

Laozi et la pensée chinoise

Dans l'abîme du Nord il est un poisson. Sa forme est indistincte, son nom suggère le grouillement de tous les êtres. À l'extrême de sa taille, ce poisson se transforme en oiseau, dont le dos et les ailes dépassent toute mesure. L'oiseau prend son vol vers l'abîme du Sud. Le texte du Zhuangzi¹, qui s'ouvre sur cette parabole, parle ici d'un vol de six mois, et les variantes dont il s'enrichit par la suite nous laissent dans l'indécision : passé cet intervalle, l'oiseau infini vole infiniment - ou bien les six mois nous conduisent au cœur de l'été pour nous préparer au retour, six mois plus tard, vers les profondeurs marines de l'hiver, et l'oiseau redevient poisson.

Ce ne sont pas seulement le Froid et le Chaud qui s'opposent ici, ce ne sont pas seulement les principes Yin et Yang qui se balanceraient pour se rejoindre en un même principe animateur. La parabole évoque cela qui va de l'Origine jusqu'à la Manifestation et de la Manifestation à l'Origine, elle évoque lien et trajet entre la Source et la Lumière. Le mouvement du texte appelle son lecteur à rejoindre le poisson-oiseau en pareil périple, à risquer la « libre randonnée » (tel est le titre de ce premier chapitre du Zhuangzi) par quoi l'on gagne l'Indéterminé. Au chapitre sixième du Zhuangzi, Nuyu la bossue relate à un visiteur le parcours d'un disciple à qui autrefois elle transmet la Voie : « J'ai gardé en moi la Voie tout en l'instruisant : après trois jours, il s'est détaché du monde ; s'étant détaché, je l'ai encore gardée. Après sept jours, il s'est détaché des êtres ; s'étant détaché, je l'ai encore gardée. Après neuf jours, il s'est détaché de la vie ; détaché de la vie, l'aurore l'a inondé. Inondé de lumière, il s'est

1. Le Zhuangzi est un traité taoïste habituellement daté du IV^e siècle d'avant notre ère. Le terme désigne indifféremment l'ouvrage et son auteur supposé. - La traduction du premier chapitre est ici empruntée à Claude LARRE et Élisabeth ROCHAT DE LA VALLÉE, *Zhuangzi, la conduite de la vie. Le vol inutile*, DDB, 1994. Celle du troisième chapitre est prise de Claude LARRE et Élisabeth ROCHAT DE LA VALLÉE, *Zhuangzi, la conduite de la vie. De vide en vide*, DDB, 1996. Enfin, celle des chapitres 2, 4, 5, 6 et 7 est empruntée à Jean-Claude PASTOR, *Zhuangzi (Tchouang-Tseu), les chapitres intérieurs*, Éditions du Cerf, 1990. - Texte chinois et commentaires vérifiés notamment à partir de l'édition de CHEN Guying, non répertoriée ici.

éveillé à l'unicité². Dans l'unicité, le passé et le présent se sont abolis. Passé et futur abolis, il a pénétré là où rien ne vit ni ne meurt »³. À la fin du premier chapitre, il est dit que les propos de Zhuangzi sont parçus à un arbre géant, si haut et si noueux qu'il n'arrête nul charpentier, mais qui, planté « au Pays où il n'y a rien, dans l'Étendue désertique », permet à qui se couche sous son ombre de se laisser glisser dans le voyage d'errance.

J'expliciterais un peu plus loin ce qui est compris ici sous le terme de « mystique chinoise ». Déjà pourtant, si l'on aborde pareille « mystique » non pas comme un corpus spéculatif mais comme un style, style d'existence et d'écriture, sa caractéristique ressort dès cette parabole d'ouverture : qu'elle utilise des fragments de mythes déjà à moitié oubliés à son époque (comme c'est sans doute le cas avec notre poisson-oiseau), des aphorismes retournés ou retravaillés, des sentences sapientielles jointes à des rythmes et assonances poétiques, la mystique chinoise entend opérer en qui se prête à sa lecture, en qui consent à en pâtir, cela même dont elle l'entretient.

DE LA RÉCEPTION À L'EFFET

C'est seulement en s'en tenant à cette perspective que peut prendre sens une opération telle que la lecture conjointe d'un auteur – Maître Eckhart – et de textes que l'histoire, l'espace et la langue situent en un univers radicalement différent de celui du mystique rhénan. L'un et l'autre corpus entendent produire un *effet* par quoi l'auditeur ou le lecteur entre dans un rapport nouveau au mouvement qui constitue et oriente son existence. Il ne saurait alors s'agir exactement de lire Eckhart par le prisme de la mystique chinoise, ou la mystique chinoise par le prisme d'Eckhart, mais de prendre au sérieux le double (et même ?) effet d'une lecture conjointe, pour autant que le fait de se mesurer avec l'un et l'autre corpus ait été à un certain point ressenti comme *nécessaire* par celui qui les a approchés. Disons donc dès l'abord qu'on ne saurait ici ni vérifier ni circonscrire une convergence de type doctrinal, mais qu'on veut réfléchir sur ce qu'implique et signifie la réception conjointe

2. Ou bien : il s'est éveillé à l'autonomie (*du*). La question du vocabulaire de l'unicité et de l'autonomie sera reprise plus bas.

3. *Zhuangzi*, chapitre 6, éd. Pastor, *op. cit.*, p. 80.

de textes dont les forces opératoires travaillent en parallèle comme propositions et de déracinement et de réenracinement. Et peut-être ces forces se découvriront-elles redoublées d'être ainsi « dédoublées » au sein d'un autre univers de pensée.

Nombreux ont été les rapprochements esquissés entre la pensée eckhartienne et tel ou tel courant de la mystique orientale. Il ne s'agit en rien ici d'écrire l'histoire de ces tentatives, mais un très court rappel permettra d'éclairer la position relative du présent essai.

– La rencontre d'Eckhart et de la mystique orientale, notamment du bouddhisme Zen, doit beaucoup aux écrits de D.T. Suzuki (1870-1966)⁴. Critiqué souvent comme un « vulgarisateur », et comme tel susceptible de gauchir l'esprit, la pensée des œuvres et maîtres qu'il introduisait, Suzuki n'en a pas moins eu le mérite indéniable de faire advenir des rencontres intellectuelles et spirituelles de type nouveau⁵. Passionné par Eckhart, la connaissance qu'il en avait reste tributaire des traductions anglaises du temps. En outre, lui qui entend ouvrir à l'expérience vivante a souvent tendance à réifier les essences des traditions où s'inscrivent les auteurs qu'il présente. Pourtant, lorsque, par exemple, il médite sur le traité *De l'homme noble* de Maître Eckhart, s'ensuit un texte de belle eau (même si sa terminologie reste quelque peu erratique) sur l'illumination comme mouvement en retour de l'âme qui, découvrant sa propre nature, découvre aussi toutes choses égales en Dieu, et Dieu en elle dépris de Dieu⁶.

– Des essais, comme ceux rassemblés par John Cobb et Christopher Ives, et dans lesquels Eckhart est cité à maintes reprises, témoignent d'une compréhension plus rigoureuse du Maître rhénan, facilitant alors une communication en profondeur avec le centre de l'expérience

4. Nom occidentalisé de Suzuki Daisetsu Teitaro, laïc bouddhiste japonais qui a enseigné et publié longtemps aux États-Unis, où il a beaucoup contribué à faire connaître la tradition Zen.

5. En fait, et même si nous sortons ici de notre sujet, il est bon de noter que la critique la plus grave récemment portée contre Suzuki et d'autres penseurs japonais par le « bouddhisme critique » est d'avoir identifié bouddhisme et « esprit japonais », réduisant ainsi à néant la fonction critique radicale de la philosophie bouddhiste. La présentation du débat en Jamie HUBBARD et Paul L. SWANSON (*Pruning the Bodhi Tree, the Storm over critical Buddhism*. Honolulu, University of Hawai Press, 1997) ouvre d'intéressantes perspectives sur les ambiguïtés que peut induire une certaine présentation de l'idée d'« illumination originelle ». Qui oublie trop vite le contexte social dans lequel s'inscrit une aventure spirituelle s'avère être bien plus prisonnier de ce contexte qu'il n'est à même de le reconnaître.

6. Daisetsu Teitaro SUZUKI, *Mysticism, Christian and Buddhist*, Londres, George Allen & Unwin, 1970-1957., p. 76-92.

bouddhiste. Le rôle prééminent que l'auteur des *Sermons allemands* accorde au détachement ouvre de fait à une connivence avec un courant qui, à l'intérieur du bouddhisme, se montre moins intéressé par le *phénomène* de l'illumination que par la radicalité qu'implique l'illumination véritable de notre expérience quotidienne. De même, la dialectique d'Eckhart a des affinités avec celle d'un Masao Abe, le penseur japonais qui a le plus contribué à continuer et approfondir l'œuvre de Suzuki, dans un style très distinctif⁷. Au reste, l'usage fait d'Eckhart dans le dialogue interreligieux contemporain montre des lignes de partage qui s'inscrivent entre des types de pensée plus qu'entre des croyances. Le style eckhartien résonne fortement pour des penseurs, chrétiens ou bouddhistes, ancrés dans une tradition apophasique et dialectique tout à la fois. On perçoit néanmoins qu'Eckhart est souvent moins lu pour lui-même qu'en soubassement à des reconstructions théologiques – reconstructions nécessaire en un âge où l'interreligieux n'est plus un chapitre parmi d'autres de Sommes catéchétiques ou doctrinales, mais plutôt le ferment de décomposition et reconsidérations des dites Sommes. Pourtant, engager Eckhart dans un dialogue « d'écoles » n'est peut-être pas toujours la meilleure façon de faire justice à sa nouveauté véritable.

Ma propre lecture préfère se situer en amont, et remonter à ce que j'appellerai la source de la mystique chinoise. Ce choix est motivé, d'abord et surtout, par un sentiment subjectif, déjà mentionné, de *nécessité*, l'impression de ne pas pouvoir éviter de me mesurer à ces textes, d'avoir à explorer l'ouverture qu'ils proposent. En outre (et ceci est peut-être la conséquence de cela), ces textes revêtent un caractère direct, immédiat que, curieusement, n'entament pas les innombrables difficultés sémantiques et historiques qu'ils soulèvent⁸. Le caractère originaire de l'expérience dont ils parlent va de pair avec une sorte de polysémie, polysémie inhérente au système de langue dont ils partici-

7. Cf. notamment John B. COBB et Christopher IVES, *The Emptying God*, Maryknoll, Orbis Books, 1990, p. 141-142, 147-154, 166-169. – Les essais rassemblés dans ce volume explorent les implications de la proposition d'Abe d'entendre l'expression « Dieu kénotique » en son sens le plus radical.

8. Un point mérite ici mention. On peut adresser à une certaine compréhension de la mystique taoïste la même critique que celle portée par les théoriciens du « bouddhisme critique » envers la tradition du Zen japonais ; une compréhension de « l'Indifférencié » philosophiquement et socialement réductrice, incapable de se mesurer avec les exigences d'une pensée critique. Je n'adresserai pas directement cette objection, mais espère que la lecture qui suit se montre attentive à surmonter pareil écueil.

pent mais dont ils savent aussi utiliser toutes les ressources. Et si l'on perçoit des échos d'âpres luttes d'écoles, la cristallisation de ces querelles ne passe par la fixation de propositions et synthèses doctrinales, comme ce sera le cas par la suite.

Le caractère polysémique des textes dont je ferai usage ici est si affirmé qu'on ne saurait trop dire si l'on a à faire ici à un corpus effectivement « mystique » ou à une collection d'écrits relevant de la stratégie militaire, ou encore à la transmission de pratiques respiratoires... Point de sujet obligé, et cela parce que l'expérience poursuivie traverse les ordres de la pratique et du savoir. L'énoncé du corpus retenu permettra de saisir ce dont il est ici question.

