'un des contraires sans en voir la complémentarité, et comme s'il s'agissait de contradictoires. Par exemple, la « droite » et la « gauche » forment ensemble le paysage politique, mais l'on choisit l'une plutôt que l'autre. Le Sage ne choisit pas.

Pourtant, le Sage n'est pas inactif; mais son activité omniaffirmative diffère d'une action unilatérale. Il œuvre en laissant les choses aller selon leur cours spontané. Il est en accord, en communion avec la « Voie », le Tao, et se fie au développement spontané - sans contrainte extérieure, sans effort impliquant violence à l'égard de soi - des choses selon leur nature. Ce développement est autocréateur

: il n'est pas exécution d'un projet impliquant but et voie assignés à l'avance, mais discernement inventif de la Voie au fur et à mesure du progrès.

Le Sage enseigne par l'exemple - il laisse les êtres être eux-mêmes à partir d'eux-mêmes -, et le silence - lorsque mauvaise serait la parole: son silence au milieu des paroles qui s'affrontent est leçon par lui-même. Le Sage n'est pas muet: la parole est bonne lorsqu'elle ne consiste pas en affirmations unilatérales qui choisissent, qui rejettent, qui excluent.

Tous les êtres qui viennent au jour - bien sûr, il s'agit avant tout des humains -, le Sage les reçoit comme s'ils venaient à lui. Son accueil est sans limite pour tout ce qui vit sous le soleil: concitoyens et étrangers, croyants et incroyants, « bons » et « méchants », honnêtes femmes et dames de petite vertu, hypocrites et hommes de bonne foi, etc. Le Sage n'est pas ce que l'on nomme un « donneur de leçons » (c'est à tort, sans doute, que l'on a parfois intitulé les chapitres du *Tao-te king*, « leçons ») ; ce n'est pas non plus un professeur ou un prêtre. C'est plutôt un écoutant, mais qui n'impose rien, confiant que chacun a en soi ce trésor qui le fait participer au Tao, et qui est principe d'une toujours nouvelle naissance. Car la Nature est bonne et source de bonté.

Le Sage « aide à vivre » - et à penser -, sans « s' approprier » : ceux qui l'écoutent, et de cette écoute, tirent profit, ne sont pas « ses » élèves. Il ne fonde pas une école. Ce n'est que bien après Lao-tseu que l'on parlera d'une « école du Tao ». Le Sage n'attend rien - aucune récompense, aucune gratitude - de ceux dont il forme le jugement et l'âme. Il ne s'attache pas à ceux qui l'ont écouté comme lorsqu'on s'attache à ses élèves. Il laisse le fruit de sa sagesse aller en eux, et eux, il les laisse aller comme bouteilles à la mer. Si ses disciples manquent de mémoire, de gratitude, comme il n'attendait rien, n'ayant voulu que faire ce qu'il avait à faire, il ne saurait se sentir abandonné.

X

1. En faisant que ton âme spirituelle et ton âme corporelle soient en unité, peux-tu obtenir qu'elles ne se séparent pas?
2. En rendant ton souffle égal jusqu'à la douceur, peux-tu devenir comme un nouveau-né?
3. Peux-tu laver et nettoyer ta vision intime jusqu'à la rendre immaculée?
4. En aimant le peuple et gouvernant l'État, peux-tu ne pas agir?
5. En ouvrant et fermant les portes du Ciel, peux-tu jouer le rôle féminin?
6. En comprenant tout ce qui se passe

dans les quatre quartiers du monde,
peux-tu être comme ne sachant rien?

7. Donner la vie et élever,
aider à vivre sans s'approprier,
œuvrer sans rien attendre,
guider sans dominer,
voilà la Vertu intime.

