

Enseignant le français à Zhuangzi?

--Une réponse aux études interculturelles sur le Zhuangzi

LIU, Sihe

(Département des livres anciens, collège de littérature, Université Normale du Nord-est,
Changchun, 130024, Chine)

Résumé: Le modèle de sujet du Zhuangzi étudié par des chercheurs tels que Billeter (毕来德), Yang Rubin (杨儒宾), Lai Xisan (赖锡三) et Fabian Heubel (何乏笔), ainsi que le champ de recherche interculturel qu'ils ont exploré, ont ouvert de nouveaux horizons à la recherche sur le Zhuangzi. Cependant, étant donné que la recherche interculturelle implique des locuteurs et des interprètes différents, des positions et des méthodes différentes, et surtout l'utilisation de langues différentes, il n'est pas nécessairement possible d'atteindre le consensus le plus élémentaire. Basé sur les conclusions de l'étude des philosophes pré-Qin (先秦诸子), cet article tente d'utiliser l'élitisme pour expliquer Zhuangzi, et donc de nier le modèle de sujet de Billeter et d'autres, ainsi que les conclusions politiques et d'histoire académique qui en découlent. Nous pensons que Zhuangzi représente toujours la position de base des anciens Chinois de la période pré-Qin, c'est-à-dire que seuls quelques élites/sages (精英/圣贤) sont au centre de la pensée, et seuls les élites/sages sont au milieu des opérations politiques. L'interprétation de la liberté et de l'individualité de Zhuangzi est une conclusion influencée par les idées occidentales modernes. La recherche interculturelle de Billeter et d'autres n'est pas de savoir si Zhuangzi parle français, mais d'apprendre à Zhuangzi à parler français, c'est-à-dire d'utiliser des conceptions européennes pour changer Zhuangzi d'un homme français. En fait, cette transformation est illégitime. Il existe toujours une confrontation fondamentale entre la pensée de Zhuangzi et la pensée européenne, à savoir la question de la nature profonde de l'homme, et il existe un conflit irréconciliable entre la Chine et l'Occident. C'est aussi ce qui fait le charme et la difficulté de la recherche interculturelle.

Mots clés: études françaises du Zhangzi, interculture, subjectivité, élitisme, Billeter

Après J. F. Billeter, la recherche française sur le Zhuangzi a connu un changement important. Par rapport aux recherches précédentes, de nouvelles percées ont été réalisées dans les domaines de la traduction, de l'interprétation et des méthodes. Les recherches de Billeter sur le Zhuangzi ont déclenché des échanges interculturels avec les cercles académiques taiwanais, qui ont ensuite été astucieusement baptisés « Si le Zhuangzi parle

français»¹ ("若庄子学法语"). À l'époque contemporaine, toute communication transfrontalière (langue, culture, pays, religion, etc.) est non seulement courante, mais aussi extrêmement « légitime » ("正当") et même considérée comme « souhaitable » ("应该"). Cependant, en lisant les textes de ces discussions, la question qui nous vient souvent à l'esprit est la suivante, l'expérience est à qui? Qui parle? Quel langage? En effet, dans la communication, il y a toujours d'abord un locuteur, et il a toujours sa propre expérience et utilise toujours sa propre langue (au moins la langue maternelle), de sorte que tous les dialogues interculturels sont un mélange de plusieurs personnes diverses, d'expériences et de langues différentes. Bien sûr, la communication est toujours soumise à certaines restrictions, comme autour d'un ancien classique (Zhuangzi), de sorte que ces différences peuvent être limitées dans le cadre des contraintes du texte donné, mais c'est comme la mise d'un grand manteau sur quelques singes. Bien qu'il ait l'air d'un tout, les mains, les pieds et les têtes qui surgissent de temps à autre, ou les bourrelets, font que les gens ont l'impression qu'il ne s'agit pas d'une chose complète. Les questions ci-dessus peuvent être résumées comme la suite,

1 Tout d'abord, les Français interprètent Zhuangzi avec l'expérience de la vie moderne,

2 Les participants suivants étaient la France (法语人), Taïwan (台湾人) et les continentaux (大陆人),

3 La langue (terminologie) la plus centrale discutée est celle des termes philosophiques occidentaux ou de leurs traductions chinoises.

Qu'est-ce que cela nous apprend? Dans la recherche interculturelle, que signifie une partie pour l'autre? Si les différentes voix d'une même culture ont suscité des controverses sans fin (comme le révèle la théorie des choses homogènes), la controverse entre différentes cultures sur les similitudes peut prendre une forme plus complexe et erronée. Dans le cas de l'étude française sur Zhangzi mentionnée ci-dessus, s'agit-il de savoir « si Zhuangzi parle français » ("若庄子学法语"), ou « d'enseigner à Zhuangzi à parler français » ("教庄子学法语")? C'est une question que les participants à différents postes auront des compréhensions différentes. À ce stade, les faits de base doivent souvent être remis en question à plusieurs reprises. Par exemple, la question la plus essentielle existe-t-il réellement une ressource similaire à la subjectivité dans la pensée chinoise (Billeter a proposé un modèle explicatif du Juche pour Zhuangzi²)? Si non, quelles sont ces ressources? Quelles implications cela a-t-il pour la compréhension de la pensée politique chinoise? Des endroits différents conduisent naturellement à des points de vue différents. Cet article examinera ce type de recherche interculturelle sur Zhuangzi du point de vue des Chinois

1 J. F. Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, traduit par Song Gang, Société du livre de Zhonghua, 2009. Fabian Heubel, ed. Si Zhuangzi parle français, Centre d'études confucéennes d'Asie de l'Est, Institut d'études avancées en sciences humaines et sociales, Université de Taïwan, 2017. Fabian Heubel, ed. Zhuangzi dans le tourbillon interculturel, Centre d'études confucéennes de l'Asie de l'Est, Institut d'études avancées en sciences humaines et sociales, Université de Taïwan, 2017.

2 Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.131.

et mettra en avant certains de ses propres points de vue³.

1. La Chine est-elle l'altérité (他者) ou un autre moi (另一个自我) pour l'Occident?

Dans l'interprétation classique chinoise en français, la Chine est considérée comme l'autre, comme une méthode, et est vue séparément de l'Occident. C'est la compréhension de base du sinologue français Julien⁴. Cependant, l'Occident est considéré comme la norme. Billeter a fait l'objet de vives critiques à ce sujet⁵, il a notamment proposé « l'expérience » ("经验"), qui est une méthode très surprenante de connaissance de soi. Manifestement, Billeter est d'accord pour transcender les frontières culturelles et utiliser l'expérience commune comme base de compréhension. Il semble plus enclin à considérer la Chine, du moins Zhuangzi, comme un autre moi. La discussion de Billeter contient des comparaisons merveilleuses et perspicaces, qui permettent vraiment d'apprécier le caractère commun de l'expérience humaine⁶. La controverse sur les différentes méthodes est bien sûr stérile, parce que l'objet de la discussion est si vaste et que les personnes qui émettent des jugements sont dans des positions différentes.

Comment juger cette controverse? Billeter reconnaît le sens fondamentale de l'expérience, mais les expériences qu'il mentionne sont toutes non historiques, comme parler, faire du vélo ou danser. Il n'a pas mentionné la Révolution française, le christianisme et les empereurs chinois, ni la culture unique et non fracturée de la Chine. Les différences entre ces expériences ne figuraient pas dans son récit. Il est difficile de dire quelle est la différence entre l'expérience quotidienne et l'expérience historique dans l'interprétation du Zhuangzi. Cependant, sans entrer dans l'expérience historique de la Chine, Zhuangzi ne serait-il pas une personne qui parle français sans mémoire historique? L'expérience de la Révolution française est l'expérience de base des Français modernes, et la guerre civile en Chine est l'expérience de base des Chinois modernes. Cela conduira inévitablement à des compréhensions différentes de questions telles que l'État/la règle, l'individu/le peuple, l'indépendance/l'unicité, la liberté/la stabilité, etc. Ce ne sont pas des problèmes qui peuvent être résolus par la théorie pure, mais qui ont besoin des fondements empirique pour être compris.

Nous sommes donc d'accord avec Billeter pour dire que l'expérience est fondamentale. La seule différence est que cette expérience doit avoir des connotations historiques et culturelles. Une compréhension sans fondement empirique n'a aucune signification théorique. L'expérience acquise dans le cadre d'une culture spécifique peut servir de limite

³ Bien entendu, ce type de point de vue est toujours celui du lecteur individuel. Les titres en chinois et ceux en français sont identiques. Ni l'un ni l'autre ne représente un groupe, mais illustre seulement la langue et le contexte culturel du lecteur.

⁴ L'érudit japonais Yuzo Mizoguchi est également du même avis, mais la connotation est différente. La Chine comme méthode, Librairie Sanlian, 2011.

⁵ Un différend similaire s'est produit entre Schwartz et Graham.

⁶ Tel que décrit par Michaux, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.74. Tel que décrit par Proust, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.126. Tel que décrit par « Sur les marionnettes », *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.52.

de base, même s'il y a des zones ambiguës. Pour interpréter les classiques chinois, nous ne nous appuyons pas seulement sur quelques classiques ou symboles culturels, mais sur une expérience historique de base. Ce que nous voudrions souligner que la proximité du contexte de Zhuangzi et de l'expérience du peuple chinois est une base possible, même pour critiquer les recherches de Billeter. En ce sens, la Chine pourrait finalement être une alternative au monde francophone après tout.

2. Interprétation du Zhuangzi à l'aide d'une théorie du sujet (主体论)

Le sujet et la théorie du sujet sont à l'origine des termes philosophiques de la pensée occidentale. De nombreux érudits chinois ont longtemps utilisé la théorie du sujet pour expliquer la pensée classique chinoise, y compris la pensée de Zhuangzi, comme Mou Zongsan (牟宗三), Xu Fuguan (徐复观), Lao Siguan (劳思光), Yang Rubin (杨儒宾), etc. Dans la communauté sinologique française, Jullien (于连) a refusé d'utiliser ce terme pour expliquer Zhuangzi, car il pensait que Zhuangzi n'avait pas de problème de subjectivité. Billeter a utilisé ce terme pour construire un nouveau modèle concis et magnifique de théorie du sujet sur le Zhuangzi. Après les recherches de Billeter, de nombreux chercheurs taïwanais ont fait des interprétations plus ciblées de la théorie du sujet de Zhuangzi⁷.

Billeter a sévèrement critiqué l'étude du Zhuangzi dans les milieux chinois traditionnels et français de la sinologie. Sa recherche ne s'articule pas autour d'une série de concepts tels que le « Tao » ("道"), elle n'est pas limitée par les titres et l'ordre des sept chapitres intérieurs et la division des chapitres divers intérieurs et extérieurs de Zhuangzi, elle n'est pas non plus limitée ou tentée par les diverses descriptions miraculeuses des sages (圣人). Sa méthode consiste à décrire l'expérience partagée⁸, Partant du point de départ de « l'action humaine » ("人的行动"), il décrit d'abord — méthode empruntée à Wittgenstein (维特根斯坦) — le phénomène de la « proximité infinie » ("无限亲近") et du « presque présent » ("几乎当下")⁹, ce qui constitue l'innovation de sa méthode. Billeter se concentre sur les acteurs et utilise plusieurs des histoires les plus frappantes du livre de Zhuangzi comme objets de description, en essayant de révéler ces expériences universelles que Zhuangzi est différent de la tradition rationnelle occidentale et peut être remarqué par les Occidentaux. Dans ses différentes interprétations, il a remarqué les différences dans le traitement des cultures chinoise et occidentale, tout en saisissant les points communs de l'expérience quotidienne. Cet excellent traitement est très similaire à ce que Zhuangzi a dit, « Si vous les regardez du point de vue de leurs différences, alors il y a le foie et le fiel, Chu et Yue. Mais si on les considère du point de vue de leur similitude, alors les dix mille choses ne font qu'un » ("自其异者视之, 肝胆楚越; 自其同者视之, 万物皆一") (Le signe de la vertu complète De chong fu (《德充符》) de Zhuangzi). En résumé, le modèle explicatif de Billeter est le suivant: Le Tao est compris comme l'opération des choses; l'acteur est

⁷ Song Hao a critiqué la communauté des sinologues français pour avoir interprété le Zhuangzi sur la base de concepts philosophiques européens, *Si Zhuangzi parle français*, p.262.

⁸ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, pp.4-6.

⁹ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, pp.5-6.

établi comme le sujet, la capacité des activités du sujet est de traiter les choses dans le vide, le programme de cette activité est la transformation du mécanisme, c'est-à-dire du mécanisme de l'homme au mécanisme du ciel. Le mécanisme dit humain est le mode de vie habituel, le mécanisme dit céleste est « toutes les fonctions et tous les potentiels, connus ou inconnus, sont combinés ensemble et agissent dans la direction que nous attendons, et leur coopération conjointe a maintenant des caractéristiques inévitables¹⁰ » ("所有的官能与潜能, 无论已知的还是未知的, 都一同组合起来, 往我们期待的方向行动了, 而其共同协作现在已具备了必然的特征") C'est un mode d'activité spontané. Le plus surprenant est qu'il a pris « l'action » ("行动") comme centre de compréhension, a construit un sujet et a abandonné l'interprétation des concepts importants de Zhuangzi dans la plupart des études précédentes. Il s'agit d'un modèle explicatif extrêmement concis, exquis et même esthétiquement significatif des pensées de Zhuangzi. Sa méthode de recherche approfondie sur le texte de Zhuangzi est exemplaire. Par exemple, l'analyse du marcheur d'eau (蹈水者) est tout simplement saisissante.¹¹ Ce type d'analyse consiste à explorer le sens à travers la « description » ("描述"), ce qui est très différent de la lecture générale qui considère ces textes comme des « fables » ("寓言故事") et n'en extrait que quelques mots clés. Il s'agit d'un autre type de conscience méthodologique. Comme il l'a dit, parce que l'action est trop ordinaire, trop discrète et trop difficile à saisir par des méthodes théoriques générales. En discutant du vide (虚空), Billeter a failli entrer dans la métaphysique (形而上学), mais il s'est consciemment arrêté et n'a fait qu'affirmer sa relation avec le sujet. La manière de comprendre ce vide devient alors quelque peu ambiguë.

Si nous pouvons abstraire le modèle explicatif de Billeter et retirer son contexte de pensée évident (expérience, corps), il est en fait très similaire à ce que Graham (葛瑞汉) appelle une version du modèle de Zhuangzi pour une personne ordinaire. La « transformation du mécanisme » ("机制转换") de Billeter et la « transformation de la perspective » ("视角转换") de Graham sont de nature similaire. Les deux révèlent le problème de la « transformation » ("转化") dans la pensée de Zhuangzi d'une manière plus moderne, qui est le problème le plus familier lié à « l'errance libre et facile (Xiao Yao You) (《逍遥游》) de Zhuangzi ». Bien sûr, Graham n'a pas utilisé le terme de théorie du sujet, et il a toujours souligné les différences entre la pensée chinoise et la pensée occidentale. Billeter, en revanche, en partant de l'expérience commune de la Chine et de l'Occident, a établi un modèle théorique plus abstrait et plus explicatif, ce qui rend son étude du Zhuangzi plus percutante et lui confère une plus grande signification en termes de recherche interculturelle.

Ci-dessous, Nous répondrons d'abord aux recherches de Billeter sur le Zhuangzi, puis à son cadre théorique général.

¹⁰ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.46.

¹¹ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, pp.19-24.

3. critiques de l'interprétation du Zhuang de Billeter

Il est important de noter que la recherche de Billeter est très consciemment orientée vers le monde francophone et aborde les problèmes contemporains de la langue française. Elle renforce également très consciemment l'autonomie du travail de traduction. Bien sûr, la recherche de Billeter ne peut pas être considérée comme une analogie. Cependant, le cadre de base sur lequel il repose, une certaine forme de théorie du sujet, reste une déclaration coutumière dans le contexte occidental, et ce cadre ne justifie pas automatiquement sa légitimité. Nous nous en occuperons plus tard. Ici, nous commentons principalement les questions d'interprétation.

Tout d'abord, il y a quelques fausses idées dans l'étude de Billeter, qui se reflètent toutes dans ses traductions ingénieuses. Certaines d'entre eux sont dus à un choix conscient de modes d'interprétation, tandis que d'autres sont purement dus à une mauvaise interprétation du texte. Par exemple, Billeter interprète le Tao dans l'histoire de Zhuangzi comme « l'Opération des choses » ("事物的运作"), ce qui est acceptable et une interprétation très perspicace. Cependant, il considère inacceptable que le Tao de Zhuangzi ait des significations différentes et n'ait donc pas de signification unifiée. La compréhension du tao par Zhuangzi, bien qu'elle ait différents niveaux, est trop hâtive pour simplement nier son unité intérieure. Billeter ignore la théorie Tao (道论) de Zhuangzi, car elle n'est pas directement liée à son modèle de théorie (主体性模型) du sujet. Tao est souvent associé à l'ontologie ou à la cosmologie, et même à cause du nom taoïste, il a jeté une ombre sur les interprétations ultérieures, alors il a simplement mis le mot de côté. C'est le pouvoir de l'interprète, mais ce n'est pas nécessairement légal. Un autre exemple est la traduction de « celui qui sait ne parle pas, celui qui parle ne sait pas ¹² » ("知者不言, 言者不知"), Billeter traduit ici « savoir » ("知") par « percevoir » ("知觉") pour correspondre à la Déclaration de Wittgenstein. Il l'a même défendu en disant, « personne ne peut penser que la connaissance est fondamentalement une chose secrète ou inexprimable¹³ » ("谁也不会认定知识在根本上即是一种秘密的或是不可言传的东西"), cependant, c'est exactement ce que lao-Tseu et Zhuangzi pensent de la connaissance! Il y a un autre cas ici où l'interprétation de Billeter a clairement mal interprété le texte. Par exemple, « Je laisse mon esprit errer au commencement des choses » ("游心于物之初"), qu'il traduit par « Je m'attarde près du commencement des choses » ("我在万物本源附近遨游") et refuse d'expliquer pourquoi il a ajouté le mot « près » ("附近"). Le texte original est « mon esprit s'attarde » ("游心"), ce qui signifie que l'esprit s'attarde au commencement de toutes choses, mais Billeter veut le traduire par « moi » ("我"), un sujet qui s'attarde près de l'origine de toutes choses. Pourquoi est-ce « près » ("附近") plutôt que « au commencement » ("初") des choses? Peut-être parce que dans le modèle théorique du sujet de Billeter, il est incompréhensible que l'esprit erre dans l'origine de tout. Il n'y a pas de sujet d'action ici, il ne peut pas accepter « l'origine de toutes choses » ("万物之源") dans une situation métaphysique. Sa traduction

¹² Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, pp.18-19.

