

Jean François Billeter

Huainanzi. Texte traduit, présenté et annoté sous la direction de Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade (tome 2 des *Philosophes taoïstes*), 2003. 1 280 pages

Cette traduction est l'œuvre de huit sinologues français et canadiens. Les maîtres d'œuvre, Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, ont assumé eux-mêmes une assez large part de la traduction¹ et rédigé une longue introduction générale. Chacun des 21 chapitres du *Huainanzi* est précédé d'une introduction de 6 à 10 pages, parfois plus, toujours taillée sur le même patron : titre et contenu, structure, principaux thèmes, rapports avec les autres chapitres, bibliographie. Une planche reproduisant un objet d'art d'époque Han sert de frontispice à chaque chapitre. L'édifice a été complété par un imposant appareil : chronologie, note sur la présente édition, tableau des transcriptions, cartes, bibliographie générale, index des noms et index analytique.

La publication de cet ouvrage a été saluée comme un événement éditorial et une date dans l'histoire de la sinologie de langue française : pour

la première fois, des spécialistes de la pensée chinoise ancienne faisaient d'emblée paraître dans la Bibliothèque de la Pléiade une œuvre dont aucune traduction complète n'avait encore paru en une langue occidentale et dont le public français ignorait jusqu'à l'existence. Il convient de féliciter ces pionniers pour leur réussite – mais aussi de s'interroger sur l'esprit dans lequel ils ont agi et sur le résultat de leur entreprise.

À première vue, si l'on fait abstraction de la prestigieuse collection dans laquelle ils ont publié leur ouvrage et si l'on considère le style de leur traduction, son annotation minutieuse, le renvoi continu au texte chinois, l'analyse des chapitres, la lourdeur de l'appareil, ils donnent l'impression de s'être mis en premier lieu au service des jeunes sinologues. Ils ont tout fait pour leur faciliter l'accès au texte. Mais si c'est à ces lecteurs-là qu'ils s'adressaient, ils auraient dû faire état, me semble-t-il, des raisons que l'on peut avoir d'étudier cette œuvre, des interprétations qu'on en a proposées et des divers partis que l'on peut adopter quand on entreprend de la traduire. Or de cela, ils ne disent pratiquement rien. Ils citent doctement tous les travaux qui ont été consacrés au *Huainanzi* en Chine, au Japon, en Europe et aux États-Unis, mais ne disent rien de l'histoire de la recherche dans ce domaine, ni de son état présent. Il leur eût été facile de rappeler que, de l'époque des Han à la fin de l'empire, le *Huainanzi* a été considéré comme un ouvrage, non pas « taoïste » (*daojia*), mais « éclectique » (*zajia*) ; que son influence sur l'histoire des idées a été à peu près nulle pendant ces deux millénaires, mais qu'il a suscité l'intérêt des philologues du XIX^e siècle à cause du grand nombre de fragments d'ouvrages perdus qu'ils y trouvaient ; qu'il a été mis à l'honneur, au XX^e siècle, par une génération d'intellectuels qui cherchaient à se libérer de la vision confucianiste orthodoxe du passé et qui ont donné de l'importance à certaines œuvres restées en marge de cette tradition, surtout quand elles pouvaient sembler animées par un esprit « scientifique » (c'est de la même époque que date la réputation du *Mengqi bitan* 夢溪筆談 de Shen Gua 沈括) ; que le *Huainanzi* a même connu l'honneur d'être déclaré « matérialiste » ; que, plus récemment, on l'a étudié comme source en matière d'histoire de la religion et de la mythologie (au même titre que les *Métamorphoses* d'Ovide, par exemple) ou comme témoignage d'un moment important de

l'histoire intellectuelle et politique des Han au II^e siècle avant notre ère. Hélas, rien de cela n'est expliqué. S'adressant aux sinologues, les auteurs auraient aussi dû analyser de façon beaucoup plus complète et approfondie les problèmes que leur a posés la traduction du texte. Je reviendrai sur ce point plus loin.