1. Il semble que pour Lao-tseu, comme pour Confucius (cf. L. Eul sou Youn, *Confucius*, Paris, 1948, p. 31), nous ayons deux âmes, l'une, corporelle (*P'o*), qui remonte à la conception (*p'o* signifie « semence ») et assure le développement de l'embryon puis du fœtus, l'autre, aérienne ou spirituelle (ici *ying* - sans doute mot dialectal -, synonyme de *houen* : cf. Duyvendak), qui vient à la naissance avec le souffle et préside au développement ultérieur de l'être. Ces âmes se séparent à la mort, et il est impossible d'empêcher qu'elles se séparent, le moment venu. Mais en obtenant qu'elles ne se séparent pas avant l'heure, on évite une mort prématurée, on assure une mort naturelle. Il faut pour cela qu'aucune des deux parts de notre être - l'âme aérienne et l'âme corporelle - ne fasse son jeu à part, mais qu'elles soient en unité: il ne faut mépriser ni l'âme aérienne (spirituelle) par une vie trop sensuelle, ni l'âme corporelle (charnelle) par une vie trop intellectuelle ou trop austère. C'est ainsi du moins que l'on peut voir les choses, dans l'esprit de Montaigne (cf. *Essais*, III, xiii, « De l'expérience »).

Certes, il faut consentir au destin: la mort et la non-vie, à la suite de l'extinction de l'âme aérienne - extinction qui, comme pour Confucius, paraît seulement décalée par rapport à celle de l'âme corporelle; mais il faut vivre aussi pleinement et longtemps que le permet la Nature.

2. Il s'agit d'éviter le stress, ennemi de la longévité, et de vivre sans à-coups, sans heurts avec qui que ce soit, en souplesse, peut-on dire. Alors, le cœur et la respiration gardent un rythme modéré - telle la respiration du nouveau-né, qui n'est pas rythmée par la volonté ou par les hauts et les bas de l'émotion, mais par la Nature. Il convient de retrouver cette respiration purement naturelle, qui, par là même, est la plus favorable au bon entretien de la « force vitale » (*ch'i*, ici traduit par « souffle », signifie aussi « force vitale ») - force vitale qu'au contraire l'adulte, fort souvent, dilapide par des excès divers. Pour un Taoïste, l'idéal du Sage n'est pas Socrate, Épicure ou Zénon, mais l'enfant nouveau-né. Il faut revenir à l'enfant qui est en nous, c'est-à-dire en deçà des influences et du conditionnement éducationnel, à la nature en nous. En retrouvant la Nature, on retrouve spontanéité et créativité.

3. Lorsque l'homme qui possède la tempérance s'endort dans le calme du cœur, «c'est alors que les visions monstrueuses des songes apparaissent le moins », dit Platon (*Rép.*, IX, 572 b). Il s'agit de n'avoir, dans son for intérieur, que des pensées chastes. Ainsi sera-t-on comme le nouveau-né, c'est-à-dire l'homme avant l'apparition du désir sexuel.

Peut-être Lao-tseu serait-il en accord avec ce qu'exprime ce texte de Gandhi: « Il vaut mieux

jouer par le corps que jouer par la pensée. Il est bon de chercher à rejeter les désirs sexuels dès qu'ils apparaissent dans l'esprit, d'essayer de les maîtriser; mais si, faute de jouissances *physiques*, l'esprit se vautre dans des *pensées* de jouissance, il est légitime de satisfaire les appétits du corps » (*Lettres à l'Ashram*, éd. cit., p. 96).

4. « Ne pas agir » signifie renoncer à l'action voulue, programmée, artificielle, qui entrave l'activité naturelle, spontanée, créatrice, voire se substitue à elle. Il faut laisser être les êtres, les communautés, les peuples, les institutions, de façon qu'ils suivent leur développement naturel - à partir d'eux-mêmes -, sans le forcer artificiellement, comme y conduisent les projets réformistes ou révolutionnaires, les utopies diverses, les plans quinquennaux ou autres, etc. « Rien ne presse [n'accable] un État que l'innovation », dit Montaigne. Cependant, laisser aller les choses n'est pas les laisser dans le même état, car, dans le Fleuve du devenir, elles ne peuvent que devenir autres; mais il faut que ce soit *d'elles-mêmes* qu'elles deviennent autres. « La Royauté eût évolué, dit-on; la Révolution était inutile » : peut-être.

Note. Certains traducteurs, au lieu de « ne pas agir » ou « sans action », écrivent « ne pas connaître » ou « sans connaissance » (« without knowledge », Wing-tsit Chan; « éloigné du savoir », Claude Larre; « dénué de savoir », R. Wilhelm/E. Penot, etc. ; cf. aussi Arthur Waley, « remain unknown »), cela parce qu'ils n'acceptent pas l'interversion de *wu chih* avec *wu wei*, de manière à donner *wu wei*, « ne pas agir », à la ligne 4, et *wu chih*, « ne pas connaître », à la ligne 6. Mais nous nous rallions à l'opinion de L. Wieger, Duyvendak, D.C. Lau, Gu Zhengkun, C. Elorduy, Liou Kia-Hway.