¹³ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.18.

devient ainsi un certain acte du sujet, et l'origine de tout est considérée comme l'espace dans lequel le sujet agit. La signification mystérieuse et inconcevable du livre original de Zhuangzi a disparu. C'est la création forcée d'un « sujet » dans l'esprit du Zhuangzi, sujet dont l'intention initiale n'a peut-être pas besoin du tout-parce que c'est le « cœur » ("心") qui erre.

Deuxièmement, sur l'utilisation du corps comme mot-clé pour l'explication. Que ce soit Billeter ou les érudits du Qi (气论者), ils ont tous une passion particulière pour l'application du terme corps à Zhuangzi. Mais le fait que Billeter explique la transformation mécanique de Zhuangzi, il existe une corrélation entre son interprétation et les termes les plus centraux de la pensée contemporaine française. Chez le fils Zhuang, la forme, le Dieu (神), le corps (身), l'esprit (精) et le sentiment (情) ont tous des significations et sont en général associés à ce que nous appelons aujourd'hui le corps. La forme et le corps du Zhuangzi peuvent être réduits au corps, tandis que l'esprit est défini par Billeter comme une « capacité d'activité spontanée », devenant ainsi une forme particulière d'activité physique. Le problème avec l'explication est qu'il y a deux catégories de personnages idéaux chez Zhuangzi, l'un des acteurs auxquels Billeter accorde une attention particulière, tels que Cook Ding (庖丁), Water Walker (蹈水者), lun Bian (轮扁), etc. Ce sont des « performances » ("动"), de sorte que le corps peut servir de centre d'interprétation. Tandis que l'autre catégorie est celle des gens silencieux de la classe de l'oubli de Gangneung, de la méditation de Lao-Tseu errant au début des choses, les Hun Dun (浑沌), les Nanguo (南郭子綦), les Wang Tai (王骀) et les moustaches (壶子), tous sans action, Le silence mentionné ici signifie que ces personnages sont immobiles, comme le Fangyuan (颜渊) qui est « assis » ("坐"), le Lao-Tseu qui « creuse comme du bois mort » ("掘若槁木"), le drapeau Nanguo qui (南郭子) est « corps comme du bois mort, cœur comme de la cendre morte » ("形如槁木, 心如死灰") De toute évidence, c'est un geste sage spécialement conçu par Zhuangzi. Les deux personnages ci — dessus se comportent si différemment qu'il n'est pas clair s'ils appartiennent vraiment à la même catégorie, mais il n'y a aucun problème qu'ils soient tous les deux des saints ou des prétendants au Tao que Zhuangzi loue. Les défis à la théorie du corps de Billeter proviennent principalement de la deuxième catégorie de figures. S'ils sont tous « comme du bois mort » ("形如槁木"), silencieux et immobiles, l'analyse de leur corps perd sa base. Dans le chapitre 3, quand Billeter parle de l'oubli de gangyuan, de l'errance de Lao-Tseu au début des choses et de l'exemple du chaos, il considère ces personnes statiques ou métaphores de l'incarnation Tao comme des faiseurs comme cukdin. Il affirme que ce dernier exemple n'est pas différent du précédent, mais qu'il manque le sujet comme centre d'interprétation. Selon Billeter, les deux types de comportement ont finalement été unifiés en différentes formes de comportement du sujet. Les faiseurs incarnent la « machine céleste » ("天的机制"), tandis que les silencieux incarnent le « vide actif » ("活性的虚空"). Le premier a quelque chose à gérer, le second n'a rien à faire. Cela peut s'expliquer par différentes formes d'activité du sujet. Mais le traitement de Billeter est-il bien fondé? Ou ne voit-il pas la contradiction?

Troisièmement, la question de l'invalidité (虚空). Dans l'interprétation de Billeter de Zhuangzi, le troisième discours est peut-être le plus critique et peut-être le plus fragile. Le titre français du troisième discours est « une apologie de la Conférence », qui signifie éloge du chaos, et la traduction chinoise est « Hundun » ("浑沌"). L'interprétation de ce chapitre traite de plusieurs histoires et explore la signification du retour du sujet au néant en prenant comme exemple l'histoire des Huns dans le Zhuangzi. Ce chapitre peut être consacré à la question de savoir comment interpréter le Saint ci-dessus qui ne bouge pas et ne parle pas. Comme mentionné ci-dessus, l'approche de Billeter semble être de comprendre ce type de personne comme une autre forme d'activité du sujet, vue avec la première, de sorte que les deux types de personnes sont égaux. Cette compréhension semble être équivalente à celle des saints et des artisans, ce qui est exactement le contraire de la compréhension de Reich III. La clé ici est de voir comment le vide, le « vide » ("虚") dont parle Zhuangzi, et la relation du vide avec le sujet.

Dans la description de Billeter, le vide semble n'être qu'un état d'inconscience psychologique,¹⁴ Parfois décrit comme l'espace de l'être Tao, cet espace est la forme du « soi » ("自身的形态") (selon les mots de Merlot-Ponty 梅洛庞蒂),¹⁵ Cela ne correspond évidemment pas à la signification métaphysique particulière du sous-texte Zhuang. Bien sûr, la question n'est pas de savoir si l'interprétation de Billeter est erronée, mais plutôt de savoir s'il ne peut pas définir correctement ce vide.¹⁶ Quand il dit que le sujet du Zhuangzi est un sujet diffus, il semble suggérer que le vide a la signification d'autres espaces possibles pour le sujet. Lorsque Billeter rejette le Qi en dehors de l'objet ou du sujet, il ne peut plus donner une définition plus précise de l'espace, qui semble donc n'être qu'une « scène » du sujet, ou sa forme particulière, qui apparaît pour la transformation de son mécanisme de réalisation. Les critiques des gazéifistes contre (气学论者) lui sont toutes justifiées. En abandonnant le plan du Qi ou des choses, Billeter a en effet coupé tous les défauts et les risques politiques de la cosmologie de Zhuangzi, mais au prix que la théorie du sujet de Zhuangzi était dans le Néant. Cela signifie bien sûr une nouvelle forme de « liberté », mais il y aura toujours des fantômes d'air ou de matière dans le vide, car la transformation du sujet doit toujours être dans un certain fait, tout comme on ne peut pas changer de vitesse dans les airs en conduisant, il faut changer de vitesse sur la route. Sinon,

¹⁴ Billeter, « Lorsque vous avez l'impression d'avoir saisi un problème, vous entrez également dans un état de vide. » *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.86.

¹⁵ Soi est le terme de Merleau-Ponty. *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.85, note de bas de page.

¹⁶ Je pense que la section « chaos » des *Quatre Lectures sur Zhuangzi* est un exemple de la difficulté de Billeter à éviter les questions métaphysiques: « Le vide que les gens ressentent lorsqu'ils pratiquent l'immobilité est un vide vivant plein de lumière. Mais il peut aussi apparaître comme une dynamique obscure, à l'image du monde chaotique d'où viennent et où retournent toutes les choses » ("人在实践静止时所知觉的虚空, 乃是一种充满了光明的活的虚空。但是它也可以呈现为一种昏暗的动态, 就像万物所自, 万物所归的那个浑沌世界一样") (*Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.90) Dans cette déclaration, « le monde chaotique d'où viennent et où retournent toutes les choses » ("万物所自, 万物所归的那个浑沌世界") est difficile à comprendre comme une certaine situation du sujet, mais quelque chose qui dépasse la portée du « Tao » du sujet, ce qui est exactement le sens originel du chaos dans le Zhuangzi. Lai Xisan a fait remarquer que Billeter avait presque franchi la limite du sujet lorsqu'il parlait du chaos, mais il a reculé. Lai Xisan a dit, *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.177.

la subjectivité de Zhuangzi ne se transformerait-elle pas en un vagabond perdu dans une situation concrète?

Quand Billeter parle de la relation entre « le vide et le va-et-vient entre tout » ("虚空与万物之间来回往复") et « le fonctionnement du sujet » ("主体的运作").¹⁷ C'est aussi très déroutant. Comment le « va-et-vient entre le vide et tout » ("虚空与万物之间的往复") se traduit-il par le fonctionnement du sujet? Il interprète ensuite le vide comme un « corps » ("身体"), car le corps peut être « considéré comme un monde sans frontières reconnaissables » ("看作是一种没有确凿可辨的边界的世界").¹⁸ Ce sont deux sauts. Ainsi, pour lui, Zhuangzi est compris comme un modèle de sujet basé sur le corps. Le problème est que ces deux sauts ne sont pas justifiés. Ils ne peuvent être transformés en fonctionnement du sujet qu'en coupant par la force une partie de l'objet et, en même temps, le vide doit être transformé en corps pour créer la subjectivité. Ainsi, tous les facteurs externes discutés par Zhuangzi sont soit abandonnés, soit incorporés, et finissent par tomber sur Foucault (福柯化的身体), appelé subjectivité. Si ce n'est pas "apprendre à Zhuangzi à parler français" ("教庄子说法语"), alors qu'est-ce que c'est? Bien sûr, peut-être que Billeter a raison et que je comprends mal. Ce qu'il veut dire, c'est peut-être ceci, une forme régulière d'existence ou d'activité est la manière dont le sujet instruit ou formé traite les choses, une manière qui ne peut pas être immédiate et infiniment proche, parce que son fonctionnement est basé sur l'habitude. L'action réelle est l'entrée dans un autre mécanisme, lorsque la frontière entre Le corps en action et les choses extérieures disparaît, le sujet dans son ensemble comme une « perception de l'action » complète, et les choses qu'il traite ne peuvent plus être distinguées. Les corps et les choses sont dans un état spontané et naturel, et en même temps actifs. Alors, comment prendre l'habitude de ce mécanisme d'entrée? La clé est de mettre de côté tout ce qui est primitif et d'entrer dans un vide qui nie les formes traditionnelles d'existence ou d'activité. C'est un lâcher prise conscient, dans un état inconscient. Cependant, après l'entrée dans ce vide, une capacité spéciale de perception apparaît, de sorte que le corps en tant que sujet de perception et d'action retourne finalement à une conscience spéciale de sujet pour fonctionner. C'est ce que Billeter comprend comme la relation entre le vide, le fonctionnement de tout et le sujet. Si c'est le cas, le problème reste que le vide ici est très différent de celui mentionné par Zhuangzi. Le vide de Zhuangzi est comprimé de force par bülter comme condition de l'action du sujet. Bien que cela soit certainement permis, ce n'est pas assez bon pour une interprétation classique.

Quatrièmement, le quatrième niveau de conscience. En expliquant l'histoire du boucher tuant le bétail (庖丁解牛) dans Zhuangzi, Billeter ajoute un quatrième niveau aux trois niveaux du récit original de Zhuangzi.¹⁹ Il appelle cela un niveau particulier de

¹⁷ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, pp.131-132.

¹⁸ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.107.

¹⁹ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, pp.55-58. Lai Xisan est également d'accord avec ce point de vue, Zhuangzi dans le tourbillon interculturel, p.141.

conscience. C'est bizarre. Tout d'abord, il viole la règle fondamentale d'interprétation selon laquelle il doit être basé sur le texte original classique. Deuxièmement, il invite à revenir à la conscience qui a d'abord été chassée de lui-même, mais cette fois d'une manière particulière. Billeter admet que Zhuangzi n'a pas discuté de ce niveau,²⁰ Alors pourquoi ajoute-t-il ce niveau « superflu » ("附赘县疣")? Le secret est que si Bühler veut établir un modèle de sujet I pour Zhuangzi, il doit affirmer la perception de soi, c'est-à-dire « la perception de soi de l'activité du soi, qui est un retour à la base de notre conscience et de notre subjectivité. » ("自身活动的自我知觉, 这乃是我们的意识和我们的主体性的基础之回归。") la base de cette interprétation est Merlot-Ponty.²¹ Si nous enlevons cette couche comme la forme primitive du Zhuang-son, alors le modèle théorique du sujet du Zhuang-son perd sa base. De là, nous pouvons voir que la lecture subjectiviste de Zhuangzi nécessite un contexte supplémentaire et que, pour le lecteur, cette approche n'est pas légitime dans la lecture classique.

Cinquièmement, sur la relation du tao aux choses. Billeter comprend parfaitement la signification chinoise de TAO et l'efficacité de TAO.²² Cependant, il a délibérément ignoré ce concept, peut-être parce qu'il a mal compris que la relation entre le Tao et l'individu est la soumission de l'individu au Tao, et que le Tao, en tant qu'ensemble immense, régule l'individu. En effet, tout d'abord, c'est toujours le Saint qui a une relation avec le Tao, ce qui signifie que cette relation n'arrive qu'à quelque — uns et n'est pas universelle. Deuxièmement, l'individu (c'est-à-dire le saint) n'a pas de relation directe avec le Tao, sinon le Tao serait entièrement matérialisé. La relation du Saint avec le Tao s'accomplit exclusivement par la relation avec toutes choses, et le Tao n'apparaît que dans cette relation-du moins pour le fils Zhuang. La clé est donc la relation entre l'homme et les choses. Billeter ne semble pas avoir remarqué la relation « collante » ("粘稠的") entre Tao et les choses dans la pensée chinoise. Les deux sont inextricablement liés, et le Saint ne peut approcher et présenter la parole qu'en traitant des choses. C'est vrai pour Ding et les marcheurs d'eau. Billeter force la traduction de Tao à l'Opération des choses pour éviter de traduire Tao elle — même. En fait, les deux sont presque synonymes. Le Tao est lié au fonctionnement des choses, et le fonctionnement des choses est lié au Tao. Ni l'un ni l'autre n'ont besoin d'être évités, mais Tao ne peut pas être remplacé par des choses. L'aversion de Billeter pour Tao provient de son aversion pour la politique impériale.²³ Cependant, il n'a pas remarqué que ce qu'il décrit comme le développement impérial après Zhuangzi est la représentation d'un nain portant un masque de héros, tandis que le vrai héros est enterré sous le rocher de la pensée confucéenne. Les vrais héros sont les grands idéaux de l'élitisme ou de l'élitisme chantés par les xijia, Guo Dian bambou Jian (郭店简) Tang do (《唐虞之道》), Tsinghua bambou Jian (清华简) Zhu Gao (《子羔》), liturgie, Zhu et même les

²⁰ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.107.

²¹ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.85.

²² Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.28, note de bas de page.

²³ Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.28.

classiques néo — confucianistes de la dynastie Han.²⁴ Après Qin Han, cet idéal a été remplacé par l'absolutisme lorsque l'institution familiale a été coordonnée avec le système politique impérial. Aujourd'hui, la négation du despotisme (专制主义) en Chine ne revient pas nécessairement à la liberté individuelle, comme certains le pensent, mais peut-être à l'élitisme (精英主义). De plus, Billeter parle à différents endroits du « fonctionnement des choses » ("事物的运作") et du « mécanisme de transformation du sujet » ("主体的转换机制"). Les deux sont-ils la même chose? Probablement pas. Comment unifier les deux? L'auteur ne semble pas prendre la question au sérieux. Le fonctionnement des choses et la transformation du sujet sont-ils la même chose ou deux choses différentes? Si ce sont deux choses différentes, quelle est la relation entre les deux? En fait, c'est encore une question à discuter. En termes simples, y a-t-il d'autres objets sous le discours du sujet, comme des choses? Le problème ne semble pas avoir été traité correctement. Et si, dans l'« appareil céleste » ("天的机制"), les obstacles aux choses disparaissent, ou si les choses disparaissent, mais dans la vie quotidienne, les choses ne disparaissent pas, et même dans l'« appareil céleste » ("天的机制"), les choses qui disparaissent sont des choses que le corps traite, de la même manière que l'homme marche sur l'eau inséparablement de l'eau, mais que les arbres du rivage ne disparaissent pas? La théorie du sujet oligarchique est impuissante face aux choses.

Enfin, la question de l'expérience comme méthode. La question de savoir si l'expérience décrite par Billeter est suffisante pour valider la description de Zhuangzi est cruciale. Nous pouvons appeler les expériences décrites par Billeter des expériences ordinaires telles que le cyclisme, la danse, l'utilisation de la vaisselle, l'utilisation de la

²⁴ À propos des élites et de l'élitisme. Le mot « élite » est un mot chinois courant. Par exemple, dans la « Préface au Grand Apprentissage » (《朱子语录》) du volume 14 de *Zhu Zi Yu Lu* (《大学序》), il est dit: « Il n'y a qu'un yin et un yang et cinq éléments, qui roulent dans le ciel et la terre. L'essence, ce sont les gens, et la lie, ce sont les choses. L'essence, ce sont les sages et les vertueux, et la lie, ce sont les fous et les indignes ». L'élitisme chinois n'est pas tout à fait conforme au terme d'élitisme, mais il est légèrement plus proche de la méritocratie, et ressemble davantage à une combinaison des deux. L'élitisme chinois peut être considéré comme une théorie de la seconde naissance, qui est une sorte de culture: les gagnants du mécanisme d'élimination sont considérés comme des élites et devraient devenir les dirigeants de la société. L'élitisme peut être considéré comme un terme similaire à celui de « sages » ("圣贤主义") ou de « méritocratie » ("贤能主义"), mais l'élitisme est plus adapté au contexte moderne et offre un plus large espace d'interprétation. Nous pensons que la forme théorique de base des différentes écoles de pensée est l'élitisme, et Zhuangzi ne fait pas exception à cette règle. En d'autres termes, l'élitisme est une théorie de niveau intermédiaire, qui se réfère principalement aux élites culturelles, qui ne sont pas nées comme cela, qui ne sont pas basées sur le statut, mais qui créent des modèles (des personnes qui marchent sur l'eau). Il s'agit de la conception la plus importante du mécanisme social dans la pensée pré-Qin. D'une manière générale, le principe de l'élitisme n'a jamais été le courant dominant en Occident, mais il l'a toujours été en Chine, bien qu'il ait été violé par le monarchisme et le familialisme. En outre, l'élitisme chinois comprend la conception d'un mécanisme de mobilité sociale, et il s'agit d'une mobilité sociale du bas vers le haut. Ce point n'a pas pu être surmonté dans l'imagination similaire de Platon, qui l'a donc finalement attribué aux *Lois* (《法律篇》), alors que la Chine a développé le premier système bureaucratique. Par ailleurs, Kai Marchal a évoqué la possibilité de l'élitisme chez *Zhuangzi* et Nietzsche, mais n'a pas poussé l'analyse plus loin. Ce point de vue est différent de celui des subjectivistes. *Si Zhuangzi parle français*, p.230. En ce qui concerne la méritocratie, Daniel Bell (贝淡宁) en a discuté, notamment dans « Politique de Méritocratie » (《贤能政治》), Presse CITIC, 2016.

langue, etc. cependant, dans Zhuangzi, les expériences peuvent être classées en trois types qui ne sont pas des expériences ordinaires, mais doivent être appelées super expériences: Super expérience a, Natation (promeneur d'eau) (蹈水者), abattage de bovins (Baoding) (庖丁), Transcendant B, silencieux (Nanguo, moustache) (南郭子綦、壺子), Super expérience C'est pas chaud dans le feu, pas humide dans l'eau (homme de Dieu) (神人). Certaines de ces trois super-expériences ressemblent à des expériences ordinaires, mais elles ne sont pas des expériences ordinaires, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas des expériences ordinaires de l'homme ordinaire, mais des sentiments spéciaux de l'homme spécial qui transcendent la négation et l'élimination de l'expérience quotidienne, ce qui peut choquer et rendre incompréhensible l'homme ordinaire.²⁵ Alors, les expériences des champions de gymnastique, des champions de natation et des danseurs exceptionnels sont — elles proches des super expériences mentionnées par Zhuangzi? Probablement pas. « Tout ce qui m'importe, c'est le Tao. » (《养生主》) (Zhuangzi, le secret de prendre soin de la vie) La clé de l'hyper-expérience réside dans la relation spéciale entre l'acteur et l'objet. Billeter admet également que les gens n'ont pas l'expérience d'une deuxième super expérience.²⁶ Mais il a cité une partie de l'expérience pharmaceutique de Michaud (米绍) pour le vérifier. Je pense que de nombreux universitaires protesteraient contre cela. Comment l'expérience transcendantale de Zhuangzi se compare-t-elle à l'expérience de la drogue? Car, que l'expérience de l'abus de drogues coïncide ou non avec ce que décrit le Zhuangzi, elle est stimulée par des facteurs externes et disparaît avec eux, tandis que l'expérience du Zhuangzi est causée par les « vertus » ("德") de la personne spéciale et ne disparaît pas par des facteurs externes. De plus, le toxicomane n'a pas de comportement, seulement une expérience, et l'expérience du personnage Zhuang est celle de l'acteur, ce qui est directement lié à un certain effet global au-delà de l'individu. Bien sûr, l'homme moderne est souvent incapable d'approcher le transcendant décrit par Zhuangzi. L'utilisation de descriptions psychologiques spéciales modernes peut en effet rapprocher les gens ordinaires des descriptions des anciens. La clé ici est que Zhuangzi ne parle pas de connaissance pour les gens ordinaires, mais pour les gens spéciaux. Donc, si les gens ordinaires ne peuvent pas le comprendre ou l'accepter, ce n'est pas non plus une perte pour Zhuangzi.