Laozi, auteur semi-mythique, littéralement le « Vieux Maître », a laissé un court ouvrage, le Livre de la Voie et de sa Vertu ⁹ – le terme de vertu ayant ici largement le sens d'« efficace » qu'il possède aussi en français. On désigne également l'ouvrage par le nom de ce mystérieux auteur. La date de composition est très incertaine, elle est vraisemblablement étagée entre le IV^e siècle et la seconde moitié du III^e siècle avant notre ère, mais avec reprise de matériaux bien plus anciens. Le Laozi est le plus bel exemple d'un genre qui a sans doute eu ses lettres de noblesse dans la Chine ancienne (même s'il nous en reste assez peu d'exemples), celui du poème philosophique longuement mûri et retravaillé au fil de traditions orales. Les courts chapitres du Laozi ont été arrangés dans un ordre semi-canonique, consacré par le classique commentaire de Wang Bi, le précoce génie de la philosophie chinoise (226-249).

Des découvertes archéologiques montrent qu'encore vers l'an 180

9. En chinois : DaoDeJing. J'utiliserai donc par la suite l'abréviation DDJ suivie du numéro du chapitre, qu'il faudrait mieux qualifier de « fragment », tant chacun des morceaux est court pour référer au texte du Laozi. J'ai utilisé principalement l'édition de Claude LARRE, *Lao Tseu, Tao Te King, Le livre de la voie et de la vertu*, DDB, 1977, mais aussi les traductions et éditions de ALAN et LAU (*Lao-Tzu, Tao Te Tching*, New York, Knopf, 1994), la traduction de Wing-tsit Chan et le commentaire de Wang Bi repris dans l'ouvrage de Ariane RUMP (*Commentary on the Lao Tzu by Wang-Pi*, Honolulu, University of Hawai'i Press, Monographs of the Society for Asian and comparative philosophy, 1979, n° 6). Texte chinois et commentaires vérifiés sur diverses éditions (CHEN Guying, etc.) non répertoriées ici. La plupart du temps, j'ai cependant retravaillé les traductions existantes. Lorsque c'est nécessaire, j'en indique les raisons en note.

Le lecteur ne s'étonnera pas des variantes enregistrées dans les titres et les noms (Laozi, Lao tzu, Lao tseu, etc.). C'est là un résultat de la diversité des transcriptions phonétiques. J'ai pour ma part systématiquement utilisé la transcription dite « pinyin », mais j'ai bien évidemment respecté les formes employées par les auteurs que je cite.

avant notre ère l'ordre des fragments était différent. On peut distinguer dans l'ouvrage un « Livre de la Voie » et un « Livre de la Vertu », le second étant anciennement placé avant le premier. La circularité du traité relativise l'importance de son ordre de lecture. Marqués par les vicissitudes politiques du temps, le Laozi et les œuvres similaires n'opèrent pas de séparation entre le traité politique, la règle de sagesse et la méditation mystique. La force du Laozi, que nous découvrirons progressivement et qui justifie bien de le placer en interlocuteur d'Eckhart, c'est d'inviter à une expérience qui ne laisse intacts aucun concept, aucune image, aucune école. Si l'on a pu écrire que les Sermons d'Eckhart appellent leurs auditeurs à entendre ce qui à tout moment mais sans aucun temps se dit en eux¹⁰, on peut suggérer à l'identique que le texte fluant, circulaire, parfois presque évanescent du Laozi se moule dans le style de la Voie qu'il célèbre, et qu'il entraîne son lecteur à entrer pour son propre compte dans le mouvement que ce même lecteur découvre présent dedans et hors de lui – en même temps qu'il découvre aussi ce qui en lui et hors de lui continue de s'y opposer.

– C'est Laozi qui guidera ici nos pas, c'est lui qui incarnera l'esprit de la « mystique chinoise » en dialogue avec Maître Eckhart. Difficile cependant de lire le Laozi sans se référer à son œuvre sœur, le Zhuangzi, déjà évoqué en ouverture. Œuvre sœur, parce que Zhuangzi se révèle étonnamment fidèle au propos du Vieux Maître tout en l'énonçant dans un style étonnamment différent : là où Laozi procède par aphorismes, évocations retirées au moment même où elles sont glissées, Zhuangzi multiplie les paraboles, les dialogues philosophiques, les morceaux de bravoure, donnés dans un style sans pareil. On peut soupçonner que ce n'est là qu'autre tactique – tactique complémentaire même – pour faire pareillement basculer le lecteur au sûr et périlleux royaume de l'Indétermination. Jointes ensemble, les courtes sentences de Laozi et les récits imagés de Zhuangzi conjuguent le style du Sermon sur la Montagne et des Paraboles du Royaume dans le chapitre treizième de Matthieu. Mais, comme on le verra, s'il fallait assigner un lieu à la profération de l'expérience contée là, on pensera moins au Mont des Béatitudes qu'à une grotte cachée en son intérieur, et moins à un lac qu'à un fleuve emporté vers la mer.

– Au Zhuangzi, je superposerai à l'occasion des extraits du Huainanzi, autre traité taoïste, du premier siècle avant notre ère. D'autres

10. Alain DE LIBERA, in Eckhart, *Traité et Sermons*, Flammarion, 1993, p. 20.

œuvres auraient pu être ajoutées, et, surtout, il aurait été passionnant de poursuivre la réflexion à partir des écrits bouddhistes, chinois ou japonais, qui ont su joindre à la spéculation métaphysique indienne, retravaillée par l'œuvre immense de sa traduction en chinois, la saveur et les intuitions des écrits de la mystique chinoise d'avant notre ère. Mais à trop multiplier les interlocuteurs on perd le vif de l'expérience qui se narre. Que le Vieux Maître reste donc ici l'interlocuteur privilégié du Maître rhénan, dans un échange où préserver la place qui revient au silence.

LE MYSTÈRE REDOUBLÉ

Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière ont lu le Poème de Maître Eckhart comme texte quintessentiel à partir duquel suivre le cours d'une source dont les eaux peu à peu grossissent ¹¹. On peut donner le même statut au premier chapitre du Laozi — une soixantaine de caractères chinois repris et commentés à l'infini sans qu'on épuise « le mystère redoublé dans le mystère » dont il se présente comme la porte. Je ressaisirai d'abord pour mon propre compte le mouvement de ce court morceau, en prologue à une lecture croisée des huit strophes du Poème et des harmoniques dont le Laozi et ses émules enrichissent ce chapitre-clé. Une lecture qui se veut attentive à ce qu'on pourrait appeler la « poétique performative » du Poème et du Laozi. Performatif, le Poème décrit moins qu'il n'invoque la sortie de Dieu vers l'âme (« Qui sait sa maison ? Qu'il en sorte et nous disc... ») et s'écrit de telle façon que celui qui entrerait pleinement en son rythme réaliserait l'objurgation de la strophe suivante : « Deviens tel un enfant, deviens sourd, deviens aveugle... » Si bien que la strophe finale est tout à la fois appel et constat : « Ô mon âme sors, Dieu entre ! » La densité poétique des Sermons d'Eckhart répond au caractère exhortatoire de son Poème. Engendrée à elle-même dans l'éveil poétique, la langue à son tour éveille et fait naître.

Performatif, le Laozi l'est peut-être davantage encore, de par les caractéristiques de sa langue, oscillant d'un bout à l'autre entre le

11. Par la suite, la traduction du Poème sera empruntée à Maître ECKHART, *Les Traité et le Poème*, trad. par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Albin Michel, 1996, p. 195-198.

constatif et l'impératif. Dès le premier chapitre, on pourra comprendre, au choix : « Le Sans Désir constant contemple les secrètes merveilles (des Dix mille êtres) ; Ce qui est Désir constant en contemple leurs aspects manifestes » – ou bien : « Constamment sans désir, contemple leurs secrètes merveilles ; constamment désirant, contemple leurs aspects manifestes. » Et le portrait du ou des Saint(s) agissant par le non-agir (portrait brossé et repris tout au long de l'ouvrage) est à la fois une description archétypale d'un passé inatteignable et un modèle dont le simple énoncé a pouvoir de rectifier les comportements. L'écriture du livre fait de lui l'exemple même du « non-agir agissant » qu'il préconise, l'exemple d'une parole affectée d'un manque (« le grand accomplissement a comme un défaut »¹²), d'un vide, d'un silence (« qui sait ne parle pas »¹³), manque, vide, silence qui sont passage pour l'efficacité de cette parole.

Il nous faut donc rester encore un peu sur le premier chapitre du Laozi, et, sous l'abondance des commentaires, redécouvrir à neuf la radicalité de son propos, une radicalité grâce à quoi l'expérience dont il témoigne communique de plain-pied avec celle qui fonde le propos d'Eckhart. Il est question, en son départ, de ce que sont la « Voie » constante, le « Nom » constant (singuliers qui peuvent aussi bien avoir valeur de pluriels). « Voie » et « Nom » sont d'une certaine façon des notions vides, partagées par toutes les écoles, et il s'agirait alors de définir leur référent pour fonder un propos. Or, le Laozi s'ouvre par un refus : « La voie, on peut en discourir, ce n'est pas là la voie constante. Les noms, on peut les énoncer, ce n'est pas là le nom constant ». Le distique suivant poursuit sur le thème du Nom, en l'affectant d'un couple de déterminants autour duquel tourne toute l'histoire de la philosophie et de la mystique chinoises : le *wu*, c'est-à-dire le Sans, le vide si l'on veut, mais vide d'abord rapporté à un usage – le vide, c'est d'abord ce trou dans la motte de glaise qui fait de cette motte un vase¹⁴ ; et le *you*, c'est-à-dire ce qui a propriétés, l'être, l'avoir, ou, si l'on veut encore, la motte de glaise dont le vide fait un vase. À partir de là, le distique peut s'entendre ainsi : « Le Sans Nom, c'est l'origine du Ciel-Terre. Ce qui possède un Nom, c'est la mère des Dix mille êtres ». Grammaticalement correcte mais moins plausible au regard

12. *DaoDeJing* DDJ 45.

13. DDJ 56.

14. DDJ 11.

d'états antérieurs du texte, une autre lecture serait : « Le *wu*, cela désigne l'origine du Ciel-Terre. Le *you*, cela désigne la mère des Dix mille êtres ».

En fait, les deux lectures sont bien plus proches que ne pourraient le faire accroire les débats des commentateurs, et ces débats eux-mêmes ont une fonction : cacher le désarroi qu'inspire le fait que nul ne sait trop où réside la différence entre « l'origine du Ciel-Terre » et « la mère des Dix mille êtres ». Car il s'agit bien à chaque fois d'évoquer cela dont découle la germination de toute chose. On peut bien sûr discerner ici l'idée d'une « préséance » du *wu* sur le *you* (il faudra revenir sur ce point), mais là n'est pas la pointe du texte. Car à ce distique succède celui, déjà évoqué, sur Non-Désir constant et Désir constant, qui mènent à des contemplations, des « regards » dont on distingue tout aussi malaisément les essences. La sentence finale, qui survient immédiatement, éclaire d'un coup la perspective : « Les deux ont sortie conjointe et nom différent, on les désigne ensemble Mystère Obscur. Mystère Obscur sur Mystère Obscur, porte des multiples merveilles ».