Sans doute s'en sont-ils abstenus parce qu'ils estimaient que, publiant leur ouvrage dans la Bibliothèque de la Pléiade, ils s'adressaient en premier lieu à d'autres lecteurs, au « public cultivé » qui a le goût de la philosophie, de l'histoire et des lettres. Voyons donc ce qu'ils ont fait pour satisfaire la curiosité de ce public-là. Et demandons-nous d'abord si c'était une bonne idée de lui proposer une traduction du *Huainanzi*.

À première vue, la réponse est non.

Cela tient en premier lieu à sa forme. Le *Huainanzi* est en grande partie composé d'anecdotes, de brefs dialogues, de fragments d'histoire mythique empruntés à la littérature plus ancienne. On y rencontre à chaque page des personnages dont le lecteur français ignore tout. Leur nombre est tel que l'index des noms placé à la fin du volume compte 83 pages et recense sans doute plus de 1 500 figures historiques ou mythiques. Nos auteurs en conviennent : le *Huainanzi* est « un texte allusif qui nécessite une culture livresque aussi étendue qu'approfondie » (p. L). De plus, l'ordre dans lequel sont présentés ces pièces est souvent si peu clair qu'ils ont jugé nécessaire de faire précéder chaque chapitre d'une analyse de structure et de contenu. Dommage qu'ils n'aient pas indiqué la part que ces textes empruntés occupent dans l'ouvrage (une moitié ? deux tiers ?), ni dressé la liste des ouvrages dont ils ont été tirés.

Le style rachète-t-il au moins ces faiblesses de composition ? Ce « texte difficile mais splendide », écrivent nos auteurs (p. LXXIV), « semble réussir le tour de force d'allier la recherche du vrai et le beau langage » (p. LV). « En Occident, ajoutent-ils, les philosophes ne figurent pas souvent dans les anthologies littéraires ». Cette remarque est surprenante car, à ma connaissance, le *Huainanzi* n'a jamais figuré dans aucune anthologie littéraire chinoise ; son style n'a jamais été recommandé par aucun lettré, que je sache. Nos auteurs avouent d'ailleurs leurs doutes puisqu'ils remarquent, juste après : « On peut se demander si cette recherche de l'élégance [...] ne

nuit pas parfois à la rigueur et à l'intelligibilité de la pensée ». Pour ma part, j'aurais averti les lecteurs que le *Huainanzi* est rédigé dans la prose pesante et sans imagination que l'on peut attendre d'érudits payés pour satisfaire les besoins d'un prince. Leur propension à l'énumération, à l'accumulation, à la surcharge, à l'ostentation n'est pas fortuite : elle répond à la volonté de possession et de puissance de leur commanditaire, le prince Liu An 劉安, qui était un prétendant au trône impérial. Le caractère « encyclopédique » de l'ouvrage, qu'on a beaucoup souligné, résulte de la même volonté d'accaparement du monde au profit du prince. Ses auteurs n'ont aucunement cherché à rendre compte des connaissances effectives de l'époque, ni même des connaissances nécessaires à la pratique du gouvernement ; ils n'ont rassemblé que les connaissances livresques susceptibles de justifier l'exercice du pouvoir. Le *Huainanzi* est de l'art de cour, comme celui de Le Brun à Versailles. Sa prose tourne souvent à vide. Le recours systématique au parallélisme, moyen facile de créer une certaine solennité du discours, est aussi la recette du discours creux. Les sinologues ont vu dans ce procédé la matrice d'une forme de pensée typiquement chinoise ; ils n'ont pas assez remarqué qu'il a souvent été le moule de la non-pensée. Dans leur introduction, nos auteurs donnent un exemple de ce qu'ils appellent « l'un des modes d'expression philosophique typiques » du *Huainanzi*. Le passage qu'ils citent et l'analyse compliquée à laquelle ils sont obligés de se livrer pour en dégager le sens (p. XV-XVI) montrent surtout qu'un enchaînement de phrases toutes faites, uniformément accouplées par paires, est un mode d'expression particulièrement lourd et alambiqué. En réalité, ce style d'exposition crée vite un insurmontable ennui, en chinois comme en français.