5. Le mot « Ciel » est employé ici au sens de « Nature ». Ouvre-t-on les yeux: c'est comme si l'on ouvrait une porte. Le Ciel et toute la Nature affluent à nous. Il faut les accueillir, les recevoir, c'est-à-dire en ayant une attitude réceptive, passive, semblable à celle de la femelle (*tz'u* est la femelle d'oiseau). Les yeux ne sont pas les seules « portes » de la Nature. Il est besoin de tous les sens pour recevoir l'offrande non seulement de la lumière et des couleurs, mais des sons et des bruits, des odeurs, des goûts et des saveurs, du lisse et du rugueux, du pointu et de l'émoussé, du dur et du mou, du froid et du chaud, du tiède, etc. Une attitude réceptive, sinon contemplative, est à l'opposé de l'attitude mâle de conquête, de prise de possession. Celle-ci fait que l'on sait de moins en moins *recevoir*, la première que l'on reçoit de plus en plus: de là un grand enrichissement, dès lors que l'on apprend à voir les variations de la lumière, les nuances des couleurs, à discerner les sons et bruits multiples qui nous signalent les sortes d'oiseaux, d'animaux des champs et des forêts, à prêter attention aux effluves de l'air qui disent l'odeur des herbes, des sous-bois, des fleurs. Mais les sens, tous à la fois, donnent trop: de là l'expression « en ouvrant et fermant » - il faut parfois fermer les yeux pour mieux écouter, etc.

Note. Certains traducteurs, au lieu de « jouer le rôle féminin » ou « rester passif comme la femelle », écrivent « éloigner la femelle » ou « sans être efféminé » (ainsi C.I. Larre, C. Elorduy), cela parce qu'ils lisent *wu*, « ne pas », au lieu de *wei*, « être ». Mais, comme l'observe A. Waley (p. 153), *wei* est la lecture originale de Wang Pi, et par là fait autorité.

6. Étant à l'écoute, on entend tout: on sait ce qui se passe. Mais l'on se tait. Mille personnes meurent de faim pendant un match de la coupe du monde de football. Que faire? Rien. La disproportion est trop forte entre moi, ou toi, et l'immensité du drame. Je contiens mon émotion: l'indignation ? inutile; la colère? inutile; le regret? inutile; l'espérance ? vaine; les mots? inutiles.

Les grandes famines, les grandes épidémies, les grandes guerres et les grands crimes, les grands désastres: cela a-t-il de l'importance, maintenant, que cela ait eu lieu? Dès lors, cela avait-il de l'importance que cela ait lieu? Cela a-t-il de l'importance que les choses aient lieu ainsi plutôt qu'autrement? Après le yin, le yang, après le yang, le yin, et ainsi indéfiniment. Des choses se passent. Les gens parlent: aux choses, ils ajoutent des mots, ils ajoutent du vent. Pourquoi tant de mots?

Que signifie « être comme ne sachant rien » ? Être comme un nouveau-né, ne pas laisser sa force vitale être altérée par le retentissement de tout ce qui a lieu. Garder sa spontanéité, à partir de quoi commence toujours à nouveau la vie. Car on est toujours à la naissance du monde, et l'acte créateur est en chacun de nous.

7. Après le comportement taoïste vis-à-vis de son corps (et de l'« âme charnelle ») - savoir l'aimer, ne pas s'en dissocier, le vivre - ; de ses émotions - éviter le stress - ; de ses pensées intimes - éviter le trouble - ; de ceux ou de ce que l'on gouverne -laisser être - ; de la Nature -l'accueillir - ; de ce qui se passe dans le monde - être créatif malgré tout -, il s'agit maintenant du comportement vis-à-vis des enfants et de sa descendance.