Qu'entendre ici par « les deux » ? Le référent direct n'est pas plus clair en chinois qu'en français, mais l'élément commun des deux distiques qui préparent la sentence finale n'est autre que le couple *wu-you*. En d'autres termes, ce que nous dit le commencement du Laozi, c'est que le Vide et l'Être sortent du même mystère, un mystère redoublé par rapport à ceux que nous pressentons déjà et dans le Vide et dans l'Être, et c'est cette sortie commune qui est bien mystère et merveille, porte de toutes les autres merveilles. Au travers d'un vocabulaire qui joue avec science des registres de la distinction, du multiple (et qui prend soin de ne jamais nier la distinction)¹⁵, le Laozi pose d'emblée la communauté d'origine du Rien et de l'Être. La voie du « Non nommé » remonte à l'origine des choses, la voie de « cela qui est nommé » s'aventure en leurs distinctions, mais l'une et l'autre nous ramènent à une « sortie commune » qui précède « Sans » et « Cela ». La voie du vide va jusqu'au bout de l'unité originelle des êtres, la voie de « l'existant » va jusqu'au bout de la diversité de leurs manifestations, mais, poussées à leur extrême, l'une et l'autre nous ramènent à ce qui précède leur distinction. Ce que Maître Eckhart exprime ainsi pour son compte : « L'unité est la différence, et la différence est l'unité. Plus

15. Le Zhuangzi ira bien plus loin dans l'affinement du vocabulaire de la distinction et de l'identité. C'est même le thème central de son deuxième chapitre.

la différence est grande, plus grande est l'unité, car c'est différence sans différence »¹⁶.

En suggérant que l'entrée dans la Voie constante exige de remonter en deçà de l'Être et du Vide, en avançant ainsi qu'il nous faut savoir prendre « les deux en tant qu'un »¹⁷, le Laozi déconcerte d'emblée la plupart de ses commentateurs. Texte étrange au demeurant, autour duquel se multiplieront les commentaires, sans qu'il obtienne jamais statut proprement canonique. Les commentaires du chapitre tournent en général autour de la préséance du Vide sur l'Être. Et, de fait, c'est bien aussi ce que nous dit le Laozi : « Les dix mille êtres naissant dans l'être (*you*), l'être naît dans le vide (*wu*) »¹⁸. Mais cette « préséance » ne fait pas du *wu* le principe premier, et, surtout, ne s'inscrit pas en faux contre l'idée fondamentale d'une dépendance réciproque du « il y a » et du « il n'y a pas », qui les transforme sans cesse l'un en l'autre. Sans souci de la contradiction, le Laozi écrit aussi : « Le *you* et le *wu* naissent l'un de l'autre »¹⁹. Le chapitre 40 est le plus court du Laozi. La phrase qui précède immédiatement celle, citée plus haut, sur la naissance de l'Être dans le Vide, se lit : « Le retour, c'est le mouvement de la Voie. La faiblesse, c'est l'usage de la Voie. » À elles deux, ces phrases constituent l'intégralité du chapitre. Que le retour soit dit le *mouvement* par excellence exprime autrement cette génération réciproque. Et que le Vide soit *usage*, comme le creux dans la motte fait de la terre un vase utilisé comme tel, reedit d'autre façon que l'Être naît dans le vide, le manque, la faiblesse. Les deux propositions prises ensemble pointent vers un mystère redoublé.

Le Zhuangzi reprendra cela autrement : la distinction, que l'on ne peut pas ne pas poser, entre l'Être et le manque rompt l'Unité qui la précède. « Parmi les Anciens, certains étaient au faîte du savoir. À quel point ? D'aucuns pensaient qu'avant toute origine le Suprême et la Plénitude régnaient : rien à ajouter. D'autres croyaient que des êtres existaient sans limite aucune tracée. D'autres encore voyaient des limites, mais nier et affirmer n'étaient pas encore nés. (...) L'unité posée, puis-je encore parler ? Disant l'Un, puis-je ne plus parler ? Un et parole

16. ECKHART, Sermon 10, in *L'étincelle de l'âme. Sermons I à XXX*, trad. par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Albin Michel, 1998, p. 120.

17. Cf. Gwendoline JARCYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Albin Michel, 1995, p. 129-140.

18. DDJ 40.

19. DDJ 2.

font deux ; deux et un font trois. (...) Si de l'Absence à la Présence nous arrivons à trois, de la Présence à la Présence nous irons plus avant ! »²⁰

La formulation du Zhuangzi tourne déjà à l'exercice logique, et c'est l'une des caractéristiques de cet ouvrage que de rhétoriquement tordre le cou à la rhétorique. Mais la source de la parole qui ici se cherche et se nie depuis la commune impossibilité du dire et du taire se trouve bien dans l'expérience que souffle le Laozi : l'expérience « d'embrasser le Un »²¹ (ou, identiquement, d'être embrassé par le Un) dans un non-agir par lequel la « contemplation du mystère »²² est coextensive à la « non séparation »²³ des puissances qui nous animent. Alors, « naître et ne pas être »²⁴ se révèle vertu mystérieuse et agissante. C'est le tréfonds de cette expérience dont il s'agit maintenant de ressaisir et réanimer l'efficace dans une confrontation avec l'incandescent langage du Poème eckhartien.

LA DEMEURE ET LE FLUX

*Au commencement
haut par-delà sens
toujours est la Parole.
O riche trésor
où toujours commencement commencement enfanta !
O cœur du Père
d'où en liesse
la Parole toujours flua !
Cependant le sein
a gardé la Parole, c'est vrai.*

« Or Platon le grand clerc, il se met en devoir de parler de grandes choses. Il parle d'une limpidité qui n'est pas dans le monde ; elle n'est pas dans le monde ni hors du monde, ce n'est ni dans le temps ni dans l'éternité, cela n'a extérieur ni intérieur. C'est de là que Dieu, le Père éternel, exprime sa plénitude et l'abîme de toute sa déité. Cela il

20. *Zhuangzi*, chapitre 2, éd. Pastor, *op. cit.*, p. 42-44.

21. DDJ 10.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.* – Identiquement : ne pas avoir (*you*).

l'engendre ici dans son Fils unique, et pour que nous soyons le même Fils, et son engendrer est son demeurer à l'intérieur, et son demeurer à l'intérieur est son engendrer à l'extérieur. Tout cela demeure le Un qui sourd en lui-même »²⁵.

Or Laozi, le clerc qui se compare à un « nouveau né sans expression », à celui qui a « tous les traits de l'abruti »²⁶, se met en devoir de parler de la Voie, en laquelle toute chose s'opère. C'est elle qui « engendre le Un »²⁷, elle « flue au milieu », charrie tout sans pourtant jamais déborder²⁸. On ne sait de qui elle est l'enfant, car elle semble précéder le Seigneur universel (*dī*)²⁹. La Voie flue et demeure. C'est par des métaphores systématiquement féminines que Laozi évoque cet engendrement ininterrompu en quoi le Un ne cesse de garder et d'êtreindre le Un. La porte du ciel tout à la fois « s'ouvre et se ferme »³⁰, telle la « femelle obscure » dont la *porte* est *racine* du Ciel-Terre³¹, « son fluer continuel semble un demeurer, on l'use sans jamais l'épuiser »³².

En registre taoïste, l'identité du fluer et du demeurer se donne d'abord à lire comme une vérité d'ordre anthropologique, incessamment reprise et commentée. L'efficace suprême est manifestée par le nouveau-né dont le cri (de naissance ?) ne peut s'enrouer³³. Symétriquement, rien de plus néfaste que le « débordement du naître »³⁴, une puissance vitale que sa force même emporte vers le vieillissement, quand le flux qui demeure est commencement perpétuel. Perspective anthropologique qu'actualiseront à leur façon, tout au long de l'histoire chinoise, les disciplines respiratoires³⁵, perspective qui sait dire dans son ordre le vrai de la limpidité, ni dans le monde ni hors du monde, où demeure le Un qui sourd en lui-même. Il est du pouvoir de l'homme

25. Sermon 28, in Maître ECKHART, *L'étincelle de l'âme*, op. cit., p. 254.

26. DDJ 20.

27. DDJ 42.

28. DDJ 4.

29. *Ibid.*

30. DDJ 10.

31. DDJ 6. - Porte qui fait racine : la double métaphore conflague et manifeste autant en chinois qu'en français.

32. *Ibid.*

33. DDJ 55.

34. *Ibid.*

35. J'entends notamment par ce terme les diverses écoles « d'alchimie intérieure » qui marqueront l'histoire du taoïsme. Elles ancreront l'aventure intérieure dans une conscience aigüe de la corporéité, dans la naissance du sujet à la saisie du souffle qui l'anime et qui le traverse - ou, pour le dire en symétrie, à l'abandon à ce même souffle.

d'expérimenter que ce qui est engendré en lui dans le mouvement par lequel il retourne à son origine est de ne quitter le commencement que pour commencement nouveau. Il est du pouvoir de l'homme de reconnaître là l'animation de la Voie qui l'engendre, qu'il engendre et dont il participe.

L'EFFUSION DE LA PERTE

*Des deux un flux
d'amour le feu
des deux le lien
des deux connu
flue le très doux Esprit
tout identique
inséparable. Les trois sont un.
Sais-tu quoi ? Non.
Lui se sait lui-même mieux que tout.*

« Dans ce flux et dans le reflux des trois Personnes l'âme se trouve fluer en retour et se trouve formée en retour dans sa première image sans image »³⁶. C'est de l'effusion où jaillit l'Esprit que l'âme elle-même jaillit et flue : dans le mouvement trinitaire prennent figure l'engendrement de tous les êtres comme le flux-retour vers leur origine qui est ce mouvement lui-même.

Que ce rapport du Trois au Un ne soit pas d'abord à appréhender comme relation de type logique mais comme le porche de cette limpidité dans laquelle s'opèrent l'engendrement et le retour, deux passages du Laozi pour le moins en témoignent dans leur style propre. Le chapitre 42 tout d'abord, l'un des plus cités de l'ouvrage, est déconcertant à deux titres. Déconcertant par le caractère direct, affirmatif de son ouverture : « La Voie engendre le Un ; le Un engendre le Deux ; le Deux engendre le Trois ; le Trois engendre les Dix mille êtres ; les Dix mille êtres s'adossent au Yin et embrassent le Yang, et par le flux du Souffle (qi)³⁷ achèvent l'harmonie. » Le second aspect par lequel ce

36. Sermon 50, in Maître ECKHART, *Dieu au-delà de Dieu. Sermons XXXI à LX*, Albin Michel, 1999, p. 141-142.

37. La mention du souffle est à rapprocher ici de *Zhuangzi*, chapitre 4, éd. Pastor, *op. cit.*, p. 58 : « Que ta volonté soit une écoute par l'esprit et non par l'oreille. Écoute par le souffle

chapitre déconcerte, c'est par la rupture qui semble s'opérer à cet endroit exact : les cinquante caractères qui suivent expliquent que les appellations qui dénotent une *perte* (solitaire, orphelin, abandonné...) sont généralement objet de dérision, alors qu'il nous faudrait comprendre que seule la perte fait l'avantage.

On peut toujours rendre compte du caractère disparate du chapitre en supposant une interpolation textuelle... C'est pourtant la prise au sérieux de ce rappel du « qui perd gagne » qui donne sa vraie portée à la brève cosmogonie qui la précède : le mouvement ininterrompu d'engendrer (décrit exempt de déchéance ou de dégradation) revient de lui-même à l'harmonie originelle grâce au flux continu du Souffle constitutif, et ce flux n'est rien d'autre qu'une *perte* par laquelle l'engendré engendre (et s'engendre dans le retour) en livrant l'intégralité de cela qui le constitue, l'intégralité du souffle fluant en quoi tout retourne jusqu'à cela même qui précède le Un. Et qui transmet ainsi le souffle jusqu'à l'ultime faiblesse, jusqu'à la perte intégrale, devient ainsi un enfançon³⁸ par le fait même d'engendrer. Voilà comment la Voie originelle est d'un même mouvement « engendrement » et « retour »³⁹, voilà comment la Voie qui engendre le Un est pareillement retour final et de toute nouveauté la plus neuve. « La Voie, non agissante, est sans forme. (...) Elle est son propre tronc, elle est sa propre racine. Avant qu'il n'y ait Ciel et Terre, depuis l'aube des temps, elle existe inchangée. Elle anime les démons et le Souverain du Ciel, engendre Ciel et Terre. Au delà du Faîte Suprême, elle n'est pas haute. En deçà des six directions, elle n'est pas profonde. Née avant Ciel et Terre, elle est sans âge. Plus ancienne que la haute Antiquité, elle n'est pas vieille »⁴⁰.