Cependant, Charles Le Blanc et Rémi Mathieu présentent principalement l'ouvrage comme un chef-d'œuvre philosophique. Je crains que peu de lecteurs, même parmi les mieux intentionnés, ne les suivent dans cette appréciation. Peu se laisseront convaincre par l'aperçu de la philosophie du *Huainanzi* qu'ils donnent dans leur introduction générale. « Le *Huainanzi* est écrit sous l'empire du *dao* », écrivent-ils (p. XXVII). Le *dao*, expliquent-ils, est une réalité première, universelle et insaisissable pour l'esprit humain sinon dans ses effets, lesquels se manifestent plus spécialement dans

l'action du sage : « L'«homme véritable» est [...] investi d'un pouvoir co-naturel à celui du *dao* : sans penser, sans délibérer, sans agir, sans peiner, il transforme le monde en se transformant joyeusement lui-même » (p. XXXII). Que ce soit dans ce long résumé (p. XXVII-XLVII) ou dans le corps même de l'ouvrage, on cherchera en vain la trace d'une pensée qui, par son sens de l'interrogation, sa rigueur et sa sobriété, mérite d'être qualifiée de « philosophique » aujourd'hui. Il deviendra vite évident que le système du *Huainanzi* n'est intelligible qu'en tant qu'idéologie. Le *dao* est la projection du pouvoir, non pas réel, mais idéal de l'empereur dans l'univers. Le discours sur le *dao*, qui court en effet à travers tout l'ouvrage, est une célébration permanente de l'Un et de l'Unité de toutes choses qui dessine en creux la place de la sainte figure du souverain. La sainteté, écrivent, nos auteurs, « se définit par l'union au *dao*, source d'une sagesse et d'une créativité dépassant la commune mesure humaine et s'actualisant comme non-connaître et non-agir » (p. XXXI). Telle est la sainteté dont on crédite le despote. La réalité de la domination est occultée. Nous avons affaire à une idéologie du pouvoir impérial qui s'exprime dans un langage religieux. « Le caractère merveilleux et infini du *dao*, notent nos auteurs, est évoqué dans des passages au lyrisme débordant qui, pour cette raison même, laisse sur sa faim le lecteur avide de comprendre. Ces passages préfigurent peut-être déjà la conception religieuse du taoïsme qui verra le jour deux siècles plus tard en Chine » (p. XXX). Il ne s'agit pas là d'une hypothèse, mais d'une certitude : la religion taoïste, qui est née à la fin des Han, au II^e siècle de notre ère est un avatar de l'idéologie impériale des Han, et l'est resté jusqu'à nos jours.

Il n'est pas question de nier l'intérêt que le *Huainanzi* présente pour l'historien. On y trouve la systématisation d'idées plus anciennes et quelques idées nouvelles. Liu An a déterminé l'orientation générale de l'ouvrage afin d'exprimer à travers lui certaines préférences intellectuelles et, plus profondément, un projet politique. Jean Levi met cela en lumière dans la présentation des deux chapitres qu'il a traduits (IX. « De l'art du maître »², XV. « De l'utilisation des armes »), mais ne montre pas assez que le *Huainanzi* est un plaidoyer en faveur de l'indépendance des princes de sang, apanagés comme Liu An lui-même, et plus généralement des

pouvoirs locaux face à la politique centralisatrice de l'empereur Wu, son neveu. Au terme d'une analyse très fine de l'ouvrage, Griet Vankeerberghen³ a montré l'ambiguïté que Liu An, prince de Huainan, a mise dans l'œuvre restée attachée à son nom : elle contient à la fois l'éloge du sage qui réussit, dans son rôle de souverain, et de celui qui échoue dans ses ambitions parce que les temps lui sont contraires, comme ce fut son cas. Bref, le *Huainanzi* est précieux pour l'historien, mais c'est une erreur de faire croire au lecteur français qu'il s'agit d'un « chef-d'œuvre philosophique ».