Le *Tao* donne vie à tous les êtres, puis sa Vertu (*Te*) les nourrit, les élève, les fait croître, les porte à maturité. Vivre selon le *Tao*, c'est participer à son geste donateur et donc «donner la vie » (*sheng*, ici, signifie « engendrer »), puis « aider à vivre » et fortifier, rendre libre. Pour une femme d'aujourd'hui, cela signifie: accepter pour soi la maternité, puis garder l'enfant à naître, être assez généreuse et assez forte pour refuser l'IVG ; ensuite, allaiter et élever soi-même son enfant; le moment venu, le laisser aller vers sa vie et son avenir sans attendre de gratitude, le guidant discrètement, en prudence, sans faire acte d'autorité. Pour un homme, cela signifie vouloir être père, se vouloir responsable d'un enfant, mais, en même temps, vouloir n'être pas trop père, pratiquer le Non-agir, car il arrive qu'un vouloir n'ait d'effet sur un autre vouloir qu'en s'effaçant.

Note. « Aider à vivre sans s'approprier », « œuvrer sans rien attendre » se trouvent aussi en 11.3 et en LI.3. Nous interprétons, chaque fois, en fonction du contexte.

XI

Trente rayons autour d'un moyeu:
le vide central fait l'utilité du chariot.
On moule l'argile en forme de vase :
le vide du vase en fait l'utilité.
Une maison est percée de portes et de fenêtres:
ces vides font l'utilité de la maison.
Ainsi tirons-nous avantage de quelque chose:
le rien en fait l'utilité.

Les quatre phrases de ce chapitre se terminent par le mot *yung*, « utilité », qui doit être maintenu dans la traduction.

Le vide du moyeu lui permet d'être traversé par l'essieu: la roue tourne, le chariot roule, remplit sa fonction, accomplit son *ousia* - son essence -, *est* chariot.

C'est par le vide interne que le vase *est* un vase; c'est par les orifices que la maison laisse entrer la lumière, les occupants - *est* une maison.

Un être déterminé est ce qu'il est par le non-être - un non-être *déterminé*, non un pur néant: le vide du moyeu n'est pas le vide du vase, qui n'est pas le vide des portes et des fenêtres. Les êtres finis sont des unités d'être et de non-être déterminés. Nous tirons avantage de quelque chose par le rien - un « rien » qui est un non-quelque chose.

Mais Lao-tseu a autre chose à nous dire. On ne voit pas le vide. On ne voit pas l'invisible. Cependant l'invisible est actif et efficace, puisque, sans l'invisible, le visible ne serait pas ce qu'il apparaît manifestement être - chariot, vase ou maison.

Il faut avoir un regard non seulement pour ce que l'on voit, mais aussi pour ce que l'on ne voit pas, car seulement en voyant ce que l'on ne voit pas, on voit véritablement ce que l'on voit. Cela, de même qu'il faut avoir une écoute pour le silence, ou pour les non-dits qui se cachent dans toutes les paroles.

L'attention unilatérale ne voit que le plein, non le vide, ne saisit que l'être, non le non-être, et par là pense que le rien ne peut jouer aucun rôle. Mais dans la réalité, les deux opposés sont indissociables; et les choses ne sont ce qu'elles sont que par l'un et l'autre - le positif et le négatif.

LXIII

1. Agir sans agir (*wei wu wez*), faire sans faire,
goûter sans goûter, voir du même œil
le grand et le petit, le beaucoup et le peu,
la récompense et le reproche: effet de la Vertu.
2. Attaque le difficile par où il est facile;
accomplis le grand par le menu.
Dans le monde, les choses difficiles se font toujours
en commençant par ce qui est facile,
les choses grandes par ce qui est menu.
C'est pourquoi le Sage n'entreprend
jamais rien de grand:
il peut ainsi accomplir le grand.
3. Qui promet à la légère mérite peu de crédit.
Qui trouve tout facile rencontrera
certainement beaucoup de difficultés.