Le très beau chapitre 14, certainement l'un des plus denses du Laozi, s'offre de même comme une méditation sur ce Un qui n'est « ni ceci ni cela », dont il faudrait pouvoir parler sans nombrer déjà différence, et dont le mystère redoublé⁴¹ s'approche encore au mieux au travers de l'observation d'un triple mystère : « Cela que l'on observe

et non par l'esprit. À l'écoute se limite l'oreille, aux rapports se limite l'esprit. Quant au souffle « vide » il accueille les êtres. Seule la Voie rassemble le vide : le vide est le jeûne du cœur. »

38. DDJ 10.

39. DDJ 9.

40. *Zhuangzi*, chapitre 6, éd. Pastor, *op. cit.*, p. 79.

41. DDJ 1.

et que l'on ne voit pas, son nom est proféré "invisible." Cela que l'on écoute et que l'on n'entend pas, son nom est proféré "inaudible." Cela qu'on palpe et que l'on ne peut obtenir, son nom est proféré "imperceptible." Ces trois-là, on ne peut les atteindre et les expliquer, aussi se confondent-ils et sont-ils Unité. » Wang Bi ajoute ici ce commentaire : « Puisque cela n'a ni forme, ni son, ni écho, il n'est rien que cela ne puisse pénétrer, rien où cela ne puisse aller. Cela ne peut être connu. En outre, je n'en sais pas le nom par mes oreilles, mes yeux, mon corps. Aussi ces choses ne peuvent être recherchées davantage, aussi se confondent-elles en Un »⁴². Ce mouvement des Trois en Un, poursuit le même chapitre. « son élévation n'est pas lumineuse, son abaissement n'est pas ténébreux, il se dévide et se dévide, il ne peut être nommé, il effectue le retour jusqu'au Sans choses »⁴³. Ce mouvement ne peut alors être évoqué que comme « la forme du sans forme, l'image du sans matière, la clarté ténébreuse »⁴⁴. On ne peut voir ce mouvement ni de face ni en le suivant. Il s'agit seulement d'entrer dans le commencement pour randonner alors sur le présent, dans le dévidement de la Voie. On pénètre dans le Un par un flux de retour, une chevauchée du présent, par l'envol du très grand oiseau vers l'abîme du Ciel et son retour vers le septentrion des eaux.

DIRE L'INDISTINCTION

*Des trois le lien
a profonde épouvante,
cette ronde même
jamais sens ne concevra,
ici est une profondeur sans fond.
Échec et mat
temps formes lieu !
L'anneau merveilleux
est jaillissement,
tout immobile se tient son point.*

42. Cf. Ariane RUMP, *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi. op. cit.*, p. 43.

43. À mon sens, et même si cette traduction n'a jamais été risquée, on peut comprendre ici : « Il ne peut même pas être nommé Cela qui effectue le retour au Sans choses. »

44. *Ibid.*

L'évocation de cette « profondeur sans fond » nous ramène à ce qui concluait et orientait le premier chapitre du Laozi : « Du mystère encore le mystère. » La porte des multiples mystères s'entrebâille sur le mystère seul dès que l'on retourne en deçà de cela qui distingue le manque et l'Être, l'innommé et le dénommé, le Sans désir et le désirant. Alors, comment parler du mystère au fond du mystère ? Comment ouvrir à une connaissance de la Voie qui n'en soit pas profération et réduction, une connaissance respectueuse « du mystère au fond du mystère » - ce mystère de ce que la Voie puisse être murmurée engendrant l'Un ? Encore faut-il bien marquer ici que la Voie n'est point la Dêité. Ce n'est pas non plus qu'elle ne le soit pas. Simplement, le mouvement qui, dans les deux cas, est décrit, emprunte à des traditions conceptuelles que rien n'amarre l'une à l'autre. Pourtant, dans les deux orbes s'affirme cet immobile jaillissement qui n'est point de l'homme ni hors de l'homme, point du monde ni hors du monde, et point d'un autre monde même s'il fend et s'il perce ce monde-ci.

La Voie, « réserve et provende du Sans forme, vide qui lentement déverse sa plénitude »⁴⁵, est indistinction, obscure clarté. « Si indiscernable, si vague ; inimaginable ! Si vague, si indiscernable ; mais inépuisable ! »⁴⁶ En son sein, il est une Image, aussi indistincte qu'elle l'est elle-même, une Chose tout pareillement abyssale, une Essence qui est pureté absolue, en son sein repose la Fidélité même⁴⁷. « De toujours jusqu'à maintenant, son Nom ne bouge pas »⁴⁸. On est renvoyé à l'ouverture du premier chapitre : le Nom vraiment constant est le nom qu'on ne peut nommer. C'est bien un « point immobile » que suggèrent ces métaphores, particulièrement celle de la Fidélité (qu'on peut aussi traduire Créance). Sa graphie, jointe à l'usage qu'en fait le Laozi, rapproche ce terme de l'idée d'une parole rare et dépourvue de séduction⁴⁹. C'est parce que ce Nom innommé est constant, « ne bouge pas », que la Voie traverse, meut toute chose. Et, pour se faire encore mieux comprendre, l'auteur termine abruptement : « Que sais-je de la forme de la succession de toute chose ? Eh bien, par cela »⁵⁰. Autrement

45. Claude LARRE, Isabelle ROBINET et Élisabeth ROCHAT DE LA VALLÉE. *Les grands traités du Huainan zi*. Éd. du Cerf, 1993, p. 39.

46. *Id.*, p. 43.

47. DDJ 21.

48. DDJ 4.

49. DDJ 81.

50. DDJ 21.

dit : c'est le fait de s'être attardé sur l'obscur, indistincte immobilité de la Voie qui permet de dire tout soudain qu'elle est aussi la succession, le mouvement des choses.

Et c'est comme la « chose » elle-même qu'est abordée la Voie dans le chapitre 25, chose silencieuse et illimitée, inaltérable en son mouvement sur elle-même, chose mère de tout ce qui est. On la dira « grande » à défaut de savoir son nom. Ce terme de « grand » (souvent répété) n'est pas indifférent. Analysant la fréquence de ses usages dans le premier chapitre du *Zhuangzi*, Elisabeth Rochat de la Vallée et Claude Larre notent que « ce qui est grand, étant absolu, ne comporte pas de degré. ... N'est grand que l'illimité. Tout le reste, qui paraît grand, est plus ou moins petit »⁵¹. Du reste, le même chapitre 25 nous dit immédiatement ce qu'est la grandeur de la Voie : « Grande, c'est-à-dire qu'elle part⁵². Elle part, c'est-à-dire qu'elle va (toujours) plus loin. Elle va (toujours) plus loin, c'est-à-dire qu'elle se retourne (sur elle-même). C'est ainsi que la Voie est grande (i.e. illimitée) »⁵³. On est loin, ici, de l'incandescence du Poème, mais y répond comme une « évanescente » qui fait également justice à ce que l'on célèbre là : immobilité et jaillissement, infinie extension qui s'avère mouvement en retour.

À ce point précis, et avant d'aller plus loin, il nous faut nous mesurer avec deux difficultés dont on pourrait d'abord soupçonner qu'elles mettent en question la validité de l'approche conjointe des effets de lecture du Poème et du Laozi ici tentée.

La première difficulté tiendrait au vocabulaire de la « chose » que semble affectionner le Laozi lorsqu'il tente de dire quelque chose de la Voie, quand, chez Eckhart, triomphe sans partage un vocabulaire de « l'esprit ». « L'esprit » n'est pas absent du Laozi, et moins encore du Zhuangzi, et son registre lexical est même ample et précis. Le terme traduit par « chose » (*wu*) est lui-même sujet à caution puisque l'on traduira indifféremment l'expression archétypale *wan wu* par « les Dix mille choses » ou « les Dix mille êtres ». Mais la Voie s'inscrit sans nul doute dans un rapport à la matérialité du monde. Plus même : c'est en prenant d'abord au sérieux notre rapport à cette matérialité que nous nous ouvrons finalement au « mystère que recèle le mystère ».

51. *Zhuangzi, la conduite de la vie. Le vol inutile*, op. cit., p. 123-124.

52. Le caractère ici utilisé pour « partir », assez rare, s'emploie plus spécialement pour les trépas et pour désigner l'eau qui s'écoule.

53. Le chapitre 65 reprend l'idée qu'« aller toujours plus loin » est coextensif à un « retour ».

Y a-t-il là de quoi séparer radicalement l'effet que produirait le Laozi en ses lecteurs de celui qu'induirait l'anthropologie spirituelle eckhartienne ? Le non dualisme foncier de l'un et de l'autre système amènerait plutôt ici à dépasser une distinction tranchée entre immanence et transcendance, même si la logique spirituelle déployée par le Laozi et Eckhart n'opère pas d'emblée dans le même orbe de réalité. Par ailleurs, le Laozi se place d'emblée dans une phénoménologie de la « chose » pour déconstruire peu à peu toutes les caractéristiques qu'on attache à l'objet, construisant alors la Voie en « anti-objet ». Voilà pourquoi la Voie peut aussi bien être nommée « le retour au Sans choses »⁵⁴.

Une difficulté peut-être plus sérieuse naît du simple constat d'un fait massif : le mouvement d'engendrement et de retour décrit par Eckhart comme sa saisie « conceptuelle » du Un se fondent presque exclusivement sur des métaphores empruntant au feu ainsi qu'à la paternité⁵⁵. Le même mouvement et la même saisie se fondent tout aussi résolument dans le Laozi sur le registre de l'eau et de la maternité. Du reste, cette difficulté est pour partie liée à la première. Une citation d'Eckhart (l'une des très rares qui mette en œuvre le thème de la mère) permettra de l'appréhender. Le propos d'Eckhart est ici d'identifier ce que Dieu donne d'unique à l'homme lorsqu'il opère dans le Un qui est lui-même, distinguant alors cet unique de la multiplicité qui réside en nous. « Lorsque la nature se trouve tournée ou empêchée, en sorte qu'elle n'exerce pas un pouvoir total dans son œuvre, alors survient une femme. (...) Lorsque l'enfant se trouve conçu dans le corps de la mère, il acquiert image et forme et figure ; voilà ce qu'opère la nature. Ainsi demeure-t-il encore quarante jours et quarante nuits, et au quarantième jour Dieu alors crée l'âme en beaucoup moins qu'en un instant, pour que l'âme devienne une forme et une vie pour le corps. Ainsi l'œuvre de la nature s'efface-t-elle avec tout ce que la nature peut opérer en fait de forme et en fait d'image et en fait de figure »⁵⁶. Ici, le Laozi parlerait plutôt du surgissement de l'Un au travers de l'image, de la forme et de la figure, et ne tracerait pas pareille distinction entre ce qu'on pourrait nommer procréation et engendrement. Lorsque

54. DDJ 14.

55. Voir cependant Gwendoline JARCYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, op. cit., p. 109 sq.

56. Sermon 28, in Maître ECKHART, *L'étincelle de l'âme*, op. cit., p. 252-253.

l'auteur du Laozi se définit comme « unique » (*du*)⁵⁷, il lie cela au fait que lui, non les autres, sait tout le prix de « la mère nourricière »⁵⁸. À la relation Père-Fils répond presque en écho chez Laozi une connaissance née de la communication mère-enfant : « L'Origine de toute chose, elle est à prendre pour la Mère de toute chose. À gagner la Mère, on en sait l'Enfant, et qui connaît l'Enfant retourne vers la Mère et se tient là »⁵⁹.