C'est également jouer sur les mots que de le lui présenter comme un ouvrage « taoïste ». Il s'inspire du *Laozi* et emprunte de nombreux textes au *Zhuangzi*, certes, mais dans une perspective qui lui est propre et qu'on ne peut dissocier du fait nouveau que constitue le pouvoir impérial. Il est vrai qu'on peut le rattacher au taoïsme *politique* (Huang-Lao) qui a joué un rôle avant l'unification impériale et sous la dynastie des Han. Mais si ce taoïsme-là s'inspire du *Laozi*, il ne s'inspire aucunement du *Zhuangzi* qui, du moins dans sa partie ancienne, représente une forme de pensée entièrement différente⁴. L'idée d'un taoïsme *philosophique* (*daoïa*), dans laquelle on a associé, puis confondu le *Laozi* et le *Zhuangzi*, est une invention d'époque Han. Quant au taoïsme *religieux* (*daoïiao*), il est, en quelque sorte, l'*esprit* de l'idéologie impériale des Han se détachant de l'empire, au moment où il commence à se désagréger, au II^e siècle, et structurant à partir de ce moment-là, hors des institutions étatiques, une part essentielle de l'imaginaire chinois. On voit que notre mot « taoïsme » recouvre des réalités distinctes, désignées en chinois par des termes différents, et qu'en l'utilisant sans qualificatifs, on ne fait qu'entretenir la confusion dans l'esprit des lecteurs. Le public mérite d'être instruit, plutôt que laissé dans son ignorance. Sous ce rapport, nos auteurs ont insuffisamment rempli leur tâche et l'éditeur a été mal conseillé : le *Huainanzi* n'est ni un ouvrage « philosophique », au sens où l'on entend ce mot aujourd'hui, ni un ouvrage « taoïste » au sens que ce terme a pour l'opinion actuelle, mal informée.

Ce n'était donc pas une bonne idée de publier une traduction du *Huainanzi* dans la Bibliothèque de la Pléiade. Une telle traduction avait sa place dans la collection des Belles-Lettres, par exemple, où l'on publie

pour les spécialistes des auteurs grecs et latins mineurs ou tardifs. C'eût été la juste place du considérable travail accompli par les traducteurs. On eût salué sans réserve l'aboutissement de leur entreprise, on l'eût critiqué au besoin sur un plan purement technique.

Je me suis arrêté sur ces erreurs d'appréciation parce qu'elles ne peuvent manquer d'avoir des effets dans l'esprit du public. Je parie que la curiosité qu'a suscitée le lancement de ce volume a été suivie d'une complète incompréhension chez la plupart des acheteurs qui ont essayé de le lire. Ils ont dû y trouver la confirmation d'un sentiment qui les avait déjà assaillis à l'occasion, celui que la Chine est un monde impénétrable auxquels les sinologues seuls trouvent de l'intérêt, pour des raisons impénétrables. D'autres y ont sans doute trouvé la confirmation de l'idée qu'ils se font de la Chine comme d'une sorte d'*ailleurs absolu* dont c'est le charme d'être incompréhensible. Philippe Sollers leur a donné le ton dans son compte rendu du *Monde*⁵ : « Lecteur bénévole, improbable et sincère, tu n'as, ces temps-ci, qu'un livre à te procurer d'urgence pour le méditer sans cesse pendant les années à venir : le merveilleux *Huainanzi*... ». L'ouvrage est intégré à une manière de pataphysique universelle : « L'harmonie imprègne toute chose ; les affinités électives suivent leur cours. Vous passez de propositions sur le néant et le vide à de petites fables sur ce qui s'ensuit dans l'existence ». Ce genre d'éloge capricieux n'est pas innocent. Il fait partie d'un discours aujourd'hui répandu qui nie la possibilité même de toute pensée soutenable et affirme que notre monde, marqué par l'échec généralisé des tentatives de changement, est somme toute très bien tel qu'il est. Toutes les solutions étant imaginaires, dit ce discours, préférons les plus inattendues, les plus absurdes.