4. Le Sage tient tout pour difficile
et ne rencontre à la fin aucune difficulté.

1. « Le souverain préside. Le gouvernement gouverne. Le souverain est là. Le gouvernement fait faire » (Claude Larre, p. 184). Cette interprétation purement politique du Non-agir et du Non-faire semble trop limitée. Nombreux sont les hommes d'action; nombreux sont les hommes d'une occupation, d'un métier. Tout homme, même, peut être tenté ou par l'action, ou par l'identification à une fonction, une tâche, une responsabilité. Le conseil de Lao-tseu a une signification différente au niveau de l'action et au niveau du faire quotidien. Si l'action est comprise comme projet de changer l'ordre des choses selon des vues artificielles, le conseil est de ne pas chercher à « maîtriser » la Nature ou à « transformer » le monde, à réformer ou reconstruire la société, etc., mais plutôt de laisser les êtres et les institutions aller leur chemin en suivant leur allure naturelle: ni Descartes, ni Marx, dirions-nous. S'il s'agit du faire quotidien, le conseil n'est pas de ne pas faire son métier, mais de le faire dans un autre esprit. « Je veux [...] que la mort me treuve plantant mes chous, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait » (Montaigne, I, xx, p. 89 \1:). Ce non-affairement, avec l'attention à l'acte, mais l'absence de passion quant au résultat, rejoint-il en quelque façon le « faire sans faire » ? Il le semble, par l'idée d'une sagesse de l'accentuation du présent, d'un art de la plénitude.

« Goûter sans goûter » : il ne s'agit pas de goûter « sans goûter » ce qui a du goût, comme un vin ou un mets, mais de « goûter » ce qui n'en a pas. Ce qui n'en a pas est la Voie: elle n'a pas de qualités sensibles. « Goûter » s'entend donc en un sens figuré. On donne à goûter une très petite partie d'une substance: une cuillerée de sauce, quelques gouttes de vin. Il s'agit de saisir l'infime. Infime est ce que la Voie offre au goût - savoir: on peut ici songer à la parenté, que marque le mot latin *sapio*, de « goûter » et de « savoir ».

« Voir du même œil le grand et le petit, le beaucoup et le peu, la récompense et le reproche ». « Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous » (Épictète, *Manuel*, 1). Lao-tseu pourrait dire: « Ne dépendent pas de nous les différences entre le grand et le petit, le beaucoup et le peu, la récompense et le reproche »; et donc: ne pas prendre en compte ces différences, les égaliser, tout comme si grand ou petit, beaucoup ou peu, récompense ou reproche, cela revenait au même. Si je suis de petite taille, je n'en souffrirai pas; si j'ai peu de biens, je ne jalouserai pas ceux qui en ont beaucoup; si l'on me blâme parce que je critique les honneurs militaires, je dirai que c'est ce à quoi je m'attendais. L'égalisation des différences est un effet de la Vertu. Car, pour considérer comme indifférentes les différences qui ne sont en rien notre œuvre propre, il suffit de se placer au point de vue de la Nature, c'est-à-dire de la mort.

2. Ce paragraphe est une sorte de petit traité de la méthode qui fait songer aux préceptes cartésiens: « Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait [...] Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître [...] ».

« Le Sage n'entreprend jamais rien de grand ». Cela signifie-t-il qu'il ne serait pas « sage » d'avoir en vue - en projet - un grand édifice, une grande œuvre, un grand savoir? Non, mais simplement que,

pour donner prise à l'activité efficace, il faut décomposer ce qui est trop grand, de sorte que l'on n'ait affaire, à chaque moment de l'activité, qu'au menu élément du moment, ce qui est hors du moment étant comme entre parenthèses. Sachant que l'on ne peut obtenir le grand sans passer par le petit, on ne précipite rien; on suit une méthode conforme à la lenteur des choses. Méthode naturelle, car tout ce qui est vivant dans la Nature commence par le petit - la graine, l'embryon -, et le complexe par le simple - si l'on regarde l'évolution à partir des premières productions vivantes.

3. Celui qui promet à la légère promet facilement; promettant facilement, il promet beaucoup; promettant beaucoup, comment pourrait-il tenir toutes ses promesses? Montaigne, qui était scrupuleux à tenir les siennes, promettait le moins possible. Celui qui trouve tout facile montre par là une certaine légèreté à apprécier les difficultés; mais celles-ci existent, et elles se feront sentir. Ce paragraphe vise à insister sur la nécessaire retenue de jugement, le non-juger à la légère.

4. Chez le Sage, extrêmes sont la pondération, la retenue du jugement. Dès lors, il mesure tellement les difficultés de tout ce qui s'offre comme à faire, et, lorsqu'il ne peut faire autrement que de se résoudre à « faire », il s'y prépare si attentivement et précisément, qu'étant allé au-devant de toute surprise, il n'en a ensuite aucune.