Sous la scène de l'hyper-expérience, les choses qui obstruent ou sont liées à l'action humaine perdent en fait leur barrière ou leur pertinence et deviennent les choses elles-mêmes, et à ce moment-là, la personne correspondante (le saint) existe également en même temps que les choses. L'explication rationnelle de cette situation contradictoire est que le Saint a utilisé une capacité extraordinaire pour éliminer les barrières ou les liens entre les gens et les choses. Le Saint n'est pas du tout une personne (l'homme ordinaire), mais un mécanisme transparent et inexistant, c'est-à-dire un mécanisme par lequel tout fonctionne naturellement tel quel comme le « vol sans ailes » ("以无翼飞") de Zhuangzi (« l'homme

²⁵ Yang Rubin a déjà remarqué ce point, *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.63.

²⁶ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.74.

des hommes »). Cependant, ce mécanisme n'est pas inhérent à toutes choses-sinon le Saint n'est pas nécessaire, mais il est réalisé par le Saint. Car sans l'assurance d'un saint, rien ne peut fonctionner comme il était. Parce que toutes choses ne peuvent pas atteindre l'intégrité ou l'unité de leur propre fonctionnement naturel, le Saint doit se manifester comme une garantie de l'intégrité et de l'unité de toutes choses pour atteindre l'intégrité et l'unité de toutes choses. Bien sûr, en général, l'intégrité ou l'unité de toutes choses est maintenue par le « Tao », mais ce jugement n'a pas de sens dans le système du fils Zhuang, du moins pas au premier niveau. Car cette compréhension ou ce jugement est avant tout une expression verbale et ne peut être une vérité vérifiable. Même si c'est une vérité, c'est une vérité inaccessible, tout comme dire ce qui serait arrivé à Dieu ou à l'univers sans l'homme est une question insensée. Approcher et entrer dans cette réalisation subtile et réelle est donc le début de tout, sinon ce ne sont que des mots vides de sens. Ainsi, le saint, la relation de tout au verbe, ne se déduit pas du Saint par la relation du verbe aux choses (comme à Lao-tseu) (见道), mais s'appuie sur le saint pour réaliser la relation du verbe aux choses, ou en d'autres termes, c'est la corrélation particulière entre le saint et les choses qui souligne le sens du verbe. Le protagoniste ici est le saint, le personnage de soutien est la chose, tandis que le Tao signifie invisible, attendant le moment où cela se produira. Seuls les saints peuvent régler les choses, et ce n'est qu'après les avoir réglées qu'ils peuvent « rencontrer la parole » ("见道"). C'est de « errer au début des choses » ("游心于物之初"). Bien sûr, cette rhétorique est formelle, car nous sommes tous des gens ordinaires qui utilisent le langage de tous les jours. De toute évidence, pour Zhuangzi, le statut du Saint dépasse la compréhension de Lao-Tseu et devient une articulation centrale. Un tel Saint, qui est au point crucial de l'association et de la compréhension du Tao et des choses, n'est évidemment pas quelque chose qu'une personne ordinaire peut occuper dans l'expérience, mais doit être quelqu'un de spécial avec des majuscules. Ce contexte théorique, qui a apparemment depuis longtemps nié la signification de « tout le monde a le droit de le faire » ("每个人都有权都可能如此") derrière la théorie du sujet, a un caractère élitiste évident. Les racines culturelles de la sorcière derrière Zhuangzi, mentionnées par Young, peuvent en effet fournir un contexte pour comprendre les caractéristiques de la pensée de Zhuangzi.²⁷

Alors, qui dirait qu'une personne aussi spéciale est une personne ordinaire, une expérience quotidienne de la personne ordinaire? L'expérience ordinaire ne peut tout simplement pas satisfaire les besoins théoriques de Zhuangzi et n'est pas du tout dans les hypothèses de pensée de Zhuangzi. Cela implique, bien sûr, la dimension « mystique » ("神秘主义") de la pensée Zhuangzi. Les gens ordinaires ne peuvent-ils pas vraiment entrer ou partager la dimension transcendantale souhaitée par Zhuangzi? Les disciples de Zhuangzi ont contesté cela (Zhuangzi 's Mastering life) (达生), et plus tard Guo (郭象) a répondu à la théorie selon laquelle les oiseaux peuvent également courir librement.

²⁷ Yang Rubin, « Zhuangzi et la Culture Chamanique du Littoral Oriental », *Culture Chinoise*, n°24, printemps 2007. Il existe d'autres ouvrages.

Graham a simplement proposé une version ordinaire du principe Zhuang. Ainsi, Song Hao (宋灏) a également remis en question le fondement de la distinction entre l'homme parfait et l'homme ordinaire,²⁸ Reich III a également parlé de la différence entre les deux voies.²⁹ C'est peut-être le point clé des débats anciens et modernes.³⁰ Cet article ne traite pas de la question, donc je ne vais pas en parler trop. Nous tenons à souligner que cette dimension transcendante est celle que Zhuangzi possède lui-même et qu'elle ne peut être couverte par l'expérience des gens ordinaires. Ainsi, bien qu'il puisse être expliqué par l'expérience des gens ordinaires, il n'est pas suffisant de saisir pleinement les pensées de Zhuangzi. C'est comme si le vin et l'eau se mélangeaient. Même si elle peut être ivre, elle ne peut pas enivrer. La raison en est que bile était presque insensible à la vision vertueuse de Zhuangzi. Il pense que « la nature (Xing) » n'est qu'un potentiel.³¹ Il n'a pas remarqué que le "de" que Zhuangzi n'a pas expliqué est la mesure de l'homme. D'un côté se trouvent les saints ou les élites, de l'autre les masses. C'est pourquoi il utilise l'expérience quotidienne comme méthode de compréhension. Si Zhuangzi ne décrit qu'un très petit nombre d'élites au sein de l'humanité, le modèle de Billeter est totalement invalide, car son modèle est basé sur la prémisse que tout le monde serait comme ça. Il ne prête aucune attention au mot « saint » (圣人) dans la pensée chinoise. Car cette chose n'existe pas dans le contexte de la pensée occidentale (du moins dans la tradition philosophique).³²

En résumé, le modèle subjectiviste de Bühler est une explication concise, et on peut certainement dire nue, parce que, pour répondre aux besoins du monde français moderne, il a éliminé de nombreux éléments nécessaires de la pensée Zhuang, même ceux qui avaient une base textuelle importante. Par exemple, il est clair que la différence céleste a un sens en dehors de la théorie du sujet de Zhuangzi, mais dans le système de Bühler, les deux deviennent les deux « engrenages » ("档位") (comme le moteur) du mécanisme de conversion du sujet. Tout cela, Billeter a certainement le droit de le traiter de cette manière, car il « enseigne à Zhuangzi à parler français » ("教庄子说法语") et il est justifié de supprimer ce qui ne peut pas être traduit et fait dans un contexte français. Cependant, pour les lecteurs chinois, un tel traitement est compréhensible, mais pas convaincant, car il dépasse clairement les limites du contexte chinois et constitue un comportement déviant de la part du chercheur. Le monde de Zhuangzi en chinois est une chose énorme et irréductible dont l'apparence et la forme doivent être respectées.

4. questionner la légitimité du modèle de subjectivité

L'objectif principal de cet article est de prouver que la lecture de Zhuangzi par Billeter sous la forme de subjectivité est invalide et une déformation moderne de la pensée de Zhuangzi et de la pensée de Qin. Le modèle de Billeter, bien que simple, ne correspond

²⁸ Song Hao a dit, *Si Zhuangzi parle français*, pp.265-266.

²⁹ Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.184, p.186.

³⁰ Liu Xiaofeng, « Danton et les prostituées », *Flash Lourd*, Maison d'Édition Huaxia, 2007.

³¹ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.21.

³² En fait, la communauté intellectuelle chinoise depuis la fin de la dynastie Qing n'a jamais accordé beaucoup d'attention à la question des sages. Cette question a disparu des ouvrages les plus influents.

pas à l'essence de la pensée chinoise; Son interprétation peut être « politiquement correcte » et « bonne », mais ce n'est pas le cas. La lecture subjectivée de Zhuangzi ne peut pas être traduite en un chemin de construction de l'ordre public, car en fait, la prémisse logique du récit de subjectivation occidentale est absente en Chine, à savoir la prémisse que l'homme est fondamentalement un individu homogène (quelle que soit la lecture de cette nature). La culture chinoise n'offre pas de composants de pensée similaires, et les chinois n'ont pas et ne veulent pas de telles prémisses dans leur monde vivant. Ce fait fondamental est tout simplement passé inaperçu, et encore moins directement confronté. Le modèle de subjectivité ci-dessus ne montre probablement que la tentation d'essayer de se comprendre mutuellement, ce qui devrait être évité. Au lieu de cela, s'en tenir à l'explication des caractéristiques de la pensée de Zhuangzi et de xiangqin peut être politiquement incorrect et « mauvais », mais c'est vrai. C'est une vraie compréhension, du moins pour les chinois. La vérité est au-dessus de tout. Ce terme thématique masque en fait certaines prémisses fondamentales et doit donc être corrigé. Ci-dessous, nous détaillerons nos objections au modèle de subjectivité.

Tout d'abord, le caractère de Zhuangzi n'est pas universel.

Pour Billeter et la plupart des théoriciens politiques occidentaux modernes, « des citoyens libres et égaux » ("自由平等的公民") est une prémisse fondamentale.³³ C'est presque une hypothèse de la théorie politique occidentale moderne. Sujet, ego, individu, ces termes se soutiennent mutuellement et se réfèrent à la personne abstraite et homogène. Cependant, dans le contexte de la pensée de Zhuangzi et de schenqin, cela n'existe tout simplement pas. Zhuangzi et presque tous les penseurs Qing, discutaient d'un petit groupe particulier, d'élites ou de sages, plutôt que d'une reconnaissance universelle de l'homme. La subjectivité est clairement une compréhension ou une interprétation universelle de tous.

En bref, l'homme décrit par Zhuangzi est un type très familier dans le contexte de la pensée Qin: le Saint. Quelle que soit l'interprétation de la connotation d'un saint, cela signifie toujours la reconnaissance d'un petit nombre de personnes ayant des qualités ou des capacités intérieures particulières, souvent représentées par la vertu. Le « vénérable » (《德充符》) dans Zhuangzi a une description très riche et détaillée de cela, et il est surprenant que biler ne le sache pas.

Dans la vision de Zhuangzi et d'autres philosophes, les individus homogènes n'existent pas. Bien sûr, certaines discussions semblent impliquer une compréhension de la nature humaine universelle (人性论), comme la théorie de l'humanité de Meng et de pinnac. Cependant, ce sont des discussions préparatoires pour devenir bon ou sage et ne représentent pas la compréhension universelle de la nature humaine par les savants concernés. En fait, le Meng et le pinceau soulignent tous deux la position clé du Saint, préconisant la Cultivation de la minceur. A la sainte correspond une foule vague. Tous les

³³ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.7. Un exemple similaire est le libéralisme politique de John Rawls, qui est tout à fait évident.

personnages et les histoires cités par Billeter tournent en fait autour de la catégorie des saints. Kukdin, les gens qui marchent sur l'eau, assis dans l'oubli gangyuan, vieux Dan, ce sont tous des sages ou des élites, du moins des aspirants au Tao-des gens qui ont acquis le Tao, c'est-à-dire un type particulier de personne, selon les propres mots de Zhuangzi, qui n'est pas un corps universel qui peut être arbitrairement désigné, et qui ne peut naturellement pas être appelé sujet. Appeler le personnage décrit par Zhuangzi sujet est absolument un malentendu ou une erreur. Dans la compréhension de la culture chinoise, le saint n'est certainement pas complètement séparé des masses. Au contraire, les saints sont nés de la foule primitive. Cependant, pour les saints, ce qu'ils veulent est le même qu'ils peuvent faire, leur comportement est conforme à la vérité fondamentale (« la parole »), ce que les foules ne peuvent pas faire. Les masses ne sont pas théoriquement incapables de le faire, mais en réalité elles ne le peuvent pas. Si la poursuite du Tao est une race, alors les sages ne sont que quelques-uns qui gagnent dans la race, et les masses sont la majorité de ceux qui perdent dans la race. La raison pour laquelle Billeter et d'autres chercheurs peuvent convaincre les lecteurs est que la culture chinoise ne fait pas de distinction claire entre les saints et les masses. Par conséquent, expliquer la vérité à la foule par les actes d'un saint n'est pas nécessairement offensant. Cependant, la différence fondamentale à souligner ici est que ces histoires ne sont que celles de quelques personnes qui ont réussi et que la plupart ne peuvent pas en profiter, bien qu'elles aient également une chance, ou du moins qu'elles le fassent. Peu importe si cette prémisse est bonne ou mauvaise. Ce qui est important, c'est la prémisse de base de Zhuangzi et d'autres philosophes, et de la culture chinoise.³⁴

Lorsque nous revenons à la question du sujet (主体), nous découvrons que lorsque nous utilisons le mot sujet pour remettre en question les caractéristiques de la pensée Zhuang, le vrai sens derrière cela est qui peut être appelé « sujet » et qui est relégué en dehors du « sujet ». Donc, le problème devient en fait que le sujet ne peut être que « daren » ("大人"), donc il y a toutes sortes de « gros sujets » ("大人主体"), Et ces masses sans nom ne peuvent être considérées comme des sujets, mais seulement comme des objets ou des objets de disposition du sujet. À ce moment-là, la controverse politique impliquée dans les discussions sur le sujet est apparue: seuls les grands hommes sont pleinement dynamiques et autonomes, tandis que les masses passives et inclinées n'ont pas de vitalité politique et d'autonomie. Est-ce que ce que Zhuangzi a dit visait des personnages spéciaux? De la réponse de Reich III, nous pouvons clairement voir la différence entre les deux, Cependant, la distinction entre la parole de l'artisanat et la parole des immortels s'estompe progressivement en raison de l'absence d'une perspective « aérologique » ("气论").³⁵ Ce n'est que la déclaration la plus directe. Il s'avère que l'aérogaphie est une discipline

³⁴ Par exemple, Mou Zongsan, après sa discussion philosophique, a également raconté une histoire similaire à la prédication du Sixième Patriarche (Discussion globale sur « le corps de l'esprit et le corps de la nature »). Dans cette histoire, Xiong Shili et lui ont accompli une sorte de confirmation et d'héritage du Tao. Cette méthode n'est évidemment pas universelle.

³⁵ Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.184.

particulière, distincte du grand public (c'est-à-dire des artisans). Cette compréhension est totalement incompréhensible dans un contexte chinois, dans un contexte français (ou occidental), comment le sujet peut-il être divisé en « grands » ("大人") et « petits » ("小人")? Il en va de même pour Nietzsche en Occident, mais qui appellera le puissant de Nietzsche sujet?³⁶ S'il y en a, c'est aussi complètement différent de la subjectivité depuis Kant.

Bien sûr, la théorie des sages de Zhuangzi est nettement plus diversifiée que les théories générales, en particulier confucéennes (儒家), et elle cible également les gens inférieurs ou les étrangers, mais cela prouve-t-il son universalité?³⁷ Non. Dans le Zhuangzi, il y a encore une distinction stricte entre les initiés et les masses, qui apparaît le plus clairement dans le vénérable, car les initiés et les masses forment des relations d'idole et d'obéissance. L'image de l'illuminé en tant que leader et la passivité et la confusion des masses sont très évidentes. Bien sûr, grâce à la présence du Saint, la foule a trouvé son indice intérieur. Sans parler de l'histoire des bergers mentionnés ci-dessus, car les bergers interprètent la métaphore la plus courante de la gouvernance ancienne en Chine: le pâturage des gens,³⁸ C'est-à-dire que les « sages empereurs » nourrissent les gens comme des vaches et des bergers. Plus euphémiquement, on l'appelle « guérir (guérir) Le peuple » ("治民"), et ce « guérir » ("治") est le « guérir » dans « guérir le Hong » ("治水") et « guérir le jade » ("治玉"), et le peuple est l'objet de la guérison.³⁹ Parfois aussi appelé « donner un cadre (fanmin 坊民) ». ⁴⁰ C'est loin du récit d'une « communauté d'individus libres et égaux ».

La lecture du sujet par Billeter n'est donc pas claire: le sujet est-il un jugement universel sur tout le monde ou s'applique-t-il seulement à quelques élites? Les savants français ont clairement par défaut le premier. Aujourd'hui, nous devons être clairs sur le fait que c'est là que réside le nœud implicite de la lutte pour l'interprétation de Zhuangzi.