Les sinologues devraient combattre ce mythe de la Chine « autre » parce qu'il est en lui-même une régression intellectuelle et parce qu'il menace les études chinoises. L'étude du passé chinois est en train de tomber en déshérence dans nos meilleures institutions parce qu'elle apparaît de plus en plus comme une occupation dénuée de sens pour les étudiants. L'étude de la Chine doit cesser d'être une fin en soi. Il faut que les sinologues exercent publiquement leur jugement et fassent savoir pourquoi ils estiment que tel ouvrage mérite d'être connu du public, ou ne le mérite

pas ; qu'au lieu de justifier son intérêt par le seul fait qu'il est chinois, ils le présentent comme un élément important de l'histoire humaine, saisie dans son unité ; et qu'ils renouvellent pour cela leurs façons de présenter les œuvres, et d'abord de les traduire.

Une traduction doit être jugée d'après le but qui lui a été fixée et le public auquel elle est destinée. Si cette traduction du *Huainanzi* avait été conçue pour aider les sinologues à lire le texte original ou à le consulter de façon commode, on admettrait volontiers son caractère pesant, parce qu'uniformément littéral : tous les parallélismes sont reproduits mot à mot et la structure de la phrase chinoise, qui place l'essentiel à la fin quelle que soit sa longueur, est invariablement suivie en français, même quand il était facile de la modifier. On admettrait aussi, à la rigueur, que les termes clés soient rendus de façon conventionnelle. Mais puisqu'elle a été faite pour la Bibliothèque de la Pléiade, il faut regretter que les traducteurs n'aient pas été plus inventifs. Il était sans doute impossible de convertir le *Huainanzi* en une belle prose française, mais on pouvait rendre sa rhétorique plus acceptable dans notre langue. Les traducteurs auraient surtout pu chercher à rendre plus accessible aux lecteurs non sinologues le sens des termes clés en les rendant par des notions occidentales équivalentes. Pourquoi ne pas traduire *dao* par « nature », en rappelant la distinction classique entre *natura naturans* et *natura naturata* ? Cela aurait rendu le *Huainanzi* un peu moins exotique et beaucoup plus intelligible. Le lecteur instruit, qui connaît les différentes significations que le mot « nature » a prises au cours des âges en Europe (sans parler de son antécédent *physis*), se serait de lui-même aperçu qu'il avait affaire à une conception de la « nature » nouvelle pour lui à certains égards ; il aurait compris sans effort que le *Huainanzi* cherche à fonder *en nature* le pouvoir impérial. Pourquoi ne pas traduire *ganying*, non par « résonances », mais par « sympathies » et ne pas créer par là, de façon tout à fait justifiée, un rapport avec certaines cosmologies de la Renaissance ? « Correspondances » eût été un autre moyen d'exprimer l'idée que les phénomènes « se répondent ». Et pourquoi continuer à rendre *wuwei* par « non-agir », traduction juste du point de vue littéral, mais fautive du point de vue du sens puisque le *wuwei* n'est pas de l'inaction, comme le montre tout le *Huainanzi*, mais une action qui ne

force pas ? Il était si facile de remplacer « non-agir » par « ne point forcer », quitte à modifier la forme des phrases où le terme apparaît – en traduisant par exemple le fameux *wu wei er wu bu wei* 無爲而無不爲 par « qui ne force rien peut tout » (au lieu du traditionnel « qui pratique le non-agir, il n'est rien qu'il ne puisse accomplir ») ! Nos auteurs avaient une belle occasion de nous débarrasser des vieilleries sinologiques qui obscurcissent l'accès aux textes chinois anciens. Par ce volume de la Pléiade, ils l'ont hélas encombré un peu plus.