La radicalité de cette opposition métaphorique se renforce du fait que le Laozi utilise à profusion le vocabulaire de l'eau, quand les métaphores eckhartiennes de l'union sont d'abord empruntées au feu. La Voie, est-il souvent répété, « coule », « s'écoule au milieu », « flue », comme on dirait d'un fleuve. Le « Bien du haut » est comme l'eau qui gratifie toute chose et va au plus profond⁶⁰. Le vide en l'eau, qui la fait changeante, sa faiblesse, qui vaine toute force, voilà ce qui nous approche au plus près du mystère de la Voie⁶¹. Ainsi, la boucle, le contour, l'anneau dont parle Eckhart ne sont plus faits de feu, mais nous ramènent au jaillissement de la source, au bassin d'affluence, aux profondeurs chthoniennes dont la surabondance s'en ira nourrir les nuées du ciel pour le rejaillissement de l'origine. Mais, à y réfléchir, serait-il possible de mêler les deux registres métaphoriques ? À vouloir développer conjointement leurs logiques, ne s'excluraient-ils pas, comme, littéralement, l'eau et le feu ? Dans l'expérience qui cherche ici et là à se narrer, et qui ne peut le tenter qu'en jouant des extrêmes, le Laozi apparaît comme l'immense poisson des mers du Nord, et Maître Eckhart l'oiseau de feu fendant l'azur. Chacun d'eux ne dit l'Un que par la pleine fidélité à ce qu'il a d'unique. En tout état de cause, ce balancement métaphorique entre le Nord et le Midi me paraît faire davantage justice au contraste des deux univers que ne le ferait un recours à un Orient et un Occident dont on réifierait les essences.

57. Mot fort, souvent utilisé dans le Laozi : il désigne aussi bien l'autonomie que l'unicité, ce qui me distingue, voire m'isole. Le caractère *du* est aussi associé à d'autres pour construire des mots renvoyant au célibat, à l'absence de progéniture... À cet égard, *du* se révèle très proche de l'usage de *ledie* : célibataire, délié, dépris, vide : dans le vocabulaire d'Eckhart : cf. Gwendoline JARCYK et Pierre-Jean LABARRIERE, *Du détachement et autres textes*, Payot Rivages, 1993, p. 23.

58. DDJ 20.

59. DDJ 52.

60. DDJ 8.

61. DDJ 78.

LA MANIÈRE PROPRE

*La montagne de ce point
 gravis-la sans travail.
 Lucidité !
 Le chemin te porte
 au désert merveilleux
 qui au large au loin
 sans mesure s'étend
 le désert n'a
 ni temps ni lieu,
 sa manière c'est elle l'étonnant.*

Le Poème revêt ici des consonances à ce point taoïstes qu'il vaut mieux s'en méfier un peu, et chercher à éviter ce qu'un rapprochement peut avoir d'artificiel lorsqu'il est fondé sur les proximités d'un vocabulaire pris hors contexte. Commençons donc ici par ce qui sépare Eckhart et Laozi, comme une suite directe des remarques finales sur la strophe précédente : chez Laozi, le « point immobile » de la Voie d'où jaillissent son flux et son reflux n'oriente pas vers une montagne, même à gravir « sans agir », mais plutôt vers la vallée profonde où confluent les eaux « qui séjournent aux lieux que la foule a en exécration »⁶². Les « montées » chez Eckhart sont symétriquement des « descentes » chez Laozi. Certes, les montagnes possèdent une importance extrême chez les adeptes du taoïsme, mais ce qui fait leur prix véritable, ce sont les grottes, les grottes que l'eau façonne et où elle séjourne. Profondeurs maternelles où le resserré se dit sans limites.

Ce qui rapproche le plus nos deux corpus, c'est la façon dont ils proposent chemins et lieux paradoxaux. Dans le (non) parcours ici suggéré se redonne de façon différente l'évocation de l'Origine, sans que les différences de contexte et de système jouent aussi fortement que dans les strophes précédentes. Cela d'abord parce que le « Sans agir » du cheminement est un leitmotiv de la mystique taoïste, à tel point qu'on en a fait son vrai trait distinctif, non parfois sans quelque méprise.

Le Sans agir (*wu wei*) pourrait aussi être traduit « ne pas être en tant que ». *Wei* désigne moins l'être ou l'agir que l'être et l'agir *en qualité de*. En outre, l'expression ne s'oppose pas de façon absolue au fait d'être

62. DDJ 8.

ou d'agir « en soi », pas plus que le « Sans Nom » ou le « Sans Désir » ne s'inscrivent dans un dualisme absolu face au « Nommé » ou au « Désirant. » Si le *wu wei* est bien l'idéal du Saint taoïste, le Laozi emploie également l'expression *wei wu wei*⁶³ : « agir par le non agir », « être en tant que par le fait de n'être pas en tant que »... Le non agir, c'est abandonner toute propriété distinctive et trouver là gain suprême. Le modèle, là encore, emprunte à la métaphore aquatique : « Cela qui n'a pas pénétré cela qui n'a pas d'intervalle »⁶⁴, et c'est là le propre de l'eau⁶⁵. Le Sans agir est intimement lié à l'enseignement sans paroles⁶⁶, dont dissertera - peut-être un peu trop abondamment - le premier chapitre du *Huainanzi* : « Jadis, Shun cultiva la terre à Lishan. Les cultivateurs, au bout d'un an, se disputaient pour avoir les plus mauvais lopins, cherchant à se céder l'attribution des parcelles les plus fertiles. Il pêcha sur les bords du fleuve, les pêcheurs, au bout d'un an, se disputaient tourbillons et rapides, cherchant à s'offrir les anses et les trous profonds. En ce temps là, la bouche ne donnait pas d'instructions ... La Voie qui ne s'exprime pas en paroles, comme elle se répand largement ! »⁶⁷ Ce que le Laozi dit de façon plus concise : « Sans agir, et rien que l'on ne fasse »⁶⁸ (ou encore : « Sans caractéristiques, et rien qu'on ne puisse être »). D'autres formules seront bâties sur le même modèle. Ainsi, homophone à la précédente, « goûter par le fait de ne pas goûter », ce qui nous rapproche un peu plus de ce « désert » ou de ce « jeûne » à quoi conduit le Sans agir, le sans effort dont parle Eckhart. Notons cependant, avant d'aller plus loin, que la dernière formule du Laozi nous dit que « la Voie du Saint agit et ne conteste pas »⁶⁹. Façon, là encore, de ne pas enfermer le Sans agir dans un dogmatisme qui ferait de lui à nouveau comme un avatar de l'agir, barrant alors l'entrée au merveilleux désert.

Nous avons déjà rencontré maintes figures du « désert » où le Laozi et ses épigones inscrivent Voie et Limpidité. Au cours de son premier chapitre, le Zhuangzi précise à nouveau la demeure du grand poisson :

63. DDJ 3, etc.

64. DDJ 43.

65. DDJ 78.

66. *Ibid.*

67. *Huainanzi*, chapitre 1, in Claude LARRE, Isabelle ROBINET et Élisabeth ROCHAT DE LA VALLÉE, *Les grands traités du Huainan* (J. *op. cit.*, p. 54).

68. DDJ 43.

69. DDJ 31.

« au nord des terres chauves, s'étend une mer abyssale, c'est le Bassin du Ciel »⁷⁰. Plus loin dans le même chapitre, l'espace où randonne l'homme parfait, dépouillé de son Moi, c'est le « sans limites »⁷¹. Toujours un peu plus loin, le mythique Mont Gushe est le séjour des Hommes Spirituels, un séjour dont l'existence ne peut être soupçonnée que par celui qui devant la multiplicité des êtres considère leur Unité⁷². Le Grand Arbre de Zhuangzi (de ce « grand » qui participe de l'illimité) est destiné à être planté « au Pays où il n'y a rien, dans l'Étendue désertique »⁷³. Abondance d'images serrant comme elles le peuvent l'illimité, l'indéterminé et l'intemporel, un espace qui n'est plus espace mais le milieu même de l'Un.

Espace qui est « désert » par le fait aussi qu'il est « sans goût ». La Fadeur est la condition de la Voie qui sort de la bouche. Fade, sans goût, à tel point que, là encore, « on regarde et rien qui satisfasse la vision, on écoute et rien qui satisfasse l'audition — d'où le fait qu'à l'usage elle soit inépuisable »⁷⁴. Expérience que le chapitre suivant nomme encore « lumière imperceptible », lumière produite dans l'abîme que le poisson ne doit pas quitter⁷⁵.

La « manière » du désert, c'est là l'étonnant. Ou, suivant une traduction antérieure à celle de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, le désert « a sa propre guise. » La « propre guise » du désert, par quoi il transcende temps et lieux, voilà également qui résonne fortement en vocabulaire taoïste, et renvoie directement à une expression qui est peut-être la plus célèbre du Laozi : *dao fà ziran*⁷⁶. Avant qu'on la traduise, elle mérite d'être située. Elle se trouve en conclusion du chapitre déjà commenté dans lequel la grandeur illimitée de la Voie est rapportée à son flux, son flux à sa poussée continuelle, et sa poussée à son mouvement

70. Claude LARRE et Élisabeth ROCHET DE LA VALLÉE. *Zhuangzi, la conduite de la vie. Le vol inutile, op. cit.*, p. 57.

71. *Id.*, p. 73.

72. *Id.*, p. 92.

73. *Id.*, p. 114.

74. DDJ 35.

75. Ce chapitre 36 est un excellent exemple de la multiplicité des registres sur lesquels se situe le Laozi. Il se présente comme leçon de stratégie militaro-diplomatique, et la phrase sur le poisson qui ne doit pas quitter l'abîme trouve une application dans le fait qu'armes et ressources d'un pays ne doivent pas être exhibées. Le thème politique est sans cesse repris. Il y a bien d'autres occurrences dans lesquelles est affirmé que s'établir dans le non-désir, vaquer avec le rien, échapper à la détermination, c'est en définitive le seul moyen pour bien gouverner les hommes.

76. DDJ 35.

de retour. À quoi succède une série de formules dans lesquelles les choses créées prennent modèle (*fa*) l'une sur l'autre successivement, jusqu'à ce que la Voie prenne modèle non pas même sur elle-même mais sur son naturel ou, mieux, sur sa propre guise⁷⁷. « La Voie se modèle sur sa manière propre. » Souveraine « manière », « guise », liberté, qui est celle-là même qui engendre et qu'engendre l'Homme spirituel, « ployant comme l'herbe sous le vent, épousant tout comme les vagues »⁷⁸, entré sans nul agir au point suressentiel de cet espace sans temps ni lieu. « Laisse ton esprit s'ébattre dans la fadeur, unis ton souffle dans l'indifférencié, suis ta guise et sois sans Moi »⁷⁹. Celui qui dans le Zhuangzi donne pareil conseil est nommé par l'auteur « Homme sans Nom » : l'homme qui a quitté tout nom pour n'être plus qu'Homme. Dans la Voie comme dans le Verbe éternel, l'homme sera ce que la nature humaine est en lui. « Assume-toi selon la nature humaine nue »⁸⁰.

L'ALLER SANS TRACE

*Ce bien de désert
onques pied ne foula.
sens créé
ne vint onques là.
C'est, et nul pourtant ne sait quoi
c'est ici, c'est là
c'est loin, c'est près
c'est profond, c'est haut
c'est ainsi
que ça n'est ni ceci ni cela.*

Le désert n'est par aucun pied foulé, non parce que personne ne s'y est aventuré, mais parce que « sens créé » jamais n'y est allé. En d'autres termes, les nomades de ce désert-là ne laissent pas d'empreintes. Comme le dira la septième strophe, c'est plutôt le désert qui en eux est empreinte.