Deuxièmement, certaines descriptions de ce sujet ne correspondent pas à la pensée de Zhuangzi.

Lié à la subjectivité, la compréhension du Zhuangzi par les savants français se termine toujours par la notion de liberté. Zhuangzi a-t-il discuté ou touché la question de la liberté?

³⁶ Kai Marchal a évoqué la possibilité d'un élitisme entre Zhuangzi et Nietzsche, mais n'a pas poussé l'analyse plus loin. « Si Zhuangzi parle français », p.230. Liu Canglong a parlé de l'importance de l'interprétation de Zhuangzi par Nietzsche, « Zhuangzi dans le tourbillon interculturel », pp.428-429. Certains chercheurs comme Hal ont développé le concept de sujet de Nietzsche (« Si Zhuangzi parle français », p.210), mais on ne sait pas comment le distinguer de la tradition kantienne. Nous pensons que le concept de sujet dans la sémantique de Nietzsche est probablement le plus proche du concept de sujet de Zhuangzi — si nous utilisons le terme de sujet pour interpréter Zhuangzi.

³⁷ Fabian Heubel, ed. *Si Zhuangzi parle français*, p.183.

³⁸ Comme « Guan Zi: Quan Xiu » et « Guan Zi: Xiao Wen ».

³⁹ Billeter a déjà vu ce point: « "Gouvernance" porte une forte couleur autoritaire ». « Neuf notes sur Zhuangzi », *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.7.

⁴⁰ « Fang Ji » du *Livre des Rites*.

Pillett précise que les pensées de Zhuangzi ont un caractère de liberté.⁴¹ Le problème est que, bien que la définition exacte de la liberté n'ait jamais été établie, nous ne pouvons pas éviter les éléments de volonté, de choix et d'individu (SOI), quelle que soit la façon dont nous interprétons la liberté. Mais Zhuangzi parle de la fluidité du tout, sans l'individu (l'ego); Parler de la nature du destin, sans choix; Parler de la même ignorance et du même désir que le grand dénominateur commun, il n'y a pas de question de volonté. Sans ces éléments de base, comment Zhuangzi peut-il parler de liberté? C'est l'abus le plus rampant de la pensée de Zhuangzi, comme cela a été le cas depuis la fin de la dynastie Qing, comme Yan Xu (严复), Zhang Tai-Ti (章太炎), Liang Jong-Chao (梁启超), Feng youlan (冯友兰), Xu Xiang (徐复观), etc. quelle est la relation de Zhuangzi avec la liberté? On peut dire qu'il n'y a aucune relation du tout, c'est un abus de langage total. Dire que Zhuangzi parle de liberté n'est qu'une confusion de sens. Ils semblent similaires, mais ce sont deux choses différentes. Ce qui contredit le plus le libre jugement de Zhuangzi, c'est que Zhuangzi a explicitement proposé l'idée de reconnaître le destin (Ming). Billeter interprète ce destin comme « inévitable » ("必然").⁴² En fait, plus d'exemples montrent que ce destin est un destin fortuit inconnaissable. Zhuangzi est le représentant le plus typique d'un penseur qui se soumet complètement au destin. Ceci est totalement incompatible avec les descriptions subjectives qui promeuvent la « capacité de choisir et de créer » ("抉择创造的能力").⁴³

Troisièmement, le sujet est sur le plan existentiel et le Saint est dans un état génératif.

Il y a un décalage entre le saint de Zhuangzi et la lecture de la subjectivité, car le sujet est un concept au niveau de l'être ou de la réalité, et le Saint implique qu'il doit y avoir un processus de génération et d'achèvement — un processus auquel Billeter fait référence par « transformation mécanique » ("机制转换").⁴⁴ Dans le contexte chinois, il n'y a pas de saints prêts à l'emploi, alors que dans le contexte occidental, le sujet est toujours prêt à l'emploi. Le sujet appartient toujours à la catégorie du « oui » ("是"), tandis que le Saint appartient à la catégorie du « devrait » ("应该") et de la « volonté » ("将要"). Ce problème peut être vu dans les différences dans la compréhension des mécanismes de conversion entre les chercheurs de Bühler et de Qizhi à Taïwan. Billeter nie fermement que le mécanisme de conversion soit lié à la théorie de la minceur et suggère que Zhuangzi se concentre sur les illusions, les erreurs et les frustrations.⁴⁵ Je pense que la défense de Billeter est juste. La théorie du sujet n'a pas besoin d'une théorie de l'auto — Cultivation pour être soutenue, car ce que le sujet a est prêt à l'emploi, impossible et n'a pas besoin d'un moyen particulier pour l'obtenir. La perspicacité étonnante de Pillett ici, expose vraiment le masque de la compréhension générale de la théorie du Saint Zhuangzi. Le problème est que pour Zhuangzi, la dimension qui distingue la hauteur de l'homme —

⁴¹ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.57, p.96.

⁴² Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.22.

⁴³ Billeter, « Neuf notes sur Zhuangzi », *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.19.

⁴⁴ Billeter, *Quatre Lectures sur Zhuangzi*, p.33.

⁴⁵ Billeter, « Neuf notes sur Zhuangzi », *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, pp.30-32.

haut et bas⁴⁶ — il faut admettre que c'est très clair dans « Easy away » de Zhuangzi. Les gens ne sont certainement pas homogènes, mais stratifiés, et le plus haut niveau est celui des saints. Dans le même temps, les saints ont besoin de certaines prémisses spéciales (« talents ») ("才") et, en fait, ils ne peuvent y parvenir que par des moyens spéciaux. Il a clairement indiqué dans le Zhuang son que le talent d'un saint est une prémisses particulière et qu'un certain processus de Cultivation ou d'apprentissage est le chemin nécessaire. Ce sont les contenus fondamentaux de la doctrine du Saint Xian Zhuangzi. Il est impossible que Bill ne comprenne pas ces mots, mais il ne veut pas les admettre. Tout cela est totalement inutile dans son système, et il ne reconnaîtra jamais que les gens sont inégaux dans leurs dimensions les plus fondamentales. La différence ici est que Zhuangzi parle de sages, une élite élue parmi la foule, tandis que Büller parle de toute personne ayant cette capacité et cette qualification. Ce dernier n'a pas besoin de la dimension de la Cultivation ou de l'apprentissage, mais Zhuangzi en a besoin.

En bref, le modèle d'interprétation de la subjectivité est en fait une alternative, le remplacement des fondements de la pensée chinoise par des ingrédients à connotation française moderne. C'était certainement pour transformer la pensée chinoise en pensée moderne, car les savants savaient exactement ce que disait la pensée chinoise ancienne, mais ils rejetaient ces récits, les privant directement de leur légitimité.⁴⁷ Ainsi, dans l'étude française de Zhuangzi, pour relever les défis du capitalisme contemporain, Zhuangzi est devenu une option pour devenir un « jeune chinois » ("中国小伙子") dans l'équipe de Fu. Cela pourrait être accepté par les lecteurs français, mais serait — il bénéfique pour les lecteurs chinois? Dans le même temps, la lecture de la subjectivité du Zhuangzi est une Zhuangzi « légère » ("轻巧"), « exaltante » ("昂扬"). Pourquoi est-ce arrivé? Parce qu'ils sont dans un monde expérientiel non chinois (la France et Taiwan n'ont pas d'empereur maintenant) et que Zhuangzi et les chinois après lui sont dans un monde fermé de pouvoir impérial/impérial, Zhuangzi était à l'origine un Zhuangzi « lourd » ("沉重"), voire désespéré.⁴⁸ Bien sûr, il est difficile de dire que Zhuangzi a une théorie particulière du sujet si nous disons que l'utilisation du sujet comme terme temporaire est une référence universelle à l'homme, plutôt que de suivre strictement les hypothèses dominantes de la philosophie occidentale pour désigner l'objet du récit de base.⁴⁹ Yang Rubin s'est rendu compte de ce phénomène de mélange, c'est-à-dire de la difficulté de séparer le sujet de la

⁴⁶ Il existe de nombreux exemples de l'utilisation de « haut (上) » et « bas (下) » dans la pensée pré-Qin, je n'entrerai donc pas dans les détails ici.

⁴⁷ Billeter, « Neuf notes sur Zhuangzi », *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.47.

⁴⁸ D'après mon expérience personnelle, sur le plateau Qinghai-Tibet, les intentions, les aspirations et les ambitions de chacun n'ont pas de sens. Cela n'a rien à voir avec le fait que les gens ou la culture de cette région soient modernes ou non. Il s'agit simplement d'un fait fondamental. Le cadre de base de la géographie ou de la culture est la prémisses pour comprendre et évaluer une idée. En Chine, cette prémisses est le système impérial, ou la royauté à l'époque de Zhuangzi. Il s'agit d'un cadre de base qui a commencé à l'époque de Dayu (fin du Néolithique). Zhuangzi selon l'interprétation subjectiviste n'a pas ce cadre, et ne peut donc pas vraiment expliquer Zhuangzi.

⁴⁹ Par exemple, l'explication de Yang Rubin sur le corps et le sujet, *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, pp.71-72.

théorie chinoise des fonctions corporelles.⁵⁰ Si nous distinguons strictement les différentes étymologies, il semble que c'est comme ramasser la Lune dans l'eau, cela n'a pas de sens. Cependant, au moins, nous devrions prêter attention à l'écart entre le concept de sujet dans la pensée Zhuang et la compréhension générale. Pour les érudits chinois en particulier, ce n'est pas seulement une déformation, c'est aussi une confusion. Cela implique de comprendre une prémisse cachée de l'être humain. Ce qui est pris pour acquis dans le contexte occidental est en fait absent ou vague dans des termes similaires de l'antiquité chinoise. C'est peut-être une énorme erreur que d'utiliser une forte conscience contemporaine pour le déchiffrer, mais de prétendre que c'est la vérité de Zhuangzi lui-même.

Il n'y avait pas de subjectivisme dans l'antiquité chinoise, et il est faux de l'expliquer sous la forme de subjectivisme. Cependant, il peut certainement expliquer ou guider les classiques antiques sous forme de subjectivité. Cependant, cette interprétation ou orientation n'est pas une continuation, mais une distorsion ou un renversement, ce qui entraîne nécessairement un coût. Le prix est qu'il ne peut pas expliquer l'expérience ou l'expérience de base de la vie des chinois. Il est donc invalide. Je pense que, que ce soit Billett, Yang Rubin ou lai Shiji, ils savent bien que la pensée chinoise n'a pas de tradition de subjectivité. Cependant, face à la situation moderne, ils « veulent » ("希望") que la Chine ait son propre récit théorique du sujet. La lecture de la subsubjectivité Zhuang n'est donc pas seulement une traçabilité théorique, mais aussi une anticipation réaliste. Je peux l'accepter et j'apprécie aussi le récit de la subjectivité depuis les temps modernes. La question est, est-ce que dire que Zhuangzi a une subjectivité, est utile à la Chine d'aujourd'hui, à la pensée chinoise et au peuple chinois? Et, cet effort peut-il vraiment connecter Zhuangzi ou guider Zhuangzi dans les temps modernes? Je suis sceptique à ce sujet. Je dirais que si nous ne faisons pas de Zhuangzi une image subjective, y a-t-il une autre possibilité de l'introduire dans le monde moderne?

5. Réfutation du modèle subjectiviste: Zhuangzi est élitiste

Quand il s'agit de comprendre Zhuangzi, il y a souvent une question: Quelle est la différence entre Zhuangzi et les autres penseurs de l'époque? C'est le problème des particularités et des points communs de Zhuangzi. Schwartz (史华慈), par exemple, pense que Zhuangzi peut être le seul penseur qui ne reconnaît pas la rationalité de l'ordre social.⁵¹ Dans les discussions interculturelles sur Zhuangzi, de nombreux universitaires ont également abordé cette question.⁵² Nous pensons que la subjectivité est un malentendu caché mais énorme, car elle ne voit pas de points communs entre Zhuangzi et les autres philosophes. Nous pourrions avoir besoin de regarder la particularité de Zhuangzi du

⁵⁰ Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.62.

⁵¹ Schwartz, *Le Monde Intellectuel de la Chine Ancienne*, Maison d'Édition de peuple de Jiangsu, 2004.

⁵² Par exemple, Billeter, « Neuf Notes sur Zhuangzi », *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.19, p.33.

Liu Canglong, *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.462.

point de vue holistique de divers philosophes — chercheurs. Son point commun réside dans l'élitisme, commun à tous les philosophes, tandis que sa particularité réside dans la compréhension de ce qu'est vraiment l'élite.

À notre avis, Zhuangzi ne parle pas du modèle du sujet, mais de la question centrale de la relation du Saint avec les choses.⁵³ La façon dont le Saint gère les choses va au-delà de la forme de l'expérience quotidienne. Cela ne nécessite pas de conserver une couche de Cognition externe consciente à la fin (comme la quatrième couche ajoutée par Billeter), mais de former une relation spéciale avec les choses (comme expliqué ci-dessus).⁵⁴ C'est ainsi que les « opérations des choses » et la « subjectivité » de biler, qui sont le cadre théorique fondamental de Zhuangzi, peuvent enfin fusionner. Nous pensons que le débat sur la question de savoir si Zhuangzi a une subjectivité et quel genre de subjectivité il a n'a pas de sens en soi, car les sages de Zhuangzi ne peuvent tout simplement pas être jugés sur la subjectivité. En d'autres termes, la subjectivité n'a rien à voir avec Zhuangzi. Tout comme demander si un oiseau mange des insectes ou de l'herbe est une question raisonnable, demander si un oiseau doit utiliser du diesel ou de l'essence comme carburant est une question déraisonnable. Discuter si Zhuangzi est subjectiviste, c'est comme demander si un oiseau doit utiliser du diesel ou de l'essence comme carburant. Le point ici est que les gens dont parle Zhuangzi sont des saints, c'est-à-dire que Zhuangzi est l'élite. C'est la vérité la plus fondamentale, mais c'est aussi la vérité la plus facile à ignorer pour les interprètes — trop étrange. Les saints sont les acteurs suprêmes et les élites au sens social du terme. Les élites sont celles qui fixent les normes et créent des modèles. Au temps de Zhuangzi, les saints étaient au pluriel, et les saints pouvaient être sans titre ou même des gens qui ressemblaient à des gens ordinaires. En même temps, les saints peuvent aussi être des êtres vivants. Dans les générations suivantes, seul un petit nombre ou même un homme (Confucius) est respecté par le confucianisme et peut être appelé Saint, et ces hommes sont morts. C'était différent de la compréhension de divers philosophes et Zhuangzi de l'époque, qui était l'élitisme primitif ouvert et sain.

Comme indiqué précédemment, Zhuangzi reste attaché à la « maison du peuple »

⁵³ L'explication de Yang Rubin tourne autour de la discussion sur le sage (qu'il appelle le cœur) et les objets, mais il ajoute le concept de Qi, essayant de surmonter l'incompatibilité entre les personnes et les objets. Ce modèle est plus conforme à l'intention originale de Zhuangzi que le modèle vide-sujet de Billeter. Elle préserve l'intégrité de la pensée de Zhuangzi, ce à quoi Billeter s'oppose fermement. L'accent mis par Yang Rubin sur les objets est une avancée clé du modèle d'interprétation de Zhuangzi, surmontant la tendance à minimiser les objets et à se concentrer sur le cœur depuis Zhi Dun (支遁), Cheng Xuanying (成玄英), Lin Xiyi (林希逸), Hanshan (憨山) et Mou Zongsan (牟宗三). Il ne s'agit pas seulement, comme il l'a dit lui-même, d'une préoccupation commune des penseurs de la période des Royaumes Combattants, mais aussi d'un complément idéologique nécessaire pour les gens d'aujourd'hui confrontés à la situation du monde moderne. Cela permet à Zhuangzi d'obtenir une nouvelle interprétation fondée sur une base de pensée historique plus raisonnable et une adaptabilité aux situations contemporaines.

⁵⁴ Cette approche doit être mise en relation avec la réflexion de Zhuangzi sur la théorie mohiste des choses, voir l'article de l'auteur « Cinq Exemples d'Interprétation de Zhuangzi par le mohism », *Actes du 9^e symposium académique international sur le nouveau zaïisme*, Université de la Culture Chinoise, Taibei, 2021.

("牧民"), caractéristique fondamentale de l'élitisme. Les fonctions politiques de l'élite peuvent être accomplies par les mentors du roi. Romain Graziani (葛浩南) ne l'a pas vu.⁵⁵ Les élites semblent être les guides du pouvoir. Le Seigneur Wen Hui (文惠君) dans le Zhuangzi est dans la cuisine, et le roi Liang Hui (梁惠王) dans le Meng est dans la salle, tous doivent suivre les enseignements des philosophes. Lier les monarques est la plus grande responsabilité et tâche des philosophes. Zhuangzi ne s'est pas séparé de cette ancienne tradition. Il vient de proposer une autre version. Un mentor est quelqu'un qui ne parle pas ou n'agit pas du tout, comme nous l'avons vu dans Zhuangzi de Chong Fu. L'expérience historique ultérieure de Han n'est pas suffisante pour expliquer la pensée Qin, car son contexte de base a changé, en particulier le cadre de la pensée. La dépravation et la stupidité de la pensée Han sont choquantes. Si nous comparons la pensée synqin, on peut dire que le facteur de réalité a complètement dépassé la logique de développement de la pensée elle-même. Sur la base des développements ultérieurs, nous ne pouvons pas comprendre la pensée de l'époque des philosophes, y compris celle de Zhuangzi. Nous sommes d'accord avec Billeter sur ce point. La différence entre nous est que Zhuangzi n'est pas un individu/sujet qui se révolte contre la tyrannie de l'ensemble, mais une élite inhabituelle. Pourquoi devrions — nous insister sur l'élitisme? C'est parce qu'il est directement lié aux prémisses de la façon dont l'ordre politique est conçu. L'association d'individus égaux en liberté est directement compatible avec le concept de sujet, et le leadership supérieur des non — supérieurs est compatible avec l'élitisme, ce qui ne conduit évidemment pas à un programme politique similaire aux concepts politiques occidentaux tels que la démocratie. L'élitisme est le lien central de la pensée chinoise, reliant la métaphysique à la théorie politique. Si vous ne comprenez pas cela, vous ne comprenez pas la pensée chinoise. Nous accordons donc une attention particulière à l'élitisme et à sa compréhension de la nature humaine et de la validité politique.

Sur la base de ces compréhensions, ce que nous doutons vraiment, c'est si l'utilisation d'individus construits à partir de subjectivation pour contrer la logique impériale massive et de longue date est une idée valable dans le contexte chinois? Lorsque Billeter utilise les ressources de Zhuangzi dans un contexte français pour construire un modèle de sujet confronté aux défis de la modernité, les Français ne doutent pas de sa rationalité et de ses possibilités pratiques; Cependant, lorsque les chinois réagissent à la situation difficile de la Chine avec la même idée, il est facile de trouver que c'est une mauvaise réponse.