Le *pinyin* est un autre obstacle quasi insurmontable placé entre l'œuvre et le lecteur non sinologue. Sur la solution de bon sens que l'on pourrait donner à ce problème non négligeable, voir mes *Études sur Tchouang-tseu*, p. 287-291.

Deux remarques pour terminer. Je ne comprends pas pourquoi nos auteurs, qui insistent sur le rôle que Liu An a joué comme commanditaire, maître d'œuvre et rédacteur final du *Huainanzi*, ne l'ont pas mentionné comme son auteur en tête de l'ouvrage. Est-ce peut-être parce qu'ils considèrent les « philosophes taoïstes » comme des non-personnes ? La mention de l'auteur aurait au contraire rendu l'ouvrage moins mystérieux, mieux ancré dans l'histoire. On aurait donné encore plus d'allure au livre en lui donnant pour auteur « Liu An, prince de Huainan », et l'on aurait du même coup mieux fait comprendre le titre de l'œuvre, qui en l'état reste une énigme pour le public.

Dernière critique, adressée cette fois-ci à l'éditeur : la photographie détournée qui fait office de vignette sur l'emboîtement a un effet déplorable, elle a l'air d'une décalcomanie bon marché. Cette négligence rappelle fâcheusement la photographie en couleur d'une belle Indienne qui figure sur la couverture des *Stances du milieu par excellence* de Nāgārjuna et leur donne l'aspect d'un roman de gare (vol. 107 de la collection « Connaissance de l'Orient », publié en 2002). On ne sait si c'est l'ignorance ou le mépris, inqualifiable dans l'un et l'autre cas, qui a mené à présenter ainsi l'un des joyaux de la philosophie universelle. Heureusement que Guy Bugault, qui a consacré plus de vingt ans de sa vie à cette traduction, est mort avant cette profanation

P.S : Signalons que Chen Jing 陳靜, membre de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences sociales à Pékin, publiée à la fin de cette année (2004), aux Éditions de l'Université du Yunnan, un ouvrage intitulé *Ziyou yu zhixude kunhuo, Huainanzi yanjiu* 自由與秩序的困惑, 淮南子研究 (Le dilemme de l'ordre et de la liberté. Recherches sur le *Huainanzi*) dans lequel elle met en lumière le triple inachèvement du *Huainanzi* : ce n'est une œuvre aboutie ni du point de vue du langage, qui est souvent lourd ; ni du point de vue l'utilisation des sources d'époque pré-impériale, qui est peu systématique, voire incohérente ; ni du point de vue de la pensée, car Liu An n'a pas réussi la synthèse entre confucianisme et taoïsme (entre ordre imposé et ordre spontané) à laquelle il aspirait. Par son imperfection même, conclut-elle, il constitue cependant un précieux témoignage sur le moment de l'histoire où il est apparu.

¹ Les autres traducteurs sont : Bai Gang, Anne Cheng, Jean Levi, Jean Marchand, Nathalie Pham-Michot et Chantal Zheng.

² N'aurait-il pas mieux valu traduire ce titre, *zhushu* 主術, par « L'Art de la domination » ?

³ *The Huainanzi and Liu An's Claim to Moral Authority*, Albany : State University of New York Press, 2001.

⁴ Voir sur ce point mes *Études sur Tchouang-tseu*, Paris : Allia, 2004, en particulier p. 255-263.

⁵ Du 23 mai 2003.