77. La traduction « propre guise », « propre manière » on traduit souvent « naturel » est à mon avis justifiée par la présence de la même expression dans le chapitre 17 du Laozi : tout en acquittant leur mandat, les souverains des temps anciens agissaient de telle façon que leurs sujets ne s'apercevaient même pas de leur existence, si bien que ces sujets pouvaient s'écrier : « Nous faisons tous à notre guise. »

78. *Zhuangzi*, chapitre 7, éd. Pastor, *op. cit.*, p. 92.

79. *Id.*, p. 90.

80. Sermon 24, in Maître ECKHART, *L'étincelle de l'âme*, *op. cit.*, p. 227.

Le chapitre 27 du Laozi a cette phrase étonnante : « Bien aller (cheminer correctement) ne laisse pas de traces. » De cet aller sans traces il fait même la paradoxale manifestation du salut universel que le Saint apporte à ses congénères – cela dans une relation d'équanimité et de complémentarité parfaite entre le Bon et le Méchant. « Il sauve toute chose, et donc n'en rejette aucune »⁸¹. Ce lien entre un aller dont nul ne sait la trace et un salut dont personne au fond ne connaît les voies, le Laozi l'appelle « le mystère essentiel irréductible »⁸².

L'aller sans trace, chemin et essence même du mystère qui n'est « ni ceci ni cela », une célèbre parabole qu'on trouve dans le troisième chapitre du Zhuangzi sait en suggérer le secret et la démarche : Ding, boucher au service du Prince, dépèce un bœuf de telle façon que nulle danse, nulle musique n'approche de l'harmonie déployée là⁸³. À son maître qui s'extasie devant son « art », le boucher répond ainsi : « Votre serviteur est un passionné de la Voie, très supérieure à tous les arts. Quand je commençai à découper les bœufs, je voyais le bœuf et rien d'autre. Après trois années, je ne voyais plus le bœuf comme un bloc. Maintenant, mon approche est spirituelle. Et je ne vois plus avec les yeux ; la perception sensible et la connaissance mentale le cèdent à l'impulsion de l'esprit. Partant de l'organisation naturelle, j'attaque par les grandes fissures, et je me glisse à travers les grands creux, j'épouse la réalité comme elle se présente. (...) Chaque articulation a un espace vide, le tranchant du couteau est sans épaisseur. Si l'on insère ce qui n'a pas d'épaisseur là où il y a un vide, le tranchant a toute la place pour se mouvoir à l'aise. C'est ainsi qu'après dix-neuf ans le tranchant de mon couteau est neuf comme au sortir de l'affiloir. Seulement, chaque fois que j'arrive sur un nœud, je considère la difficulté. Plein de retenue, je me tiens sur mes gardes, j'y fixe mon regard, j'y vais comme au ralenti, je meus le couteau avec la plus grande délicatesse, et, d'un coup, ça se désarticule, comme une motte soulevée retombe à terre. Je lève mon couteau, je me redresse, je porte mon regard dans les quatre directions, je me mets au repos, satisfait. Je nettoie le couteau, je le replace en sa gaine »⁸⁴.

Nous sommes-nous écartés très loin du désert inviolé d'Eckhart ?

81. DDJ 27.

82. *Ibid.*

83. Sans doute s'agit-il d'un rite sacrificiel, prélude à un acte divinatoire.

84. Claude LARRE et Elisabeth ROCHAT DE LA VALLÉE, *Zhuangzi, la conduite de la vie. De vide en vide, op. cit.*, 1996, p. 37-39.

Peut-être pas, si l'on observe que l'œil intérieur, l'œil spirituel par lequel le boucher Ding s'identifie à la nature même du bœuf (cela en s'identifiant à sa non-nature, au vide qui loge en lui et dont il va suivre la trace intracée) engendre accord, union avec une vacuité, la Vacuité qui est à la source du Principe vital du boucher lui-même. L'esprit de l'homme vidé de lui-même fait Un avec celui du bœuf pris en sa vacuité. Est-ce blasphème que de rapprocher cette expérience de celle par laquelle, chez Eckhart, l'homme-néant s'unit au Dieu-néant ? Pouvons-nous reconnaître dans le couteau du boucher Ding la fine pointe de l'âme en sa déprise et sa dépossession ? Vient ici à l'esprit un texte bien connu d'Eckhart, parlant de l'unité qui s'opère entre l'œil qui regarde et le morceau de bois regardé : « L'on peut dire en vérité "œil-bois" et le bois est mon "œil" (...) Cela est-il vrai de choses corporelles, combien plus est-ce vrai de choses spirituelles »⁸⁵. Cette comparaison, utilisée par Eckhart pour parler de la saisie de Dieu par la lumière incréée de l'âme est puissante en sa visée mais quelque peu contrefaite dans le rapport à l'expérience qu'elle relate. L'œil-souffle-esprit du Boucher Ding dit de façon plus convaincante, plus précise et plus riche, ce que pourrait suggérer l'expression « l'œil-bœuf » ou « le bœuf est mon œil. » Surtout, il lie avec vigueur la vertu d'un « aller sans trace » (ou d'un usage du couteau qui jamais ne saurait l'user) et la voie de l'union mystique dans l'espace sans lieu de la vacuité.

SOUFFLER MOT DU VIDE

*C'est lumineux, c'est transparent
c'est sombre entièrement
c'est innommé
c'est inconnu
libre du commencement, de fin pareillement
cela se tient tranquillement
nu, sans vêtement.
Qui sait sa maison ?
Qu'il en sorte
et nous dise quelle est sa forme.*

85. Sermon 48, in Maître ECKHART, *Dieu au-delà de Dieu*, op. cit., p. 123.

« Qu'il sorte et dise... » Injonction à entendre dans le contexte d'une pensée où centrale est la sentence : « Dieu est une parole, une parole inexprimée »⁸⁶. Comment évoquer sortie et parole dans le désert de l'Innommé et du recèlement ? Question qui suscite et régule les développements d'Eckhart, aidé ici de toutes les ressources de l'Écriture et de la Tradition. On pourrait soupçonner la pensée taoïste d'avoir plus de difficulté à se mesurer avec la sortie et le dire, elle qui aime tant à affirmer qu'« il vaut mieux se tenir au Centre »⁸⁷ et célèbre « l'avantageux de l'enseignement sans parole »⁸⁸...

Et cependant – outre le fait que l'enseignement sans parole est manifestement déjà un « dire » –, il est bien question d'une « parole » dans le Laozi, et le thème est même insistant. « Mes paroles, il est vraiment facile d'en avoir connaissance, vraiment facile de les mettre en pratique. Nul pourtant qui sache les connaître, nul qui sache les mettre en pratique. Parole a ancêtre, pratique a Seigneur ; on l'ignore, et moi aussi on m'ignore. Si rares ceux-là qui me connaissent ! Qui me suit en devient précieux. Ainsi, le saint vêtu de toile grossière dans son sein cèle un jade »⁸⁹. On est fondé à voir en ce jade la parole même, parole dont la qualité propre va être définie avec tranchant : « La parole vraie, comme le retour »⁹⁰. Le caractère *fan*, traduit par retour, signifie aussi opposition, et c'est le sens préféré par les traducteurs dans ce passage – la parole vraie est paradoxale. Ce qui n'est pas faux, bien entendu, mais émousse justement l'opposition, le paradoxe ici visé par Laozi. On a vu que le « retour » (exprimé très généralement par ce même caractère) n'est pas un terme indifférent, loin s'en faut, puisqu'il désigne, dans le Laozi, le mouvement même de la Voie dans son extension maximale. Paradoxale, la parole vraie l'est en ceci qu'elle installe qui l'écoute dans le retour⁹¹, elle ressemble, pourrait-on conti-

86. Cité et commenté in Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, op. cit., p. 125. – Il s'agit ici à la fois de dire « quelque chose » de la nature divine en sa limpidité et de situer de suite ce « dire » et le « dire » divin à la limite du langage.

87. DDJ 5.

88. DDJ 43.

89. DDJ 70.

90. DDJ 78.

91. On pourrait prolonger ici par ce commentaire de Wang Bi sur le chapitre 17 du Laozi : « La spontanéité, on ne peut en voir le principe ni en déceler l'intention... Aucun être ne peut changer la parole qui le constitue, et à cette parole il doit y avoir réponse. » Traduit et commenté in Marie-Ina BERGERON, *Wang Bi, Philosophe du Non-Avoir*, Institut Ricci, Variétés Sinologiques nouvelle série n° 69, Taipei, 1986, p. 68.

nuer, à ce cri incessant de qui vient de naître – il crie, et cependant « dit Laozi... » ne s'enroue pas, son harmonie interne est à son comble⁹². Cela qui de l'origine se révèle est toujours prononcé, donné « sous mode de naissance », ⁹³

En fait, c'est même l'appréhension de la parole comme sortie – et sortie en retour – qui donne son vrai sens à l'adage « se tenir au Centre. » De quel Centre s'agit-il là ? D'un intervalle. Mieux : d'un passage. Le chapitre 5 renvoie explicitement à l'intervalle entre Ciel et Terre : cet intervalle ressemble à un soufflet qui, vide, jamais ne s'épuise, qui s'actionne et toujours veut aller (littéralement : sortir). C'est à la suite de cette description qu'il est abruptement conclu que, plutôt que de proférer des paroles sans nombre, il vaut mieux se tenir « au centre ». À l'abondance de paroles, c'est donc la parole unique qui s'oppose, semblable à l'inspiration-expiration du soufflet situé en l'intervalle, en ce lieu vide et inépuisable. L'expiration issue de la flûte-soufflet n'est autre que la note du vide qui seule du merveilleux désert sait dire « la forme ». Cette courte notation du Laozi, le Zhuangzi la traitera symphoniquement au début de son chapitre deux, étageant les sons des trois flûtes, celle des hommes, celle de la terre et celle du Ciel. Si les deux premières nous font pressentir la note expirée par la troisième, rien ou à peu près n'est dit directement de celle-là, sinon que son jeu est *un et divers*, qu'il fait faire et qu'il n'agit pas, et qu'il est, d'un même mouvement, suscité et né de lui-même. « Il y a dix mille manières de souffler qui se produisent d'elles-mêmes. Mais que toutes se mettent d'elles-mêmes à se déchaîner, qui donc fait cela ? »⁹⁴

L'engendrement de la parole, c'est au travers du *souffle*⁹⁵ qui la porte et la constitue que la mystique taoïste en murmurerait quelque chose. Le souffle-esprit est toujours dit tout à la fois unique et divers, issu du vide inépuisable, ou plutôt « forme sans forme » du vide merveilleux lui-même. La « parole authentique » que porte le souffle universel est définie négativement par son manque de séduction, de

92. DDJ 55.

93. Sermon 26, in Maître ECKHART, *L'Étincelle de l'âme*, *op. cit.*, p. 239.

94. *Zhuangzi*, chapitre 2, in Claude LARRE et Élisabeth ROCHAT DE LA VALLÉE, *Flûtes et champignons*, Institut Ricci, Paris, s.d.

95. C'est le terme *qi* qu'emploie ici le Laozi, renvoyant à une réalité indissociablement matérielle et spirituelle, à l'origine de l'animation du Ciel-Terre et de tous les êtres. Elle préside à leur transformation perpétuelle et à leur communication dans l'Unité. Voir aussi ci-dessus, p. 19, note 37.

savoir⁹⁶. Parallèlement, le savoir authentique n'est autre que le fait de sortir de la connaissance, et la sainteté authentique apparaît comme abandon de toute « provision » à commencer sans doute par séduction et connaissance⁹⁷. Seul qui gît tout nu, seul le nouveau-né est capable de souffler mot du vide dont il est sorti et où pour toujours il demeure.