Premièrement, l'individu n'est pas le contexte fondamental de cette culture. Vous ne pouvez pas vous appuyer sur ce qui n'existe pas pour vous opposer à quelque chose.

Deuxièmement, la logique impériale (ou bureaucratie) n'est qu'un dérivé tardif de la logique politique primitive du sujet culturel. Il ne peut pas être considéré comme un « modèle chinois » et ne peut certainement pas être simplement nié. La clé est de trouver

⁵⁵ Gong Zhuojun, « Artisanat et biopolitique de Pao Ding: Une critique de la fiction philosophique de Zhuangzi de Romain Graziani », *Si Zhuangzi parle français*, pp.181-214.

sa forme originale et plus rationnelle.

Bien sûr, ces points de vue vont remettre en question certaines perceptions de base. Par exemple, on dirait: la modernité chinoise est la logique de laisser se produire « l'individu » ("个体"), c'est -à-dire la destruction totale de l'empire. Ce qui serait et devrait être pourrait être une question de sorcellerie sans jugement. Une solution pourrait être, comme le souligne Billeter, que tout cela ne soit pas purement théorique, mais plutôt empirique. Sur la base de l'expérience actuelle de la Chine, au moins les difficultés mentionnées ci-dessus n'ont pas été identifiées et doivent être suspendues.

L'élitisme chinois n'est pas une question de faits, ni d'histoire, mais un contexte culturel fondamental qui a besoin de métaphysique et d'épistémologie pour être renforcé et construit. C'est une question originale (原问题). Parce que l'Occident n'a pas ou n'a pas de telles choses typiques, ni de termes ou de théories correspondants,⁵⁶ Les Chinois ne peuvent pas y faire face ou le décrire, ce qui est très triste. La configuration de l'élite est le point de base de cette culture, y compris: vertus nobles, fondements métaphysiques (cosmologie, nature humaine) (宇宙论、人性论), Le chemin de l'apprentissage ou de l'éducation; Placement institutionnel; Sens de la responsabilité et de la domination envers les autres, La question de savoir si le modèle élitiste peut encore être considéré comme un modèle politique offrant plus de possibilités et d'espace pour l'imagination du programme politique dans le monde contemporain n'est pas dans le cadre de cet article. Mais il est maintenant nécessaire d'avoir au moins une compréhension diversifiée de l'élite, à la fois en restant exclusif et en conservant les connotations de l'élite. Par exemple, un saint est un intellectuel, un politicien ou un entrepreneur qui a une dimension idéologique particulière. Meng (孟子), Napoléon (拿破仑), Daiichi (戴震), Van Gogh (梵高), Jordan (乔丹), Musk (马斯克) et Jack Ma (马云) sont tous des élites et peuvent tous être qualifiés de saints-des gens qui anticipent l'avenir et créent des modèles dans leurs domaines respectifs. Zhuangzi et d'autres philosophes réfléchissent à la façon de créer de telles personnes et à la façon dont ces personnes peuvent assumer plus de responsabilités sociales. En revanche, les saints, tels qu'ils sont compris par Zhuangzi, sont souvent asociaux, ont un niveau spirituel élevé et communiquent et résonnent avec une source profonde d'existence. C'est une caractéristique de l'élitisme Zhuangzi. Nous devons réfléchir davantage à cela.

6. Zhuangzi polémique sur la théorie politique six commentaires

La signification politique de la pensée chinoise ou Zhuangzi est un autre sujet de recherche interculturel controversé en plus de la subjectivité. Julian pense que la pensée fonctionnelle chinoise ne peut pas fournir d'objection. Billeter et les chercheurs taiwanais qishu sont fondamentalement en désaccord sur ce point. La conclusion est la même pour les deux, mais les prémisses sont différentes. Billeter considérait que Zhuangzi avait un sens critique de la politique, tandis que les confucianistes chinois après Guo Feng

⁵⁶ De nombreuses personnes ont discuté de l'élitisme en Occident, comme Mosca (莫斯卡), Pareto (帕累托), Michels (米歇尔斯), Mills (米尔斯), etc.

manquaient de sens critique de la politique. Au lieu de cela, Reich III, Fabien Hebel et d'autres soutiennent que la théorie du Qi peut soutenir la théorie politique critique de Zhuangzi. L'analyse du Qi de la signification politique de Zhuangzi semble peu convaincante. Par exemple, utiliser le mot Tong comme base du sens politique est une idée trop pieuse.⁵⁷ Ici, nous discutons principalement du point de vue de Billeter.

La lecture de la pensée politique de Zhuangzi par BILLIET est issue du contexte de la pensée politique occidentale moderne et est intrinsèquement intégrée à son modèle subjectiviste. Ce point de vue est exprimé très clairement dans son Zhuangzi nine Note (《庄子九札》): le sujet individuel, en tant que source de créativité, est le véritable acteur. La source de la légitimité politique est la volonté formée par la coopération de nombreux individus.⁵⁸ C'est certainement une expression Cognitive fondamentale depuis Rousseau (卢梭). Quant à la manière dont la volonté commune est née, il s'agit clairement d'une autre question plus complexe. Cependant, si nous revenons à la question de la nature humaine, les Chinois ont clairement une autre idée: les gens ordinaires ne peuvent pas accéder à la source de la créativité — et c'est, comme le dit Billeter, les personnes spéciales (les saints) qui peuvent atteindre cette source de créativité. Par conséquent, ce n'est que du point de vue de la population qu'il y a ce qu'on appelle le problème de l'obéissance; Du point de vue du Saint, c'est en soi la présentation du chemin. De nombreux philosophes chinois ont d'abord établi une distinction entre les gens (les sages et les gens ordinaires), puis ont discuté de la construction d'un ordre politique. Zhuangzi est aussi à peu près dans ce contexte. Cela évite la question de savoir comment une volonté commune est possible, mais pose plutôt comme question fondamentale comment construire légitimement et rationnellement l'ordre des différences entre les hommes. Bien sûr, cela aura toute une série de conséquences politiques en Chine, tout comme les individus/egos libres et égaux auront toute une série de conséquences politiques après que l'occident aura confirmé leur subjectivité.⁵⁹ Nous pouvons donc dire que la compréhension de bile est incompatible avec la pensée de Zhuangzi.

Ensuite, nous aborderons la question de la critique politique de Zhuangzi. La vision politique de Zhuangzi est clairement vague et ouverte. La compréhension traditionnelle des sages qui se tiennent à distance ne peut pas comprendre pleinement la vérité de la pensée politique de Zhuangzi. La pensée de Zhuangzi contient en effet une critique politique extrêmement incisive, contenue dans son cadre moral de base, que l'article de

⁵⁷ Zhong Zhenyu said, *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, pp.246-254.

⁵⁸ Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.29.

⁵⁹ En outre, lorsque Billeter cite l'époque de Périclès et les réflexions d'Hannah Arendt, il oublie que la liberté de la société grecque antique reposait sur un grand nombre d'esclaves, et que l'arme pour protéger leurs privilèges était la citoyenneté. En d'autres termes, une personne ne peut jouir de la liberté qu'avec une autorisation. Il n'y a pas de citoyenneté dans la culture chinoise, et ce qui lui correspond est un mécanisme de génération d'élite relativement ouvert et compétitif. Il est difficile de dire ce qui est juste et ce qui est faux. Au moins, le coût de la liberté dans la Grèce antique était supporté par d'autres membres informels de la société. Pour la décrire en termes chinois, il s'agit également d'une société différentielle « supérieure et inférieure ». « Neuf notes sur Zhuangzi », *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, pp.48-55.

Song Gang analyse en profondeur.⁶⁰Une chose est claire, cependant, c'est que la critique politique de Zhuangzi est claire et complexe, mais elle est incomplète, son but est anti-politique, du moins sa connotation politique est très faible. Alors, pourquoi est-ce arrivé? Au moins, il y a des obstacles au statut d'élite. C'est-à-dire que le cadre intellectuel de Zhuangzi est trop centré sur l'esprit des sages éclairés et qu'en même temps, il n'a pas trouvé de cadre institutionnel pour surmonter le conflit intellectuel de l'existence plurielle, de sorte qu'il ne peut pas résoudre ce qu'il décrit comme la solution fondamentale du monde divisé, de sorte que sa critique politique ne peut que s'arrêter à la condamnation et à la révélation et ne peut fournir un cadre institutionnel stable pour produire un nouvel ordre. En fait, il a simplement souligné un imaginaire politique en suspens et est parti. Cela laisse certainement un problème politique inachevé. Ainsi, bien que Zhuangzi soit anti-institutionnel, sa critique politique n'est toujours pas constructive, mais simplement une théorie politique métaphysique (peut-être similaire à Augustin). On peut dire que Zhuangzi est politiquement critique ou politiquement critique, mais il peut être sans fondement de dire que Zhuangzi a une orientation politique substantielle ou des idées politiques. En bref, la critique politique de Zhuangzi manque de la moitié inférieure et est dans un état inachevé.

La tradition intellectuelle chinoise vue d'un point de vue occidental est sans aucun doute très différente de la tradition intellectuelle occidentale qui a suivi Socrate (苏格拉底). Julien a toujours été surpris par l'indifférence des intellectuels chinois à l'égard de la tyrannie (comme le poète et artiste du IIIe siècle, Ji Kang (嵇康), qui a discuté⁶¹). Le problème clé ici est que la Chine a une tradition impériale impériale impériale impénétrable, alors que l'Occident n'a jamais eu un tel degré de tradition, et sa royauté est beaucoup plus faible que la Chine. La raison la plus profonde est que les intellectuels chinois ont toujours fait partie d'un groupe d'élite, avec un statut politique et social particulier, et que la tyrannie à laquelle ils sont confrontés, s'il se trouve, est un conflit entre les peuples de l'intérieur. Ji Kang (嵇康) en est un exemple évident. Ce n'est pas une tyrannie extérieure qui le détruit, mais une nouvelle bande au sein du même groupe. Ce à quoi il est confronté n'est rien de plus que ce à quoi son adversaire pourrait être confronté. C'est ce que Zhuangzi appelle le destin de « pas de fuite sous le ciel » ("无所逃于天地间"), « c'est le destin que le fils aime ses parents, et vous ne pouvez pas l'effacer de son cœur. C'est un devoir pour les sujets de servir les gouvernants, et sans eux, il n'y a pas de place où aller, pas de place entre le ciel et la terre où s'échapper. » ("子之事父, 臣之事君, 无所逃于天地之间。") (« zhuangzi ») sa tranquillité peut venir de là. Tout le monde est un participant qui connaît les règles du jeu et est prêt à accepter l'échec. Ce serait un malentendu de dire qu'une cosmologie tranquille en est responsable.

Pour comprendre les traditions intellectuelles et les intellectuels chinois, l'élitisme est

⁶⁰ Song Gang, « La Colère de Zhuangzi », *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, pp.279-306.

⁶¹ Julian: « Les lettrés chinois sont emprisonnés dans la tranquillité d'un processus éternel ». *Si Zhuangzi parle français*, pp.353-354.

de la plus haute importance, contrairement à la tradition occidentale. Depuis la fin du printemps et de l'automne, les intellectuels chinois font partie de l'élite, c'est pourquoi ils s'appellent eux-mêmes « fils » ("子"), titre de noblesse de la dynastie Zhou.⁶² Si vous ne comprenez pas cela, vous ne pouvez pas comprendre les caractéristiques de la pensée chinoise. Par conséquent, la théorie politique de la pensée chinoise ne peut pas être considérée en termes de protestation ou de confrontation personnelle, car ce n'est pas l'expérience fondamentale des chinois. Zhuangzi ne fournit pas un modèle de la confrontation de l'individu avec la tyrannie, comme l'explique bieler, mais une autre imagination élitiste. Dans la description de Zhuangzi De chong u (《德充符》), il y a un leader vide où les gens peuvent être eux-mêmes, et c'est une compréhension très profonde. Cette règle a été exprimée à d'autres moments comme "nettoyer tout ce qui est nuisible aux chevaux" ("Xu wu gui de Zhuangzi") (《庄子·徐无鬼》), lorsque l'empereur Huang a demandé à un berger comment gouverner. Qu'est-ce qui blesse un cheval? Il peut s'agir d'un loup ou d'une plante aquatique toxique, mais le plus souvent c'est le Wrangler lui-même. Ce « nettoyage de tout ce qui est nuisible » ("去害") est une autre expression de « ne pas blesser » ("不伤") et de « sentir la vie » ("性命之情"). Le Saint Berger est une prémisse fondamentale. Par conséquent, il n'y a pas de problème avec le sujet de la filiation Zhuang face au mécanisme de pouvoir global, mais plutôt avec la question de savoir comment la gouvernance élitiste est possible. La pensée de Zhuangzi reste la façon dont le Saint corrige le monde, et son impuissance réside dans son incapacité à gérer les différends dans le monde. Il n'a pas abandonné l'imagination d'un modèle de bonne gouvernance sous un leadership d'élite complet, mais il n'a pas pu trouver de voie pratique. La profonde fissure au milieu est précisément l'ingéniosité de la pensée politique de Zhuangzi.

Il n'est pas certain que les idées de Zhuangzi puissent se traduire par une solution politique moderne, ce qui nécessite une réponse contemporaine. C'est une autre question.

7. le dernier mot

A qui est ce fils Zhuang? C'est un problème. Les français peuvent certainement apprendre à Zhuangzi à parler français et essayer de répondre aux questions des français. Mais c'est l'affaire des français. Cet effort a également du sens pour les chinois. Cependant, cela ne concerne pas la question des chinois ou des chinois continentaux. Parce que les Chinois ont hérité de la langue et des idées de Zhuangzi et ont partagé la vie que Zhuangzi a vécue, la continuité de cette signification historique ne peut être ignorée. Si nous demandons comme ci-dessus, est-ce qu'un pays ou une culture a priorité à l'interprétation,⁶³ Une réponse immédiate, alors, est que c'est précisément en raison de l'intériorité et de la continuité de l'expérience que les personnes au sein d'un pays ou d'une culture ont effectivement la priorité de l'interprétation, du moins pour elles — mêmes. Bien sûr, avoir la priorité ne signifie pas avoir une meilleure interprétation — s'ils ne peuvent

⁶² L'auteur a consacré une discussion spéciale à cette question, voir « Sur Zi » ("释子"), *Actes du 10^e symposium académique international sur le nouveau zaisme*, Université normale du Nord-Ouest, 2023.

⁶³ Fabian Heubel, ed. *Si Zhuangzi parle français*, p.13.

pas faire face à leur expérience et adopter des formulations et des méthodes plus efficaces.

Le point final de cet article est que les traditions élitistes de la Chine sont un facteur important dans la suppression et l'élimination de l'individualisme que les gens souhaitent généralement avoir. Dans ce contexte, la liberté et l'individu sont souvent compris comme le laxisme, l'indulgence et l'irresponsabilité des gens ordinaires (comme l'a compris le Président Mao), en opposition à l'élitisme des élites ou des groupes d'élite. Cette compréhension manifestement déformée est précisément la conséquence inévitable de l'entrée de la pensée occidentale dans le monde culturel chinois, tout comme l'entrée de Zhuangzi en France est destinée à être subjective. Si nous restons attachés à la position élitiste primitive de Zhuangzi (y compris d'autres penseurs synqins), les Zhuangzi élitistes et les Zhuangzi subjectivés ne peuvent pas coexister, car ils ne peuvent pas partager les mêmes prémisses sur certaines des perceptions les plus fondamentales, sur l'homogénéité ou l'hétérogénéité de l'ego intra-humain, sur l'égalité naturelle ou la différence entre les personnes et sur la façon de traiter ou de s'appuyer sur un ordre rationnel des deux premiers. « la question philosophique la plus importante est aussi la première question politique, Quelle est la nature de l'homme, sous les différences historiques évidentes, et quelle est la meilleure forme d'organisation politique conforme à cette nature », a déclaré bielert. « Je pense que c'est la question que se posent les philosophes Qin, qui donnent des réponses nettement différentes de la tradition européenne.⁶⁴ Que devons-nous faire de la « diversité insoluble » qui émerge en ce moment?⁶⁵

C'est le moment où le vrai dilemme est révélé.⁶⁶

⁶⁴ Billeter, « Neuf Notes sur Zhuangzi », *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.22.

⁶⁵ Billeter, « Neuf Notes sur Zhuangzi », *Zhuangzi dans le tourbillon interculturel*, p.25.

⁶⁶ Cet article critique la recherche interculturelle française, bien sûr, non pas pour revenir à la logique du nationalisme et du patriotisme, il n'y a pas de doute là-dessus. Le problème est que la recherche interculturelle doit être remise en question, et la clé réside dans la question de savoir qui parle, quels mots sont prononcés et quelle expérience est expliquée. Nous ne pensons pas que la recherche interculturelle explique l'expérience de la Chine, bien sûr que non, elle déforme même le récit sur la Chine, parce que son essence est « d'enseigner à Zhuangzi à parler français », plutôt que d'amener les Chinois à utiliser leur propre langue pour parler de leur propre expérience. Bien sûr, il n'y a pas de ressentiment ici. Nous essayons de mettre en évidence une hypothèse explicative (l'élitisme), ce qui ne signifie pas que cette hypothèse est valable, mais simplement pour montrer la nécessité de cette tentative — personne n'a l'entière responsabilité, suffisamment d'expérience et de compétences en langue chinoise pour penser pour les Chinois. Quelle est l'expérience la plus importante à l'heure actuelle? C'est l'effondrement du rêve de 40 ans de réforme et d'ouverture. Un vieux problème est revenu, le système impérial et la culture impériale, le problème des mauvais empereurs, devraient être le premier objet de réflexion. En ce moment, toute réflexion doit être recommencée et toutes les propositions doivent être reconsidérées. En outre, je remercie sincèrement M. Lai Xisan et M. Fabian Heubel pour le don de livres.

Teaching Zhuangzi to speak French?

--A response to cross-cultural studies on Zhuangzi

LIU, Sihe

(Department of Ancient Books, College of Literature, Northeast Normal University,
Changchun, 130024, China)

Abstract: The Zhuangzi subject model discussed by scholars such as Billeter (毕来德), Yang Rubin (杨儒宾), Lai Xisan (赖锡三), and Fabian Heubel (何乏笔), and the cross-cultural research field they explored, have brought new horizons to Zhuangzi research. However, since cross-cultural research means different speakers and interpreters, different positions, methods, and especially the use of different languages, it is not necessarily possible to reach the most basic consensus. Based on the conclusions of the study of the pre-Qin philosophers (先秦诸子), this article attempts to use elitism to explain Zhuangzi, and thus negates the subject model of Billeter and others, and the political and academic history conclusions derived from it. We believe that Zhuangzi still represents the basic position of the ancient Chinese in the pre-Qin period, that is, only a few elites/sages are the focus of thought, and only elites/sages (精英/圣贤) are the center of political operation. The interpretation of Zhuangzi's freedom and individuality is a conclusion influenced by modern Western ideas. The cross-cultural research of Billeter and others is not "if Zhuangzi speaks French", but "teaching Zhuangzi to speak French", that is, using European concepts to transform Zhuangzi into a Frenchman. In fact, this transformation is illegitimate. There is still a fundamental confrontation between Zhuangzi's thought and European thought, that is, the question of what is the inner nature of man, and there is an irreconcilable conflict between China and the West. This is also the charm and difficulty of cross-cultural research.