Jean François Billeter

Rudolf G. Wagner, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China. Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*, Albany : State University of New York Press, 2003. VIII + 261 pages

Pour donner une idée de l'importance de cet ouvrage, il faut retracer brièvement sa genèse. R. Wagner en a conçu l'idée après avoir étudié un épisode clé de l'histoire du bouddhisme au Moyen Âge et s'être aperçu qu'on ne pouvait pas comprendre comment la pensée bouddhique a été accueillie et assimilée en Chine sans avoir étudié le mouvement philosophique du

xuanxue 玄學 (littéralement : de « l'étude du Mystère »), qui a le plus contribué à préparer cette assimilation ; après s'être aussi aperçu que ce mouvement était bien connu dans ses grandes lignes mais qu'il n'existait d'étude critique d'aucune des œuvres auxquelles il a donné naissance. L'auteur a décidé d'entreprendre celle des deux ouvrages les plus importants de cette période, les commentaires que Wang Bi 王弼 (226-249) a joints au *Livre des mutations* et au *Laozi*. On sait qu'ils ont exercé une influence déterminante sur la pensée chinoise ultérieure, en particulier sur les philosophies néo-confucianistes.

S'inspirant de l'exemple de Rudolf Bultmann (1884-1976), qui a fait faire des progrès décisifs à l'étude du Nouveau Testament en combinant étroitement les ressources de la philologie (établissement des textes), de l'histoire (leur inscription dans une situation historique particulière) et de l'herméneutique (leur compréhension interne), R. Wagner a d'emblée projeté une trilogie : il consacrerait un ouvrage à la démarche adoptée par Wang Bi dans son commentaire du *Laozi*, un autre à l'édition critique du commentaire et à sa traduction, un troisième à la pensée philosophique qui s'y trouve exprimée. Le premier volume a paru sous le titre *The Craft of a Chinese Commentator. Wang Bi on the Laozi* en 2000, le deuxième sous le titre *Wang Bi's Commentary on the Laozi. Critical Text, Extrapolative Translation, Philological Commentary* en 2003. L'ouvrage présenté ici se fonde sur les deux précédents et représente le moment de la synthèse (les trois ont paru chez le même éditeur).

Il est divisé en trois chapitres. Le premier traite de l'usage que Confucius et Laozi ont fait du langage¹, selon Wang Bi, et l'usage qu'il en fait lui-même. Le deuxième présente la philosophie que Wang Bi tire des textes qu'il commente, du *Laozi* principalement, et que R. Wagner appelle, faute de mieux, une « ontologie ». Le troisième montre les implications politiques de cette ontologie, qui ne sont pas moins importantes que cette ontologie elle-même dans l'esprit de Wang Bi. Les relations entre la pensée de Wang Bi et la situation historique dans laquelle elle est apparue sont principalement étudiées au début du premier volume et à la fin du troisième.

Je ne puis que dire mon admiration pour le travail accompli par R. Wagner et le grand intérêt qu'il revêt à mes yeux. Comme la pensée philosophique qu'il nous révèle ne saurait être exposée en peu de mots, je me bornerai à faire quelques remarques.

Il faut d'abord noter sa parfaite maîtrise d'une problématique complexe, son intime connaissance de toutes les pièces qui s'y rapportent, l'économie et la clarté de son exposé, l'élégance et la précision de ses traductions. Il fait parler les textes, il donne accès à l'œuvre et à la pensée de l'auteur au lieu d'imposer son propre discours. C'est un premier mérite.

Il met en lumière l'originalité de la pensée de Wang Bi, son extraordinaire indépendance intellectuelle et la coupure qu'il a introduite, très consciemment, dans l'histoire de la pensée chinoise. C'est un autre grand mérite, car les spécialistes les plus lus (François Jullien, au premier chef) postulent une « pensée chinoise » qui serait toujours restée égale à elle-même sur l'essentiel et nient complètement, de ce fait, l'autonomie de la réflexion philosophique. Contre la grisaille de cette « pensée chinoise » dont n'importe quelle partie ressemble à n'importe quelle autre, R. Wagner nous fait voir un exemple saisissant d'audace et de rigueur dans la rupture. Il montre que l'étude scrupuleuse des œuvres est le seul moyen d'échapper aux vulgates paresseuses².