PAR LA RAVINE

*Deviens tel un enfant
deviens sourd, deviens aveugle !
Ton être même
faut que néant devienne,
tout être, tout néant, bannis delà tout sens !
laisse lieu, laisse temps
et l'image également !
Prends sans chemin
le sentier étroit
ainsi viendras-tu à l'empreinte du désert.*

Se tenir au Centre, c'est donc se tenir au *passage*, là où la vacuité génère un souffle inépuisable. Nous retrouvons l'évocation du Centre dans une historiette qui conclut le septième chapitre de Zhuangzi : « L'Empereur de la Mer du Sud s'appelait Subit, l'Empereur de la Mer du Nord s'appelait Soudain et l'Empereur du Centre s'appelait Chaos. Subit et Soudain se voyaient parfois au royaume de Chaos. Ce dernier les traitait avec grande bonté et Subit et Soudain décidèrent de l'en récompenser. Ils s'écrièrent : "Tous les hommes ont sept orifices pour voir, écouter, manger et respirer. Lui seul n'en a point. Essayons de les lui percer !" Ils en percèrent un par jour : au septième Chaos mourut »⁹⁸.

Chaos, aveugle et sourd, Chaos, maître de l'Indifférencié, vivait au merveilleux désert... Il est l'image de « l'Homme véritable des temps

96. Commentant l'approche taoïste de la fadeur, François Jullien écrit : « La saveur nous attache, la fadeur nous détache. ... L'intériorité qui est à même d'appréhender la fadeur du monde retrouve du même coup quiétude et sérénité, et elle évolue d'autant plus librement à travers lui. » Cf. François JULLIEN, *Éloge de la fadeur*, Paris, Philippe Pecquier, 1991, p. 37.

97. *IDD* 81.

98. *Zhuangzi*, chapitre 7, éd. Pastor, *op. cit.*, p. 93.

anciens », lequel avait dépassé toute opposition, et même la pensée de tout dépassement : « Ce qu'il aimait était Un, ce qu'il n'aimait pas était Un, ce qui en lui était unifié était Un, ce qui en lui ne l'était pas était Un »⁹⁹. Le Laozi nomme cela « le retour à l'état de nourrisson »¹⁰⁰. Expression suivie de deux autres, équivalentes : « retour au Sans limites » et « retour au Brut (au non équilibré) ». Thème suffisamment commun à toute mystique pour ne pas appeler ici d'amples développements. Mais l'intéressant est le « chemin sans chemin » alors proposé pour réaliser ce retour : retourner à l'enfance, c'est « savoir en soi le mâle et garder en soi la femelle, savoir en soi le blanc et garder en soi le noir », c'est être la ravine où tout pourra se déverser, c'est ne pas débiter le Brut en divers ustensiles, c'est être (comme le Boucher Ding) celui qui taille sans trancher¹⁰¹.

La pauvreté essentielle de la Voie est celle-là même de ses adeptes : c'est une pauvreté de *formes* (ustensiles, sourire, couleurs...). Et c'est la pauvreté même de la Voie qui lui permet de modeler ceux en qui elle se glisse (ou qui se glissent en son mouvement), de les faire devenir, comme elle, forme sans formes, riches de toutes les formes, et attachés à aucune, en route et en repos semblablement. Grande est la beauté des métaphores par lesquelles le Laozi évoque l'entrée en pareil état. Comparaisons qui sont d'abord du côté d'une *vigilance* : « circonspects comme passant une rivière en hiver¹⁰², craintifs comme environnés de danger, attentifs comme un invité »¹⁰³) pour basculer du côté de l'*indétermination* : « craquant soudain comme glace qui fond, frustes comme le bois brut, abyssaux comme une vallée, semblables à des eaux mêlées »¹⁰⁴. Et cette indistinction fait d'eux « tranquillité, repos, le mouvement ancien dont doucement la vie émerge ». Indistinction, enfin, qui calme en eux tout désir de « plénitude » et permet d'échapper au fait de recevoir « forme nouvelle »¹⁰⁵. Là encore, « devenir enfant », « devenir aveugle et sourd » s'inscrit dans une anthropologie qui note avec beaucoup de précision les pièges qui encombrant la voie sans voie

99. *Zhuangzi*, chapitre 6, éd. Pastor, *op. cit.*, p. 77-78.

100. DDJ 28.

101. *Ibid.*

102. Wang Bi commente ici : « Circonspects ... comme s'ils voulaient et cependant ne voulaient pas franchir. Impossible de percevoir leur sentiment. » Cf. Ariane RUMP, *Commentary on the Lao Tzu by Wang Bi*, *op. cit.*, p. 46.

103. DDJ 15.

104. *Ibid.*

105. *Ibid.*

de l'accès à l'Indistinction. Cette anthropologie évite en même temps de tracer un chemin obligé, elle laisse ouverte la possibilité d'un basculement inopiné au sein de « l'empreinte du désert » dont parle un Maître Eckhart – ou, pour reprendre le registre métaphorique du Laozi, elle appelle au bienheureux craquement de la glace sous les pas de qui sombre vers les eaux mêlées où Être et Vide ne font qu'Un.

PÔLE DU VIDE

*Ô mon âme
sors, Dieu entre !
Sombre tout mon être
dans le néant de Dieu,
sombre dans ce flux sans fond !
Que je te fuie,
tu viens à moi.
Que je me perde
je te trouve
ô bien suressentiel !*

L'anneau de feu devient fleuve sans fond... On ne voudra pas trop tirer de cette mutation dans la métaphore, mais notons cependant qu'ici le naufrage et le fleuve rapprochent assez directement Eckhart des notations de la mystique taoïste. Mais l'important n'est peut-être pas là. Il vaut mieux remarquer, avec les commentateurs d'Eckhart, que l'entrée et la sortie ici appelées s'entendent l'une et l'autre et du « tu » et du « je ». Dieu n'entre au fond de l'âme que vidé, sorti de Dieu, tout comme l'âme n'entre en Dieu que vidée et sortie d'elle-même ; si bien que le lieu où l'un et l'une entrent et sont Un n'est suréminemment le leur – lieu de Dieu, lieu de l'âme – que parce qu'ils ne le possèdent en rien. L'expérience est double et une : celle d'un naufrage, d'un perdre pied ; et celle d'une « perte » tout court, d'une double perte plutôt, perte de l'Être de chacun jusqu'à gagner l'Être-néant. Double naufrage au fond sans fond.

Lorsqu'il s'agit de murmurer quelque chose de ce naufrage au fond sans fond, c'est, curieusement, une image de hauteur et non plus d'abîme qui soudain apparaît dans la mystique taoïste. Renversement : chez Eckhart, après l'invitation à « gravir sans effort » il s'agit, brus-

quement, de tomber. Chez Laozi, après la descente sans fin dans la ravine, il s'agit « d'atteindre au Faîte du Vide ». « J'atteins le Faîte du Vide, je garde en moi la Quiétude extrême. Quand éclosent les Dix mille êtres, je contemple le retour accompli »¹⁰⁶. L'accomplissement, c'est le retour à la racine, et la racine c'est la Quiétude¹⁰⁷.

La marque distinctive de ce passage, c'est son caractère solennel. Point de métaphores ancrées dans l'expérience, mais des termes élevés, abstraits, la prescience d'une suréminence. Le « Faîte du vide » pourrait d'ailleurs aussi être traduit « vide suréminent » ou encore « pôle du vide ». Le lieu ainsi indiqué est bien comme le « point immobile » du cercle eckhartien, un pôle vacant et suressentiellement tranquille d'où tout retour et tout accomplissement prennent naissance et dimension. Ce pôle du vide est à la fois cela qui s'est parfaitement vidé et le vide en moi-même creusé, l'une et l'autre vacuité coïncidant parfaitement¹⁰⁸. Point immobile où ne s'annule pas l'éclosion des êtres, mais d'où cette éclosion est contemplée en sa racine, c'est-à-dire en sa fin, en cette instance où tous les êtres effectuent retour à la Quiétude extrême. Retour, conclut le chapitre, qui est identité absolue avec la Voie, et là, nul être, nulle existence ne subit dommage. En effet (commente Wang Bi) comment cela que l'on désigne comme vacuité pourrait-il être touché ou détruit¹⁰⁹ ? Qui suit la Voie, dit Laozi, « sait placer son cœur en l'abîme »¹¹⁰, « est capable d'être sans savoir »¹¹¹, de ne révéler aucun « signe » (particularité)¹¹², enfin « de n'avoir nul endroit où rentrer »¹¹³. Car pour qui a effectué le retour à l'Un, c'est d'un retour sans retour qu'il s'agit¹¹⁴.

L'homme s'abîme en la Voie parce que la Voie est à même de s'abîmer en lui. La Voie est « perte » en cela qu'elle dépouille ses

106. DDJ 16.

107. *Ibid.*

108. La structure de la phrase justifie cette interprétation : « faîte du vide » et « quiétude extrême » sont placées comme expressions équivalentes (ce que souligne aussi le commentaire de Wang Bi, tandis qu'« atteindre » et « garder en soi » désignent « sortie » et « rentrée » comme seule et même opération.

109. Cf. Ariane RUMP, *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, op. cit., p. 51.

110. DDJ 8.

111. DDJ 10.

112. DDJ 20.

113. *Ibid.*

114. Là encore, le vocabulaire du Laozi est très précis, utilisant à bon escient les termes *fan* retour, opposition et *fu* retour-renouveau, retour-recommencement.

propres attributs ¹¹⁵. Elle qui est « avancée » apparaît « retraits » ; elle qui est « élévation » apparaît « vallée » ¹¹⁶. Ce n'est pas là simple renversement d'attributs, mais le mouvement même par quoi elle se dépouille. Le chapitre conclut : « La Note suprême raréfie sa voix (tend vers l'inaudible), la Grande Image est sans nulle forme. Cachée, la Voie sans nom. Seule la Voie sait commencer ¹¹⁷ et accomplir » ¹¹⁸. Cohérence extrême d'une pensée qui non seulement fait du dépouillement de tout attribut la condition de l'entrée dans l'Un, mais encore l'acte même en quoi tout commence et tout s'accomplit. Car « l'origine et la fin sont semblables » commente Wang Bi ¹¹⁹. Et c'est alors de ce double basculement vers l'abîme qu'il peut être dit en vérité : « Là il n'y a ni avant ni après, tout est là présent ; et dans cette contemplation présente j'ai possédé toutes chose » ¹²⁰.

*
**

Dans les répétitions toujours nouvelles de Maître Eckhart, j'aime particulièrement ce passage : « L'esprit s'élance à travers le ciel, jusqu'à ce qu'il parvienne à l'esprit qui meut le ciel, et de cette révolution du ciel tout ce qui est dans le monde verdoie et se couvre de feuilles. Cependant, l'esprit ne s'en satisfait pas, il s'élance plus avant vers le Sommet et vers l'origine, là où l'esprit prend son origine. (...) Il faut que cet esprit franchisse tout nombre et fasse sa percée à travers toute multiplicité, et Dieu alors fait en lui sa percée, et tout ainsi qu'il fait sa percée en moi, je fais ma percée en lui en retour. Dieu conduit cet esprit au désert et dans l'unité de lui-même, là où il est un Un limpide et sourd en lui-même » ¹²¹. Je pense alors à l'arbre géant de Zhuangzi qui, planté au Pays où il n'y a rien, permet à qui pénètre sous son

115. Ce peut être le sens d'un passage difficile du chapitre 23. La succession de trois séquences identiques où seuls changent les termes « Voie », « Vertu » et « Perte » m'autorise à identifier les trois appellations. On aurait alors : « Qui perd (qui abandonne), la Perte (i.e. la Voie) le reçoit avec joie ». La plupart des traducteurs et commentateurs comprennent « qui abandonne la Voie » et confèrent alors à cet adage un sens négatif.