Keywords: French Zhuangzi Studies, Cross-culture, Subjectivity, Elitism, Billeter

After J. F. Billeter, French Zhuangzi research has undergone an important change. Compared with previous research, there have been new breakthroughs in translation, interpretation, and methods. Billeter's Zhuangzi research triggered cross-cultural exchanges with Taiwanese academic circles, which was later cleverly named "If Zhuangzi Speaks French" ("若庄子学法语").¹ In contemporary times, any such cross-border communication (language, culture, country, religion, etc.) is not only common, but also

¹ J. F. Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, translated by Song Gang, Zhonghua Book Company, 2009. Fabian Heubel, ed., *If Zhuangzi Speaks French*, Center for East Asian Confucian Studies, Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, Taiwan University, 2017. Fabian Heubel, ed., *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, Center for East Asian Confucian Studies, Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, Taiwan University, 2017.

extremely "legitimate" ("正当") and even regarded as "should" ("应该"). However, when reading the texts of relevant discussions, the question that often comes to my mind is: Whose experience? Who is speaking? Whose language? Because in communication, there is always a speaker first, and the speaker always has his own experience and always uses his own language (at least the first language), so all cross-cultural dialogues are a mixture of several different people, different experiences, and different languages. Of course, communication is always under certain restrictions, such as around an ancient classic (*Zhuangzi*), so these differences can be limited within the constraints of the given text, but this is like putting a big coat on a few monkeys. Although it looks like a whole, the hands, feet and heads that pop up from time to time, or bulges, make people feel that it is not a complete thing. The above questions can be summarized as follows:

1 First, the French used the experience of modern life to interpret *Zhuangzi*;

2 The subsequent participants in the discussion were French (法国人), Taiwanese (台湾人) and mainland Chinese (大陆人);

3 The most central language or terminology in the discussion is Western philosophical terms or their Chinese translation counterparts.

What do these tell us? In cross-cultural research, what does one party mean to the other? If various voices in the same culture have caused endless disputes (as revealed in "Discussion on Making All Things Equal<Qi Wu Lun> (《齐物论》) of *Zhuangzi*"), the disputes between different cultures on similar issues may present more complex and erroneous forms. In the case of the above-mentioned French *Zhuangzi* study, is it "if *Zhuangzi* speaks French" ("若庄子学法语") or "teaching *Zhuangzi* to speak French" ("教庄子学法语")? This is a question that participants in different positions will have different understandings. At this point, basic facts often have to be repeatedly questioned. For example, the most core question is: Are there really resources similar to subjectivity in Chinese thought (Billeter proposed a subjectivist interpretation model for *Zhuangzi*²)? If not, what are there? What impact does this have on understanding Chinese political thought? Different positions naturally lead to different views. This article will look at this cross-cultural study on *Zhuangzi* from the perspective of Chinese and put forward some of its own views.³

1. Is China the Other (他者) or Another Self (另一个自我) to West?

In the Chinese classical interpretation in French, China is regarded as the other (他者), as a method, and is viewed separately from the West. This is a basic understanding of the

² Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.131.

³ Of course, this kind of view always comes from the individual reader. The ones titled in Chinese and those titled in French are the same. Neither represents a group, but only illustrates the reader's language and cultural background.

French sinologist Julien.⁴ However, that is viewed with the West as the standard. Billeter has fierce criticism for this,⁵ he specifically proposed "experience" ("经验"), which is a very surprising method of self-awareness. Obviously, Billeter agrees to transcend cultural boundaries and use common experience as the basis for understanding. He seems to be more inclined to regard China, at least Zhuangzi, as another self. There are some wonderful and insightful comparisons in Billeter's discussion, which really make people appreciate the commonality of human experience.⁶ The controversy of the different methods is of course fruitless, because the object of discussion is so huge, and the people who make judgments are in different positions.

How should we judge this controversy? Billeter recognized the fundamental significance of experience, but the experiences he mentioned were all non-historical, such as speaking, riding a bicycle, and dancing. He did not mention the French Revolution, Christianity, and the Chinese emperor, or the single, non-disrupted culture of China. The differences in these experiences were not in his narrative. It is difficult to say how big the difference is between daily experience and historical experience in interpreting Zhuangzi. However, without entering into China's historical experience, wouldn't Zhuangzi be a person who speaks French without historical memory? The experience of the French Revolution is the basic experience of modern French people, and China's civil war is the basic experience of modern Chinese people. This will inevitably lead to different understandings of issues such as state/rule, individual/people, independence/oneness, freedom/stability, etc., or bring completely different problem domains. These are not problems that can be solved by pure theory, but are the problems in need of the empirical foundation to understand.

Therefore, we agree with Billeter that experience is fundamental. The slight difference is that this experience should have historical and cultural connotations. Understanding without an empirical foundation is of no theoretical significance. Experience under a specific culture can be used as a basic boundary, even if there are still some vague areas. To interpret Chinese classics, we do not just rely on some classics or cultural symbols, but on basic historical experience. What we would like to emphasize is that being close to the context of *Zhuangzi* and the experience of the Chinese people is a possible stronghold even for criticizing Billeter's research. In this sense, China may ultimately be an Other not another Self (他者) to the French-speaking world.

2. Interpretation of Zhuangzi with a Subject Theory (主体论)

Subject and subject theory were originally philosophical terms in Western thought. Many Chinese scholars have long used subject theory to explain Chinese classical thought,

⁴ Japanese scholar Yuzo Mizoguchi (沟口雄三) also holds a similar view, but the connotation is different. *China as a Method*, Sanlian Bookstore, 2011.

⁵ A similar dispute occurred between Schwartz (史华慈) and Graham (葛瑞汉).

⁶ As described by Michaux (米绍), *Four Lectures on Zhuangzi*, p.74. As described by Proust (普鲁斯特), *Four Lectures on Zhuangzi*, p.126. As described by "On Puppetry", *Four Lectures on Zhuangzi*, p.52.

including Zhuangzi's thought, such as Mou Zongsan (牟宗三), Xu Fuguan (徐复观), Lao Siguang (劳思光), Yang Rubin (杨儒宾), etc.⁷ In the French Sinology community, Jullien (于连) refused to use this term to explain Zhuangzi, as he believed that Zhuangzi had no subjectivity problem. Billeter used this term to construct a concise and beautiful new subject theory model about Zhuangzi. After Billeter's research, many Taiwanese scholars have made more targeted interpretations of Zhuangzi's subject theory.⁸

Billeter has made severe criticisms of the study of Zhuangzi in traditional Chinese and French sinology circles. His research does not revolve around a series of concepts such as "Tao" (道), nor is it restricted by the titles and order of the seven inner chapters and the division of the inner and outer miscellaneous chapters in *Zhuangzi*, nor is it restricted or tempted by the various miraculous descriptions of the sages (圣人). His method is to describe the shared experience.⁹ Starting from the starting point of "human action" ("人的行动"), he first describes — this method borrowed from Wittgenstein (维特根斯坦) — the phenomenon of "infinite proximity" ("无限亲近") and "almost present" ("几乎当下"),¹⁰ which is his method innovation. Billeter focuses on the actors, and he uses several of the most eye-catching stories in Zhuangzi's book as the objects of description, trying to reveal those universal experiences that Zhuangzi is different from the Western rational tradition and can be noticed by Westerners. In his different interpretations, he noticed the differences in the treatment of Chinese and Western cultures, while grasping the commonalities of daily experience. This excellent treatment is very similar to what Zhuangzi said: "If you look at them from the point of view of their differences, then there is liver and gall, Chu and Yue. But if you look at them from the point of view of their sameness, then the ten thousand things all are one" ("自其异者视之，肝胆楚越；自其同者视之，万物皆一") ("The Sign of Virtue Complete *De chong fu* (《德充符》)" of *Zhuangzi*). In short, Billeter's explanatory model is: Tao is understood as the operation of things; the actor is established as the subject; the ability of the subject's activities is to deal with things in the void; the program of this activity is the mechanism transformation, that is, from the mechanism of man to the mechanism of heaven. The so-called human mechanism is the usual way of life; the so-called mechanism of heaven is "all functions and potentials, whether known or unknown, are combined together and act in the direction we expect, and their joint cooperation now has inevitable characteristics."¹¹ ("所有的官能与潜能，无论已知的还是未知的，都一同组合起来，往我们期待的方向行动了，而其共同协作现在已具备了必然的特征") It is a spontaneous way of activity. The most surprising thing is that he took "action" ("行动") as the center of understanding, constructed a subject, and abandoned the interpretation of Zhuangzi's important concepts in most previous studies. This is an

⁷ Zhan Kang has a monograph discussing various models of Zhuangzi's subject theory. *The controversial theory of Zhuangzi's subject*. XueSheng Book Store, 2014.

⁸ Song Hao criticized the French sinology community for interpreting Zhuangzi based on European philosophical concepts, *If Zhuangzi Speaks French*, p.262.

⁹ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, pp.4-6.

¹⁰ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, pp.5-6.

¹¹ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.46.

extremely concise, exquisite and even aesthetically meaningful explanatory model of Zhuangzi's thoughts. His method of in-depth research on Zhuangzi's text is exemplary. For example, the analysis of the water walker (蹈水者) is simply vivid.¹² This kind of analysis is to explore the meaning through "description" ("描述"), which is very different from the general reading that regards these texts as "fables" ("寓言故事") and only extracts some key words from them. Behind it is a different kind of methodological consciousness. As he said, because the action is too ordinary, too inconspicuous, and too difficult to be grasped by general theoretical methods.¹³ When discussing the void (虚空), Billeter almost walked into metaphysics (形而上学), but he consciously stopped and only affirmed its relationship with the subject.¹⁴ Then how to understand this void becomes somewhat ambiguous.¹⁵

If we can abstract Billeter's explanatory model and remove its obvious thought context (experience, body), it is actually very similar to what Graham (葛瑞汉) calls an ordinary person's version of Zhuangzi's model.¹⁶ Billeter's "mechanism transformation" ("机制转换") and Graham's "perspective transformation" ("视角转换") are similar in nature. Both reveal the "transformation" ("转化") problem in Zhuangzi's thought in a more modern way,¹⁷ which is the most familiar "Free and Easy Wandering (Xiao Yao You) (《逍遥游》) of *Zhuangzi*" related problem. Of course, Graham did not use the term subject theory, and he still emphasized the differences between Chinese and Western thought. Billeter, however, on the premise of the common experience of China and the West, established a more abstract and more explanatory theoretical model, which makes his study of Zhuangzi more impactful and has the stronger cross-cultural research meaning.

Below we will first respond to Billeter's research on Zhuangzi, and then make a general response to his subject theory framework.

3. Criticisms of the Billeter's Zhuangzi Interpretation

It should be noted that Billeter's research is very consciously aimed at the French-speaking world, to solve contemporary French problems, and also very consciously

¹² Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, pp.19-24.

¹³ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.12.

¹⁴ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.84.

¹⁵ Of course, there is the French experience here. If we go back to the Chinese experience, all activities are directed towards an airtight whole of "ritual-authority-norm". This kind of activity is one way in a place that cannot be touched by this whole system (like the water walker in *Zhuangzi*), and another way within the whole system (like Yan Yuan in *Zhuangzi*). The former is to be friends with nature, while the latter is to engage in a smooth guerrilla war with the whole.

¹⁶ See Graham's paper, "Taoist Spontaneity and the Dichotomy of Is and Ought". *Experimental Essays on Chuang-tzu*, edited by Victor H. Mair, University of Hawaii Press, 1983, pp.3-23. The Chinese translation was published in the 8th issue of the Journal of Chinese Philosophers, Shanghai Ancient Books Publishing House, 2013. The translator is Liu Sihe.

¹⁷ Personality transformation is also an important topic for discussion, such as Robert E. Allinson *Zhuangzi Yearning for Spiritual Transformation*, Jiangsu People's Publishing House, 2010.

strengthens the autonomy of translation work.¹⁸ Of course, Billeter's research cannot be considered as analogy. However, the basic framework it relies on, that is, a certain form of subject theory, is still a customary saying in the Western context, and this framework cannot prove its legitimacy automatically. We will deal with this later. Here we mainly make a comment on the interpretation issues.

First, there are some obvious misunderstandings in Billeter's research, which are all shown through his ingenious translation. Some of these are due to the conscious choice of the interpretation model, while others are purely due to the misunderstanding of the text. For example, Billeter interpreted the Tao in a Zhuangzi story as "the operation of things" ("事物的运作")¹⁹, which is acceptable and a very insightful interpretation. However, he believes that Zhuangzi's Tao has different meanings so it does not have a unified meaning,²⁰ which is unacceptable. Although Zhuangzi's understanding of Tao has different levels, it is too rash to simply deny its internal unity. Billeter neglected Zhuangzi's Tao theory (道论) because it has no direct relevance to his subject theory model (主体性模型). Tao often brings associations with ontology or cosmology, and even because of name of the Taoism, it brings the shadow of later interpretations, so he simply put this term aside. This is the power of the interpreter, but it is not necessarily legitimate. Another example is the translation of "those who know do not speak, and those who speak do not know." ("知者不言, 言者不知")²¹ Billeter translated the "know" ("知") here as "perception" ("知觉") to match Wittgenstein's statement. He even defended it by saying "No one would assume that knowledge is fundamentally a secret or inexpressible thing." ("谁也不会认定知识在根本上即是一种秘密的或是不可言传的东西。")²² However, this is exactly Laozi and Zhuangzi's view on knowledge! There is another situation here, that is, Billeter's interpretation obviously misunderstood the text. For example, "I was letting my mind wander in the Beginning of things" ("游心于物之初"), he translated it as "I am wandering near the Beginning of things" ("我在万物本源附近遨游"), and he refused to explain why he added the word "near" ("附近").²³ The original text is "my mind wander" ("游心"), which means that the mind is wandering at the beginning of all things, but Billeter wants to translate it as "I" ("我") — a subject, wandering near the origin of all things. Why is it "near" ("附近") instead of "at" the beginning of things? Probably because in Billeter's subject theory model, it is incomprehensible that the mind wanders in the origin of all things. There is no

¹⁸ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, preface to the Chinese edition. Billeter, "Some Reflections on Western Zhuangzi Studies", *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, pp.21-25. Also, Fabian Heubel's "Introduction: Zhuangzi, Body, and Politics", *If Zhuangzi Speaks French*, pp.1-14. Billeter understands translation in this way: "Experience is the ultimate basis for translation." ("Four Lectures on Zhuangzi", p.27) Song Hao commented on Billeter's translation: "He wants to be independent and to be the commander", "seemingly confiscated the original text", and wants to be a "de maker". *If Zhuangzi Speaks French*, p.141.

¹⁹ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.28.

²⁰ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, pp.28-29.

²¹ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, pp.18-19.

²² Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.18.

²³ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.84.

action subject here, and it is impossible for him to accept "at" the metaphysical situation "the origin of all things" ("万物之源"). Therefore, his translation becomes a certain action of the subject, and the origin of all things is regarded as a space for the subject's action. The mysterious and incredible meaning in *Zhuangzi's* original text has disappeared. This is to forcibly create a "subject" in *Zhuangzi's* thought, and *Zhuangzi's* original intention may not need this subject at all — because it is the "mind" ("心") that wanders.

Secondly, regarding the use of body as a key word in explanation. Both Billeter and Qi Theory (气论者) scholars have a special enthusiasm for applying the term body to *Zhuangzi*.²⁴ I don't know how much internal connection there is between Billeter's explanation and Foucault's (福柯) late thought (I don't understand Foucault),²⁵ but Billeter uses body as a key point to explain *Zhuangzi's* mechanism transformation, which seems to reveal some information. There is a correlation between his explanation and the most core terminology of contemporary French thought. In *Zhuangzi*, form(Xing 形), spirit(Shen 神), body(Shen 身), essence(Jing 精), and emotion(Qing 情) each have their own meanings, and are generally related to what we call body today. *Zhuangzi's* form and body can be attributed to the body, while spirit is defined by Billeter as "spontaneous activity ability",²⁶ thus becoming a special form of activity of the body. The trouble with explanation is that there are two types of ideal characters in *Zhuangzi*. One is the actor that Billeter pays special attention to, such as Cook Ding (庖丁), the Water Walker (蹈水者), Lun Bian (轮扁), etc. These are "Acting" ("动")²⁷, so the body can be used as the hub of explanation. The other category is the silent ones such as Yan Yuan who sits and forgets (颜渊坐忘), Laozi who wanders in the beginning of things (老子游心于物之初), Hun Dun (浑沌), Nan Guo Zi Qi (南郭子綦), Wang Tai (王骀), and Hu Zi (壶子), All of those in no action. The silence mentioned here means that these characters are motionless, such as Yan Yuan (颜渊) who "sits" ("坐"), Laozi who "digs like a dead wood" ("掘若槁木"), and Nan Guo Zi Qi (南郭子) who "has a body like a dead wood and a heart like dead ash" ("形如槁木, 心如死灰") Obviously, this is a kind of sagely posture specially conceived by *Zhuangzi*. The above two characters behave so differently that it is still a little unclear whether they are really of the same category, but they are all sages or seekers of the Tao praised by *Zhuangzi*, there is no problem. A challenge to Billeter's body theory mainly comes from the second category of characters. If they are all "like dead wood" ("形如槁木"), silent and motionless, then the analysis of their bodies loses its basis. In the third chapter, when Billeter talks about the examples of Yan Yuan sitting and forgetting, Laozi wandering in the beginning of things, and chaos (HunDun), he regards these static people or metaphor that embody the Tao as the same as the doers like Cook Ding. He claims that the latter examples are no different from the previous ones,²⁸ but the body as the explanatory hub

²⁴ Yang Rubin interpreted *Zhuangzi* based on the term of body, *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, pp.68-76 based on this.

²⁵ Fabian Heubel has an explanation on this, *If Zhuangzi Speaks French*, pp.1-3.

²⁶ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.35.

²⁷ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.33.