Mais le plus grand intérêt de l'ouvrage de R. Wagner réside dans la pensée de Wang Bi elle-même. Je me hasarderai à en donner une idée en disant qu'elle est centrée sur la fonction du négatif dans la structure de la réalité (que celle-ci soit naturelle, sociale ou politique), sur le caractère *un* du négatif (le négatif est toujours le négatif) et sur l'impératif philosophique qui en découle pour le souverain : se placer et se maintenir sur le plan de cet *un* qu'est le négatif, radicalement distinct de celui du multiple où se situent les réalités positives, afin de pouvoir agir sur elles de la même façon que le négatif détermine le positif. Il le fait en agissant *négativement* sur elles, par des actes calculés et publics d'*abstention*, afin de les amener à se déterminer elles-mêmes de la façon la plus juste, et de réduire par là le désordre qui règne dans le monde. Wang Bi voit la principale cause du désordre dans l'action des souverains qui, méconnaissant cet impératif, recherchent un pouvoir positif. (Je pense que R. Wagner a raison de traduire

wu 無 par « négativité » et de rapporter le terme *xuan* 玄, « mystérieux », au caractère propre du négatif, qui est d'être insaisissable en lui-même ; c'est là tout le « mystère ».)

J'ai proposé ce résumé très imparfait pour indiquer que la pensée de Wang Bi est purement philosophique (elle est entièrement rationnelle, elle n'admet aucun argument d'autorité) et mérite d'être étudiée pour elle-même. Elle pose plusieurs séries de questions dont R. Wagner ne dit rien, sans doute parce qu'il les a considérées comme extérieures à son sujet. On voudrait savoir si cette pensée a eu des effets sur le plan politique, à un moment ou un autre, et lesquels, ou si elle est restée un chef-d'œuvre spéculatif isolé. On se demande ensuite si elle est liée, dans son principe, à une forme de pouvoir spécifiquement chinoise³ ou si elle a une portée universelle. Je pense, pour ma part, qu'elle devrait être prise en considération par quiconque s'interroge sur la possibilité d'une philosophie politique générale et qu'elle devrait être jugée de ce point de vue : est-elle vraie, est-elle praticable, ou repose-t-elle sur une illusion ? À la fin de son introduction, R. Wagner exprime l'espoir que son travail retiendra l'attention des penseurs politiques et des philosophes. Je pense que, pour atteindre ce but, le sinologue doit assumer une tâche supplémentaire, qui est de reformuler la pensée du philosophe chinois qu'il a étudié en un langage assimilable ici. S'il ne prend pas sur lui de proposer une telle médiation, il court le risque de ne pas être entendu.

¹ Dans le *Livre des mutations* et les *Entretiens* en ce qui concerne Confucius.

² R. Wagner note, à propos de l'audace de Wang Bi et de ses amis et adversaires : "The number of young geniuses in Wang Bi's generation became the envy of centuries to come. They would come out with lasting works at an age when their forebears would have barely had the time to memorize the first commentary to one of the classics. It was a time when original and even outrageous thought, speech, and behaviour brought notoriety and fame, a time when young scholars such as Wang Bi not only produced brilliant contributions to Chinese philosophy, but also self-confidently thought they were doing so, and behaved with the appropriate pomp. The members of Wang Bi's generation were not ill at ease with their originality, but cherished, fostered, and stylized it." (*The Craft of a Chinese Commentator. Wang Bi on the Laozi*. Albany: State University of New York Press, 2000, p. 11). Wang Bi est mort à 23 ans, lors d'une épidémie.

³ On retrouve chez Wang Bi, sous une forme philosophiquement repensée, ce que j'ai appelé le principe de la « transcendance du pouvoir » dans mon *Bref essai sur l'histoire chinoise, d'après Spinoza*, in *Chine trois fois muette* (Paris :