116. DDJ 41.

117. Ou, selon les interprétations, « donner et accomplir ». Là encore, pas de véritable écart de sens tant, dans l'optique ici déployée, don et commencement s'identifient.

118. *Ibid.*

119. Commentaire sur le chapitre 10 du Laozi. Traduit et commenté in Marie-Ina BERGERON, *Wang Bi, Philosophe du Non-Avoir*, p. 89.

120. Sermon 24, in Maître ECKHART, *L'étincelle de l'âme*, op. cit., p. 228.

121. Sermon 29, in Maître ECKHART, *L'étincelle de l'âme*, op. cit., p. 256.

ombre d'entreprendre le voyage d'errance — l'entrée au mystère du mystère, une fois franchie la porte des multiples merveilles. En même temps, je n'oublie pas que « le Haut et le Bas sont tournés l'un vers l'autre »¹²², et que le vol du grand oiseau-esprit au-delà du ciel lumineux nous tourne vers la genèse du poisson multiforme en deçà même de l'abîme. Puisque mon propos a été ici de suggérer quelque chose des effets d'une plongée conjointe dans nos deux textes, j'ose recourir en finale au mode même sur lequel ils se donnent à nous : comme textes où le langage poétique dit l'aventure spirituelle, parce que, justement, la quête poétique comme la quête spirituelle se déprennent ici parfaitement d'elles-mêmes.

*Limpide, la racine
croît vers l'abysse.
Plus elle descend, plus elle se couvre
de fruits aux senteurs raréfiées
et d'oiseaux, dont la nageoire épouse
le feuillage touffusément vide
quand, foudroyée, racine en soi découvre
Cime :
Clarté de Clarté dénudée,
du jaillissement la Quétude,
l'Origine au Terme engendrée.*

122. DDJ 2.

Références

1. MAÎTRE ECKHART

Œuvres de Maître Eckhart

Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

– *Die deutschen Werke*, herausgegeben und übersetzt

von Josef Quint (vol I, II, III, V)

von Georg Steer (vol IV – en cours de publication)

Die lateinischen Werke, herausgegeben von Konrad Weiss [et plusieurs autres, parmi lesquels spécialement Joseph Koch, actuellement relayé par Loris Sturlese], Cinq volumes.

Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. und übersetzt von Joseph Quint, München, 1955.

Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts, hrsg. von Franz Pfeiffer, Band 2, Leipzig 1857, Göttingen, 1924.

Traductions françaises

L'œuvre latine de Maître Eckhart est en cours de publication aux Éditions du Cerf depuis 1984. Ont paru à ce jour le *Commentaire de la Genèse*, les *Prologues*, le *Commentaire de saint Jean*.

L'œuvre allemande a connu plusieurs essais de traduction récents, mentionnés ici sous le nom de leurs auteurs :

Maître Eckhart, *Les Traités*, Introduction et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, Éditions du Seuil, 1971.

Maître Eckhart, *Sermons*, Présentation et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, Trois volumes, Éditions du Seuil, 1974, 1978, 1979.

Maître Eckhart, *Du Détachement et autres textes* [Sermons 52 et 71], Traduit et présenté par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Payot Rivages, 1995.

Maître Eckhart, *Le château de l'âme* [Sermons 2 et 86], Texte traduit et présenté par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, DDB, 1995.

- Maître Eckhart, *Les Traités et le Poème*. Traduction de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Albin Michel, 1996.
- Maître Eckhart, *L'Étincelle de l'Âme, Sermons I à XXX*. Traduits et présentés par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Albin Michel, 1998.
- Maître Eckhart, *Dieu au-delà de Dieu, Sermons XXXI à LX*. Traduits et présentés par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Albin Michel, 1999.
- Maître Eckhart, *Et ce néant était Dieu. Sermons LXI à XC*. Traduits et présentés par Gwendoline Jarczyk. Albin Michel, 2000.
- [À paraître, des mêmes traducteurs, le dernier volume des sermons : *Sermons XCI à CXT*, dès que leur texte original aura été produit dans la grande édition des *Deutsche Werke*. Édition de Josef Quint, relayé par Georg Steer, ainsi qu'indiqué ci-dessus].
- Eckhart, *Poème*, suivi d'un commentaire latin anonyme. Traduction et postface de Alain de Libera. Arfuyen, 1988.
- Eckhart, *Traité et Sermons*. Traduction, introduction, notes et index par Alain de Libera. Flammarion, 1993.
- Reiner Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante*. Sermons allemands traduits et commentés par -. Éd. Planète, 1972.

Études sur Maître Eckhart

- Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Éditions du Seuil, 1978.
- Stanislas Breton, *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*. Éditions du Cerf, 1985.
- Stanislas Breton, « Métaphysique et Mystique chez Maître Eckhart », in *Recherches de Science Religieuse* 64/2 (1976), p. 161-182.
- Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*. Albin Michel, 1995.
- Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, « Maître Eckhart et l'œuvre intérieure », in *Revue d'Éthique et de Théologie morale. Le Supplément*, n. 214, sept. 2000.
- Alain de Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Éditions du Cerf, 1999.
- Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*. Éditions Bayard, 1996.
- Jean-François Malherbe, « Souffrir Dieu ». *La prédication de Maître Eckhart*. Éditions du Cerf, 1992.
- Kurt Ruh, *Initiation à Maître Eckhart : théologien, prédicateur, mystique*. Éditions du Cerf, 1997.
- Voici Maître Eckhart*, ouvrage collectif sous la direction de Émilie Zum Brunn. Jérôme Millon, 1994.
- Bernhard Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. Freiburg-Basel-Wien, 1979.

2. PHÉNOMÉNOLOGIE

Œuvres de Edmund Husserl

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. M. Nijhoff, 1950. *Méditations cartésiennes*. Introduction à la phénoménologie, trad. fr. Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Levinas, Vrin, 1992.

Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen, hrsg. und eingeleitet von W. Biemel - *Husserliana*, Bd. II, M. Nijhoff, 1947. Trad. fr. Alexandre Lowit, *L'idée de la phénoménologie*, Cinq leçons, PUF, 1970.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie - *Husserliana*, Bd. VI, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, 1954. Trad. fr. et préface par Gérard Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1950, 2^e éd.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.

I. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* - *Husserliana*, Bd. III, I, M., hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, 1950. Trad. fr. par Paul Ricœur, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, Gallimard, 1950, 2^e éd.

II. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* - *Husserliana*, Bd. IV, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, 1951. Trad. fr. Eliane Escoubas, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, PUF, 1982.

III. *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* - *Husserliana*, Bd. V, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, 1952.

Logische Untersuchungen.

I. Band, *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle a.d.S., Max Niemeyer 1913 2^e Aufl. Trad. fr. H. Élie, Arion L. Kelkel, R. Scherer, *Recherches logiques, I. Prolegomènes à la logique pure*, PUF, 1969, 2^e éd.

II. Band, I Teil, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle a.d.S., Max Niemeyer 1913, 2^e Aufl. Trad. fr. H. Élie, Arion L. Kelkel, R. Scherer, *Recherches logiques, II, I^{re} partie Recherches I et II et II^e partie Recherches III, IV et V, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, PUF, 1969 et 1972, deux tomes.

II. Band, II Teil, *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Halle a.d.S., Max Niemeyer 1922, 3^e Aufl. Trad. fr. t. 3, *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance Recherche VI*, PUF, 1974.

Philosophie als strenge Wissenschaft, *Hua*, XXV, Trad. fr. M. B. de Launay, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, 1989.

Erste Philosophie, 1923/24, II, *Hua*, Bd VIII, 1959.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, *Hua*, vol. VI, 1976.

Les citations des œuvres de Heidegger font référence à l'édition de la *Gesamtausgabe* (GA), publiée par Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., à partir de 1976. Les autres textes sont cités en note en bas de page.

Autres textes cités

- Jocelyn Benoist, *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Vrin, 1994.
 Gaston Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier-Montaigne, 1941.
 E. Fink, « Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik », in *Kantstudien*, XXXVIII (1933), S. 319-383.
 Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, 1989.

3. DIALECTIQUE

- Hegel, *Gesammelte Werke*, Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag.
 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Présentation, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard 1993, 2^e édition Folio, deux volumes, Gallimard, 2001.
 Hegel, *Science de la logique*, Traduction, présentation et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Trois volumes, Aubier, 1972, 1976 et 1981.
 Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*, Épigrammes et Maximes spirituelles pour amener à la contemplation de Dieu, Traduit, préfacé et commenté par Henri Plard, Aubier, 1946.
 Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*, Traduction par Camille Jordens, Éditions du Cerf / Albin Michel, 1994.
 Fernand Brunner, « Hegel et Maître Eckhart », in *Recherches hégéliennes* 8 (1973), p. 16-21.
 Gwendoline Jarczyk, *Science de la logique. Hegel*, Ellipses, 1998.
 Gwendoline Jarczyk, *La réflexion spéculative*, Kimé, 2004.
 Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Hegelianism*, PUF, 1986.
 Pierre-Jean Labarrière, *Phénoménologie de l'esprit. Hegel*, Ellipses, 1997.
 E. Lichtenstein, *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffe von Meister Eckhart bis Hegel*, Heidelberg, 1966.

4. MYSTIQUE CHINOISE

- Sarah Allan (ed.), D.C. Lau (trad.), *Lao-Tzu, Tao Te Ching*, New York, Knopf, 1994.

- Sarah Allan, Crispin Williams (eds.), *The Guodian Laozi. Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*, Berkeley, Early China Special Monographs Series N° 5, 2000.
- Marie-Ina Bergeron, *Wang Pi. Philosophie du Non-Avoir*, Taïpei, 1986. Institut Ricci. Variétés Sinologiques Nouvelle Série n. 69.
- John B. Cobb et Christopher Ives (eds.), *The Emptying God*, Maryknoll, Orbis Books, 1990.
- François Jullien, *Éloge de la Faiblesse*, Paris, Philippe Picquier, 1991.
- Jamie Hubbard et Paul L. Swanson (eds.), *Pruning the Bodhi Tree, the Storm over Critical Buddhism*, Honolulu, University of Hawai Press, 1997.
- Claude Larre, *Lao Tseu. Tao Te King. Le Livre de la Voie et de la Vertu*, DDB, 1977.
- Claude Larre et Élisabeth Rochat de la Vallée, *Žhuangzi, la Conduite de la Vie. Le Vol Inutile*, DDB, 1994.
- Claude Larre et Élisabeth Rochat de la Vallée, *Žhuangzi, la Conduite de la Vie. De vide en vide*, DDB, 1996.
- Claude Larre et Élisabeth Rochat de la Vallée, s.d. *Flûtes et Champignons*, Paris. Institut Ricci.
- Claude Larre, Isabelle Robinet et Élisabeth Rochat de la Vallée, *Les Grands Traités du Huainan zi*, Éd. du Cerf, 1993.
- Paul J. Lin, *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*, Ann Arbor, The University of Michigan, Michigan Papers in Chinese Studies, n° 30, 1977.
- Victor H. Mair, *Tao Te Ching. The Classic Book of Integrity and the Way*, New York, Bantam Books, 1990.
- Jean-Claude Pastor, *Žhuangzi (Tchouang-Tseu), les chapitres intérieurs*, Éditions du Cerf, 1990.
- Ariane Rump (en collaboration avec Chan Wing-tsit.), *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, Honolulu, University of Hawai Press, Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, n° 6, 1979.
- Daisetsu Teitaro Suzuki, *Mysticism, Christian and Buddhist*, Londres, George Allen & Unwin, 1970 (1957).