²⁸ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.83.

is missing. According to Billeter, the two categories are finally unified into different forms of subject action. The doer embodies the "mechanism of heaven" ("天的机制"), while the silent one embodies the "active void" ("活性的虚空"). The former has things to deal with, while the latter has nothing to deal with. This can be explained as different forms of subject activity. But is Billeter's treatment well-founded? Or does he not see the inconsistency? In "The Secret of Caring for Life (*Yang sheng zhu*) (《养生主》) of *Zhuangzi*", the spirit is obviously prior to the form. In "The Sign of Virtue Complete (*De chong fu*) (《德充符》) of *Zhuangzi*", the relationship between virtue and form is probably still separated, and the spirit is higher than the form. It can be clearly seen that the form is not valued by *Zhuangzi* and is lower than the concept of spirit or virtue. So, is the body defined as "the sum of ability, potential and power" an important or even core issue for *Zhuangzi*?²⁹ We think that *Zhuangzi* did not pay special attention to this issue. Billeter also admitted that the concept of body was only latent in *Zhuangzi*,³⁰ but he still regarded it as the basis and guarantee of autonomy.³¹ In short, the body, which cannot constitute a complete and dominant concept in *Zhuangzi*, became the key to Billeter's interpretation of *Zhuangzi*, however this concept cannot properly explain many important characters in *Zhuangzi*. Then, it should be admitted that Billeter's body theory is a brilliant development that *Zhuangzi* did not realize but still has the possibility of interpretation, which belongs to the "should have" level in the interpretation.

Third, the question of void(虚空). Among the four lectures in Billeter's interpretation of *Zhuangzi*, the third lecture may be the most critical, or the most vulnerable one. The French title of the third lecture is Une apologie de la confusion, which means praise of chaos, and the Chinese translation is "HunDun" ("浑沌"). The interpretation of this chapter involves several stories, and the meaning of the subject's return to void is discussed with the story of Hun Dun in "Fit for Emperors and Kings (*Ying di wang*) (《应帝王》)" of *Zhuangzi*. This chapter is probably specifically to deal with the question of how to interpret the sages who do not move or speak mentioned above. As mentioned above, Billeter's method seems to be to understand this type of people as another form of subject activity, to be viewed together with the first type of subject activity, so that both types of characters are equal. This understanding seems to equate sages and craftsmen, which is exactly the opposite of Lai Xisan's understanding.³² The key here is how to view void, that is, the "Xu" ("虚") mentioned by *Zhuangzi*, and the relationship between void and the subject.

In Billeter's description, the void seems to be just a psychological unconscious state³³, sometimes described as a space in which the Tao exists, and this space is the form of "self"

²⁹ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.40.

³⁰ Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.16.

³¹ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.133.

³² Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.184.

³³ Billeter: "When you feel that you have grasped a problem, you are also entering a state of emptiness." *Four Lectures on Zhuangzi*, p.86.

("自身的形态") (Merleau-Ponty's words 梅洛庞蒂语),³⁴ which is obviously inconsistent with the special metaphysical implications in Zhuangzi's text. Of course, the problem is not whether Billeter's interpretation is wrong, but that he has no way to properly define this void.³⁵ When he said that Zhuangzi's subject is a diffuse subject, he seemed to imply that the void has the meaning of the other possible space of the subject. When Billeter rejected the object or Qi outside the subject, he could no longer make a more accurate definition of the void, so the void seems to be just a "scene" of the subject, or its special form, which appears for the transformation of its realization mechanism. The criticisms of Qi theory scholars (气学论者) against him are all reasonable. Billeter abandoned the level of Qi or matter, and indeed cut off all the warts and political risks about Zhuangzi's cosmology, but the price is that Zhuangzi's subject theory is in a void of nothingness. This certainly means a new form of "freedom", but there will always be ghosts of Qi or matter in the void, because the transformation of the subject must always be in a certain fact, just like you can't change gears in the air when driving a car, you have to change gears on the road. Otherwise, wouldn't Zhuangzi's subject theory become a wandering ghost that has lost its specific situation?

When Billeter talks about the relationship between "the back and forth between the void and all things" ("虚空与万物之间来回往复") and "the operation of the subject" ("主体的运作")³⁶, It's also very confusing. How can "the back and forth between the void and all things" ("虚空与万物之间的往复") be transformed into the operation of the subject? Then he further interprets the void as "body" ("身体") because the body can be "regarded as a world without identifiable boundaries" ("看作是一种没有确凿可辨的边界的世界")³⁷, which is a jump twice. Therefore, for him, Zhuangzi is understood as a subject model based on the body. The problem is that these two jumps are not reasonable. They can only be transformed into the operation of the subject by forcibly cutting off the part of the object, and at the same time, the void must be transformed into the body, then to create the subjectivity. Therefore, all the external elements discussed by Zhuangzi are either abandoned or included, and finally they all fall on a Foucault's body (福柯化的身体) and are named subjectivity. If this is not "teaching Zhuangzi to speak French" ("教庄子说法语"), then what is it? Of course, maybe Billeter is right and my understanding is wrong. What he means may be: a regular form of existence or activity is the way that the educated

³⁴ Self is Merleau-Ponty's term. *Four Lectures on Zhuangzi*, p.85, footnote.

³⁵ I think the "chaos" section in the *Four Lectures on Zhuangzi* is an example of Billeter's difficulty in avoiding metaphysical issues: "The emptiness that people feel when they practice stillness is a living emptiness full of light. But it can also appear as a dark dynamic, just like the chaotic world where all things come from and where all things return." (*Four Lectures on Zhuangzi*, p.90) In this statement, "the chaotic world where all things come from and where all things return" is difficult to understand as a certain situation of the subject, but something beyond the scope of the subject's "Tao", which is exactly the original meaning of chaos in *Zhuangzi*. Lai Xisan has pointed out that Billeter has almost stepped into the boundary outside the subject when discussing chaos, but he retreated. Lai Xisan said, *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.177.

³⁶ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, pp.131-132.

³⁷ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.107.

or formed subject deals with things, and this way cannot be immediate and infinitely close, because its operation is based on habit. Real action is to enter another mechanism, when the boundary between the body in action and external things disappears, and the subject as a complete "action-perception" whole and the things he deals with can no longer be distinguished. The body and things are in a spontaneous and natural state and are active at the same time. So, how to enter this mechanism out of the habit? The key is to let go of everything that is original and enter a kind of void, that is, to negate the conventional form of existence or activity. This is a conscious letting go and entering an unconscious state. However, after entering this kind of void, a special perception ability will emerge, so the body as the subject of perception and action will eventually return to a special subject consciousness to operate. This is the relationship between void, the operation of all things and the subject as understood by Billeter. If this is the case, then the problem still is that the void here is very different from the void mentioned by Zhuangzi. Zhuangzi's void is forcibly compressed by Billeter as a condition for the subject's action. Although this is certainly allowed, it is not good enough for classic interpretation.

Fourth, the fourth level of consciousness. When explaining the story of the butcher butchering an ox (庖丁解牛) in *Zhuangzi*, Billeter added a fourth level to the three levels of Zhuangzi's original narrative.³⁸ He called it a special level of consciousness. This is strange. First, it violates the basic rule of interpretation, that is, it must be based on the original text of the classics. Second, he invited back the consciousness that was first expelled by himself, although this time in a special way. Billeter admitted that Zhuangzi did not discuss this level,³⁹ so why did he add this "superfluous" ("附赘县疣") level? The secret is that if Billeter wants to establish a subject mode l for Zhuangzi, he must affirm the self-perception, that is, "the self-perception of 'self' activities, which is the return to the foundation of our consciousness and our subjectivity." ("自身活动的自我知觉, 这乃是我们的意识和我们的主体性的基础之回归") The basis of this interpretation is Merleau-Ponty.⁴⁰ If we remove this layer, just like Zhuangzi's original form, then the subject theory model of Zhuangzi loses its foundation. From this, we can see that the subject theory interpretation of Zhuangzi requires additional settings, and for readers this approach is illegitimate in the classic interpretation.

Fifth, about the relationship between Tao and things. Billeter fully understands the Chinese meaning of Tao and the effectiveness of Tao.⁴¹ However, he deliberately ignores this concept, which probably stems from his misunderstanding that the relationship between Tao and individuals is that individuals are subject to Tao, and Tao as a huge whole regulates individuals. In fact, first, it is always the sages who have a relationship with Tao, which means that this relationship only occurs in a few people and is not universal. Second,

³⁸ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, pp.55-58. Lai Xisan also agrees with this view, *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.141.

³⁹ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.107.

⁴⁰ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.85.

⁴¹ Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.28, footnote.

individuals (that is, sages) do not have a direct relationship with Tao, otherwise Tao would be completely objectified. The relationship between sages and Tao is completely realized through the relationship with all things, and Tao is only presented in this relationship — at least for Zhuangzi. Therefore, the key is the relationship between people and things. Billeter seems not to have noticed the "sticky" ("粘稠的") relationship between Tao and things in Chinese thought. The two are inseparable, and the sage can only approach and present Tao by dealing with things. This is true for both Cook Ding (庖丁) and the Water Walker (蹈水者). Billeter forcibly translated Tao as the operation of things to avoid translating Tao itself. In fact, the two are almost synonymous. Tao is related to the operation of things, and the operation of things is related to Tao. There is no need to avoid either one, but Tao cannot be replaced by things. Billeter's disgust with Tao comes from his disgust with imperial politics.⁴² However, he did not notice that the development of the imperial system after Zhuangzi that he described was a performance of a dwarf wearing a hero's mask, while the real hero was buried under the rocks of Confucianism. The real hero is the great ideal of meritocracy or elitism that was sung by the Mohists (墨家), the Guodian Bamboo Slips (郭店简) "The Way of Tang and Yu" (《唐虞之道》), the Tsinghua Bamboo Slips (清华简) "Zi Gao" (《子羔》), "The Book of Rites: Li Yun" (《礼记 礼运》), Xunzi (荀子), and even the New Chinese Characters Classical of Confucianism in Han Dynasty.⁴³ When the family system reconciled with the imperial political system after Qin and Han Dynasty, that ideal was replaced by despotism (专制主义). Today, the negation of despotism for China does not necessarily return to individual freedom as some people think, but may also return to elitism (精英主义). In addition, Billeter talks about "the operation of things" ("事物的运作") and "the transformation mechanism of the subject" ("主体的转换机制") in different places. Are the two the same thing? Probably not. How to

⁴² Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.28.

⁴³ About elites and elitism. Elite is an everyday Chinese word. For example, in the "Preface to the Great Learning" (《朱子语录》) in Volume 14 of *Zhu Zi Yu Lu* (《大学序》), it says: "There is only one yin and yang and five elements, rolling in the heaven and earth. The essence are people, and the dregs are things. Among the essence, the essence are sages and virtuous, and among the dregs, the dregs are fools and unworthy." The Chinese elitism is not completely consistent with the term of Elitism, but is slightly closer to meritocracy, more like a combination of the two. The Chinese elitism can be regarded as a second birth theory, which is a kind of cultural cultivation — the winners under the elimination mechanism are considered elites and should become the leaders of society. Elitism can be regarded as a similar word to sagely sages (圣贤主义) or meritocracy (贤能主义), but elitism is more suitable for the modern context and has a wider space for interpretation. We believe that the basic theoretical form of the various schools of thought is elitism, and Zhuangzi is no exception to this attribute. That is, elitism is a middle-level theory, mainly referring to cultural elites, who are not born like this, not based on status, but create role models (people who walk on water). This is the most important social mechanism conception in pre-Qin thought. Generally speaking, the principle of elitism has never been the mainstream in the West, but it has always been the mainstream in China, although it has been violated by monarchism and familism. Also: China's elitism includes the conception of a mechanism for social mobility, and it is a social mobility from the bottom to the top. This point could not be overcome in Plato's similar imagination, so Plato finally attributed it to the *Laws* (《法律篇》), while China developed the earliest bureaucratic system. In addition, Kai Marchal talked about the possibility of elitism in *Zhuangzi* and Nietzsche, but did not make further analysis. This view is different from that of subjectivists. *If Zhuangzi Speaks French*, p.230. Regarding meritocracy, Daniel Bell (贝淡宁) has some discussions, such as "Politics of Meritocracy" (《贤能政治》), CITIC Press, 2016.

unify the two? The author does not seem to deal with it seriously. Are the operation of things and the transformation of the subject the same thing or two different things? If they are two different things, what is the relationship between the two? In fact, it is still a question that needs to be discussed. Simply, under the subject discourse, are there other objects, such as things? This issue does not seem to be handled neatly. If it is said that in the "mechanism of heaven" ("天的机制"), the obstacles of things disappear, or things disappear, but in daily life, things do not disappear, and even in the "mechanism of heaven" ("天的机制"), the disappeared things are things that the body deals with, just like the person walking on water is inseparable from the water, but the trees on the shore have not disappeared? An oligarchic subject theory is powerless against things.

Finally, the question of experience as a method. Whether the experience described by Billeter is sufficient to verify Zhuangzi's description is a key question. We can call the experience described by Billeter as ordinary experience, such as riding a bicycle, dancing, using tableware, using language, etc. However, in *Zhuangzi*, experience can be divided into three types, and these experiences are not ordinary experiences, but need to be called super experience: super experience A, swimming (water walkers) (蹈水者), butchering cattle (Pao Ding) (庖丁); super experience B, silence (Nan Guo Zi Qi, Hu Zi) (南郭子綦、壺子); super experience C, not getting hot when entering fire, not getting wet when entering water (Shenren) (神人). Some of these three super experiences are similar to ordinary experience, but they are not ordinary experience, that is, they are not ordinary experiences of ordinary people, but a special feeling of special people who go beyond the denial and elimination of daily experience, which will shock and incomprehensible to ordinary people.⁴⁴ So, are the experiences of gymnastics champions, swimming champions, and distinguished dancers close to the super experience mentioned by Zhuangzi? Probably not. "What I care about is the Tao." (*The Secret of Caring for Life* (《养生主》) of *Zhuangzi*) The key to super experience lies in the special relationship between the actor and the object. Billeter also admitted that people have no experience of the second type of super experience.⁴⁵ But he cited some of Michaud (米绍) 's experiences with drugs to verify it. I think many scholars will protest this. How can Zhuangzi's super experience be compared with the experience of drug abuse? Because, whether the experience of drug abuse is consistent with what Zhuangzi described or not, it is stimulated by external factors and disappears with external stimulation, while the experience for Zhuangzi is caused by the "virtue" ("德") of special people and will not disappear due to external factors. Moreover, drug addicts do not act but only experience, while the experience of Zhuangzi's characters is the experience of actors, which is directly related to some holistic effect beyond the individual. Of course, modern people generally cannot approach the super experience described by Zhuangzi. Using modern special psychological descriptions does allow ordinary people to approach the descriptions of ancient people. The key here is that

⁴⁴ Yang Rubin has already noticed this point, *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.63.

⁴⁵ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.74.

Zhuangzi is not talking about knowledge for ordinary people, but for special people, so it is not Zhuangzi's loss if ordinary people cannot understand or accept it.

Under the scenario of super-experience, things that are obstacles or related to human behavior actually lose their obstacles or relatedness and become things themselves, and at this time, the corresponding people (Sages) also exist with things at the same time. The reasonable explanation for this contradictory situation is that the sage uses a non-ordinary ability to remove the obstacles or relatedness between people and things. The sage is not a person (ordinary person) at all, but a transparent non-existent mechanism, that is, the mechanism for all things to operate naturally as they are originally — like "flying without wings" ("以无翼飞") ("In the World of Men<Ren Jian Shi>" of *Zhuangzi*). However, this mechanism is not inherent in all things — otherwise the sage is unnecessary, but it is realized through the sage. Because it is unimaginable for all things to operate as they are originally without the guarantee of the sage. Because all things cannot reach the integrity or unity of their own natural operation, the sage must appear to serve as a guarantee of the integrity and unity of all things to realize the integrity and unity of all things. Of course, generally speaking, the integrity or unity of all things is maintained by the "Tao", but this judgment is meaningless in Zhuangzi's system, at least not at the first level. Because this kind of understanding or judgment is first of all a kind of language expression, and cannot become a verifiable truth. Even if this is a truth, it is an unapproachable truth, just like saying what is going on for God or universe if without humans, this is a meaningless question. Therefore, to approach and enter that subtle and genuine realization is the beginning of everything, otherwise it is just meaningless empty words. Therefore, the relationship between the sage, all things and the Tao is not to deduce the sage through the relationship between the Tao and things (such as Lao Tzu), but to rely on the sage to realize the relationship between the Tao and things, or in other words, it is the special correlation between the sage and things that will highlight the meaning of the Tao. Here the protagonist is the sage, the supporting role is the thing, and the Tao implies the invisible, waiting for the moment of happening. Only the sage can sort out things, and only after sorting out the things can "encounter the Tao" ("见道"). This is "wandering in the beginning of things" ("游心于物之初"). Of course, such rhetoric is formal, because we are all ordinary people, using everyday language. Obviously, for Zhuangzi, the position of the sage exceeds Lao Tzu's understanding and becomes a central joint. Such a sage who is at the key point of the correlation and realization between Tao and things is obviously not something that an ordinary person can occupy in experience, but must be a special person with a capital letter. Such a theoretical setting has obviously long rejected the meaning of "everyone has the right to do so" ("每个人都有权都可能如此") behind the subject theory, and has obvious elitist characteristics. The witch culture roots behind Zhuangzi pointed out by Yang Rubin can indeed provide a background for understanding the characteristic

of Zhuangzi's thought as such.⁴⁶

Then, who would say that such a special person is an ordinary person and the ordinary person's daily experience? Ordinary experience cannot meet Zhuangzi's theoretical needs at all, and it is not in Zhuangzi's ideological assumptions at all. Of course, this involves the "mysticism" ("神秘主义") level of Zhuangzi's thought. Is it true that ordinary people cannot enter or share the transcendent dimension that Zhuangzi expects? Zhuangzi's disciples raised questions about this ("Mastering Life *Da sheng* (《达生》)" of *Zhuangzi*), and later Guo Xiang (郭象)'s discussion of the theory that birds can also be free and unrestrained also responded to this. Graham simply proposed an ordinary version of Zhuangzi's principle. For this reason, Song Hao (宋灏) also questioned the basis for the difference between the perfect person and the ordinary person,⁴⁷ and Lai Xisan also talked about the difference between the two kinds of Tao.⁴⁸ This is probably the key point of the ancient and modern debate.⁴⁹ This article is not about dealing with this issue, so I don't intend to dwell on it too much. What we hope to point out is that such a transcendent dimension is something that Zhuangzi himself possesses, and it cannot be covered by ordinary people's experience. Therefore, although it is possible to explain it with ordinary people's experience, it is not enough to fully grasp Zhuangzi's thought. It's like wine mixed with water. Even if it can be drunk, it can't make people intoxicated. The reason for this is that Billeter is almost insensitive to Zhuangzi's concept of virtue (De). He sees "nature (Xing)" as just a potential.⁵⁰ He did not notice that Zhuangzi's "virtue" which he did not explain is a benchmark for measuring people. On one end is the sage or elite, and on the other end is the masses. This is the reason why he uses daily experience as a method of understanding. If Zhuangzi describes only a very small number of elites among humans, then Billeter's model is completely invalid, because his model is based on the premise that everyone will be like this. He did not pay attention to the word "sage" in Chinese thought at all. Because this thing does not exist in the context of Western thought (at least in the philosophical tradition).⁵¹

In short, Billeter's subject theory model is a concise explanation, and of course it can also be said to be a bare explanation, because in order to meet the needs of the modern French world, he eliminated many necessary elements in Zhuangzi's thought, even those that have a large amount of textual basis. For example, it is very obvious that the difference between heaven and man has a meaning beyond subject theory in *Zhuangzi*, but in Billeter's system, the two become two "gears" ("档位") (such as an engine) of the subject conversion mechanism. All of these, Billeter certainly has the right to deal with it in this

⁴⁶ Yang Rubin, "Zhuangzi and the Shaman Culture of the Eastern Seaboard", *Chinese Culture*, No.24, Spring, 2007. There are other works.

⁴⁷ Song Hao said, *If Zhuangzi Speaks French*, pp.265-266.

⁴⁸ Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.184, p.186.

⁴⁹ Liu Xiaofeng, "Danton and Prostitutes", *Heavy Flesh*, Huaxia Publishing House, 2007.

⁵⁰ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.21.

⁵¹ In fact, the Chinese intellectual community since the late Qing Dynasty has never paid much attention to the question of sages. This question has disappeared from the most influential works.

way, because he is "teaching Zhuangzi to speak French" ("教庄子说法语") and has reason to remove things that cannot be translated and undertaken in the French context. However, for Chinese readers, such a treatment is understandable but not convincing, because it is obviously beyond the boundary in the Chinese context and is a transgression of the researcher. Zhuangzi's world in Chinese is a huge thing that cannot be simplified, and its appearance and form need to be respected.

4. Questioning the legitimacy of the subjectivity model

The main purpose of this article is to prove that Billeter's interpretation of Zhuangzi in the form of subjectivity is invalid and a modern distortion of Zhuangzi's thought and pre-Qin thought. Billeter's model is simple, but it does not fit the essence of Chinese thought; his interpretation may be "politically correct" and "good", but it is not true. The subjectification interpretation of Zhuangzi cannot be transformed into a path for the construction of a public order, because in fact the logical premise of the Western subjectivation narrative is missing in China, that is, the premise that people are fundamentally homogeneous individuals (no matter how this quality is interpreted). Chinese culture does not provide similar thought components, and the Chinese do not have and do not desire such a premise in their life world. This basic fact has not been noticed at all, let alone faced directly. It is very likely that the above subjectivity model only shows a temptation to strive for mutual understanding, which should be avoided. On the contrary, the interpretation that insists on the characteristics of Zhuangzi and pre-Qin thought may be politically incorrect and "bad", but it is true. At least for people in the Chinese context, it is a true understanding. Truth is above all. This term of subject actually obscures some basic premises, so it must be corrected. Below we elaborate on our objections to the subjectivity model.

First, Zhuangzi's characters are not universal.

For Billeter and most modern Western political theorists, "free and equal citizens" ("自由平等的公民") is a basic premise.⁵² This is almost a postulate of modern Western political theory. Subject, self, individual, these terms support each other and refer to an abstract and homogeneous person. However, this does not exist at all for Zhuangzi and in the context of pre-Qin thought. Zhuangzi — and almost all pre-Qin thinkers — discuss a special small group, elites or sages, rather than a universal recognition of people. And subject theory is obviously a universal understanding or explanation of all people.

In short, the person described by Zhuangzi is a very familiar type in the context of pre-Qin thought: the sage. Whatever the interpretation of the connotation of the sage, it always means the recognition of a small number of people with special inner qualities or abilities, which are usually represented by virtue. "The Sign of Virtue Complete (De chong

⁵² Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.7. A similar example is John Rawls's Political Liberalism, which is quite obvious.

fu) (《德充符》)" of *Zhuangzi* chapter has a very rich and detailed description of this, and it is surprising that Billeter was unaware of it.

In the vision of Zhuangzi and other philosophers, homogeneous individuals do not exist. Of course, some discussions seem to imply the understanding of universal human nature, such as the human nature theory (人性论) of Mencius and Xunzi. However, those are all preparatory discussions for the purpose of becoming virtuous or sagely, and cannot represent the universal understanding of human nature by relevant scholars. In fact, both Mencius and Xunzi emphasized the key position of sages and advocated the necessity of personal cultivation and becoming virtuous. Corresponding to sages is a group of vague masses. All the characters and stories cited by Billeter actually are centered around the category of sages. Cook Ding, the man who walks on water, Yan Hui who sits and forgets, Lao Dan, they are all sages or elites, at least seekers of the Tao- in Zhuangzi's own words, they are people who have obtained the Tao, that is, a special kind of person, not a universal individual that can be arbitrarily referred to, and naturally cannot be referred to as a subject. It is absolutely a misunderstanding or mistake to refer to the characters described by Zhuangzi as a subject. In the understanding of Chinese culture, sages are certainly not completely separated from the masses. On the contrary, sages are born from the original masses. However, for sages, what they want is the same as what they can do. Their actions are consistent with the basic truth ("Tao"), while the masses cannot do this. The masses are not theoretically unable to do it, but they are actually unable to do it. If the pursuit of Tao is a race, therefore, sages are only a small number of people who win in the race, while the masses are the majority of people who fail in the race. The reason why Billeter and other scholars can make their arguments convincing to readers is that Chinese culture does not make a clear distinction between sages and the masses. Therefore, it is not necessarily repulsive to use the deeds of sages to explain the truth to the masses. However, the basic difference here needs to be emphasized, that is, these stories are only the stories of a small number of successful people, and most people cannot enjoy them, although they also have opportunities, or at least they have had opportunities. It is not important whether this premise is right or good. What is important is that this is the basic premise of Zhuangzi and other philosophers, and it is also the basic premise of Chinese culture.⁵³

When we return to the subject (主体) issue, we find that when we use the term subject to question the characteristics of Zhuangzi's thought, the real meaning behind it is who can be called the "subject", and who is relegated outside the "subject". So, the problem actually becomes that the subject can only be a "big man (Daren)" ("大人"), so there are various "big man subjects" ("大人主体"); and those nameless people as the masses cannot be treated as subjects, but are only objects or disposal objects of the subject. At this time,

⁵³ For example, Mou Zongsan, after his philosophical discussion, also had a story similar to the Sixth Patriarch's preaching (Comprehensive Discussion of "Mind Body and Nature Body"). In that story, he and Xiong Shili completed a kind of confirmation and inheritance of the Tao. This method is obviously not universal.

the political controversy involved in the discussion of the subject emerges: only big man is fully energetic and autonomous, while those masses as passive and disposed have no political vitality and autonomy. Is what Zhuangzi said directed at some special personalities? From Lai Xisan's response, we can clearly see the difference between the two: "However, due to the lack of the perspective of 'Qi theory' ("气论"), the distinction between the Tao of craftsmanship and the Tao of the immortals has gradually become blurred."⁵⁴ This is simply the most direct statement. It turns out that the form — Qi subject is a special subject, different from the general public (i.e., people with craftsmanship). This understanding is completely in the Chinese context, and it is incomprehensible in the French (or Western) context: how can the subject be divided into "big people" ("大人") and "small people" ("小人")? Nietzsche is similar to this in the West, but who would call Nietzsche's strong people the subject?⁵⁵ If there is, it is also completely different from the subject theory since Kant.

Of course, compared with general theories, especially Confucianism(儒家), Zhuangzi's theory of sages is obviously more diverse, and it also takes low-level people or strange people as its objects, but can this prove its universality?⁵⁶ No. In *Zhuangzi*, there is still a strict distinction between the enlightened and the masses, which is most obvious in "The Sign of Virtue Complete (De Chong Fu)", because the enlightened and the masses form a relationship of idol and obedience. The image of the enlightened as a leader and the passivity and confusion of the masses are very obvious. Of course, the masses found their own inner clues because of the appearance of the sage. Not to mention the story of the shepherd boy cited above, because the shepherd boy interprets the most common metaphor of ancient Chinese governance: herding people,⁵⁷ that is, "emperors-sages" shepherd people like cattle and sheep. To put it more politely, it is called "managing (Zhi) the people" ("治民"), and this "managing" ("治") is the "manage" in "managing flood" ("治水") and "managing jade" ("治玉"), and the people are the objects of treatment.⁵⁸ Sometimes it is also called "Giving people a frame (Fangmin)" ("坊民").⁵⁹ This is really far away from the narrative of "a community of free and equal individuals".

Therefore, Billeter's interpretation of the subject does not make this point clear: Is the subject a universal judgment for all people, or is it only applicable to a small number of

⁵⁴ Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.184.

⁵⁵ Kai Marchal talked about the possibility of elitism between Zhuangzi and Nietzsche, but did not make further analysis. "If Zhuangzi Speaks French", p.230. Liu Canglong talked about the significance of Nietzsche's interpretation of Zhuangzi, "Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex", pp.428-429. Some scholars such as Hal developed Nietzsche's concept of subject ("If Zhuangzi Speaks French", p.210), but it is unknown how to distinguish it from the Kantian tradition. We guess that the concept of subject under Nietzsche's semantics is probably closest to Zhuangzi's concept of subject — if we use the term subject to interpret Zhuangzi.

⁵⁶ Fabian Heubel, ed. *If Zhuangzi Speaks French*, p.183.

⁵⁷ Such as "Guan Zi: Quan Xiu" and "Guan Zi: Xiao Wen".

⁵⁸ Billeter has already seen this point: " 'Governance' carries a strong authoritarian color." "Nine Notes on Zhuangzi", *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.7.

⁵⁹ "Fang Ji" of *The Book of Rites*.

elites? French scholars obviously tacitly agree with the former. Today, we need to make it clear that this is the implicit crux of the dispute over the interpretation of Zhuangzi.

Second, some descriptions of the subject do not fit Zhuangzi's thought.

Related to subjectivity is that French scholars' understanding of Zhuangzi always ends with the concept of freedom. Did Zhuangzi discuss or touch upon the issue of freedom? Billeter clearly stated that Zhuangzi's thought has the nature of freedom.⁶⁰ The problem is that although the exact definition of freedom has never been determined, no matter how we interpret freedom, we cannot avoid the elements of will, choice and individual(self). But Zhuangzi talks about the fluidity of the whole, without the individual (self); talks about the naturalness of fate, without choice; talks about the ignorance and desireless of being the same as the great common, without the issue of will. If these basic elements are not there, how can Zhuangzi talk about freedom? This is the most rampant misuse of Zhuangzi's thought, which has been the case since the late Qing Dynasty, such as Yan Fu (严复), Zhang Taiyan (章太炎), Liang Qiongchao (梁启超), Feng Youlan (冯友兰), Xu Fuguan (徐复观), etc. What is the relationship between Zhuangzi and freedom? It can be said that there is no relationship at all, which is a complete abuse of words. To say that Zhuangzi talked about freedom is just a confusion of meanings. They look similar, but they are two different things. What contradicts the judgment of Zhuangzi's freedom the most is that Zhuangzi clearly proposed to recognize the idea of fate (Ming). This fate is interpreted by Billeter as "inevitable" ("必然").⁶¹ In fact, more examples show that this fate is an unknowable and accidental fate. Zhuangzi is the most typical representative of thinkers who completely surrender to fate. This is absolutely incompatible with a subjectivity description that advocates "the ability to choose and create" ("抉择创造的能力").⁶²

Third, the subject is in the existential level, while the sage is in the generative state.

There is a misalignment in interpreting the sage of Zhuangzi with the subject theory, because the subject is a concept of the existential or real level, while the sage means that there must be a process of generation and completion — Billeter uses "mechanism conversion"("机制转换") to refer to this process.⁶³ In the Chinese context, there is no ready-made sage, while in the Western context, the subject is always ready-made. The subject is always in the category of "is" ("是"), while the sage is in the category of "should"("应该") and "will" ("将要"). This problem can be seen in the difference in understanding of the conversion mechanism between Billeter and Taiwanese Qi scholars. Billeter strongly denies that the conversion mechanism is related to the theory of self-cultivation, and believes that Zhuangzi is concerned with illusions, mistakes and frustrations⁶⁴. I think Billeter's defense is correct. The subject theory does not need a theory of self-cultivation to

⁶⁰ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.57, p.96.

⁶¹ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.22.

⁶² Billeter, "Nine Notes on Zhuangzi", *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.19.

⁶³ Billeter, *Four Lectures on Zhuangzi*, p.33.

⁶⁴ Billeter, "Nine Notes on Zhuangzi", *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, pp.30-32.

support it, because what the subject has is ready-made, not possible, and does not require some special way to obtain. Billeter's amazing insight here really exposes the mask of the general understanding of Zhuangzi's sage theory. The problem is that for Zhuangzi, the dimension of distinguishing the heights of people — upper and lower⁶⁵ — must be acknowledged, which is very clear in "Free and Easy Wandering (*Xiao yao you*) (《逍遥游》)" of *Zhuangzi*. People are of course not homogeneous, but are layered, and the highest level is the sage. At the same time, sages require some special premises ("talent<Cai> (才)"), and indeed they can only be achieved through some special ways. He made it very clear in "The Great and Venerable Teacher (*Da zong shi*) (《大宗师》)" of *Zhuangzi* that the talent of sages is a special premise, and some kind of cultivation or learning process is a necessary way. These are the basic contents of Zhuangzi's theory of sages. It is impossible that Billeter did not understand these words, but he was unwilling to admit them. In his system, these are completely unnecessary, and he will never admit that people are unequal in the most fundamental dimension. The difference here is that Zhuangzi discusses sages, an elite selected among the masses, while Billeter discusses any individual who has this ability and qualification. The latter does not need a dimension of cultivation or learning, but Zhuangzi does.

In short, the subjectivity interpretation model is actually a kind of replacement, that is, replacing the foundation of Chinese thought with components with modern French connotations. This is certainly an effort to enable Chinese thought to transform into a modern one, because scholars clearly know what ancient Chinese thought is saying, but they refuse to accept these narratives and directly remove their legitimacy.⁶⁶ Therefore, in French Zhuangzi studies, in order to cope with the challenges of contemporary capitalism, Zhuangzi has become an option and has become the "Chinese young fellow" ("中国小伙子") of Foucault's team. This can be allowed by French readers, but will it be beneficial to Chinese readers? At the same time, the subjectivity interpretation of Zhuangzi is a "light" ("轻巧") and "high-spirited" ("昂扬") Zhuangzi. Why is this so? Because they are in a non-China empirical world (France and Taiwan do not have emperors now), and Zhuangzi and the Chinese who came after him are in an airtight world of royal power/imperial power, so Zhuangzi is originally a "heavy" ("沉重") Zhuangzi, or even a desperate Zhuangzi.⁶⁷ Of course, if we say that using subject as a provisional term is a common reference to people, and does not strictly follow the mainstream assumptions of Western philosophy to refer to the object of basic narrative, then it is barely acceptable to say that Zhuangzi have a special

⁶⁵ There are many examples of the usage of "up"("上") and "down"("下") in pre-Qin thought, so I will not go into details here.

⁶⁶ Billeter, "Nine Notes on Zhuangzi", *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.47.

⁶⁷ From my personal experience, on the Qinghai-Tibet Plateau, anyone's intentions, aspirations, and ambitions are meaningless. This has nothing to do with whether the people or culture in this area are modern or not. It is just a basic fact. The basic setting of geography or culture is the premise for understanding and evaluating an idea. In China, this premise is the imperial system, or the kingship in the era of Zhuangzi. This is a basic setting that started from the era of Dayu (late Neolithic). Zhuangzi under the subjectivist interpretation does not have this setting, so it cannot truly explain Zhuangzi.

subject theory.⁶⁸ Yang Rubin has realized this phenomenon of mixed usage, that is, it is difficult to separate the subject from the Chinese body and function theory.⁶⁹ If we strictly distinguish different etymologies, it seems to be like picking up the moon in the water, which is meaningless. However, at least we should pay attention to the gap between the concept of subject in Zhuangzi's thought and the general understanding. Especially for Chinese scholars, this is not only a deformation, but also a mix-up. This involves a hidden premise of understanding the human. Those meanings that are taken for granted in the Western context are actually missing or ambiguous in similar terms in ancient China. It is probably a huge mistake for Billeter to interpret it with a strong sense of contemporary consciousness, but claim it to be the truth of Zhuangzi himself.

There was no subject theory in ancient China, and it is wrong to interpret it in the form of subject theory. However, it is certainly allowed to interpret or guide ancient classics in the form of subjectivity. However, this kind of interpretation or guidance is not a continuation, but a distortion or reversal, which will inevitably bring a price. The price is that it cannot explain the basic life experience or experience of the Chinese people. Therefore, it is invalid. I think that whether it is Billeter, Yang Rubin, or Lai Xisan, they all clearly know that Chinese thought has no tradition of subjectivity. However, facing the modern situation, they "hope" ("希望") that China has its own subject theory narrative. Therefore, the interpretation of Zhuangzi's subjectivity is not only a theoretical tracing, but also means a current expectation. I can accept this, and I also appreciate the subjectivity narrative since modern times. The question is, can saying that Zhuangzi has subjectivity help the current China, Chinese thought, and Chinese people? And, can this effort really connect Zhuangzi or guide Zhuangzi into the modern era? I am skeptical about this. What I want to say here is that if we do not shape Zhuangzi into a subjective image, is there another possibility to introduce him into the modern world?

5. Refutation of the Subjectivist Model: Zhuangzi is an elitist

When it comes to understanding Zhuangzi, there is usually a question: How big is the difference between Zhuangzi and other thinkers of the time? This is the question of Zhuangzi's particularity and commonality. For example, Schwartz (史华慈) believes that Zhuangzi is probably the only thinker who does not recognize the rationality of social order.⁷⁰ In the cross-cultural discussion about Zhuangzi, many scholars have also discussed this issue.⁷¹ We think that subjectivity is a hidden but huge misunderstanding because it does not see the commonality between Zhuangzi and other philosophers. We may need to look at Zhuangzi's particularity from the overall perspective of scholars of the various philosophers. His commonality lies in elitism, which is shared by all philosophers,

⁶⁸ For example, Yang Rubin's explanation of body and subject, *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, pp.71-72.

⁶⁹ Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.62.

⁷⁰ Schwartz, *The Intellectual World of Ancient China*, Jiangsu People's Publishing House, 2004.

⁷¹ For example, Billeter, "Nine Notes on Zhuangzi", *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.19, p.33. Liu Canglong, *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.462.

while his particularity lies in the understanding of what the elites really are.

In our opinion, what Zhuangzi discusses is not the subject model, but the central issue is the relationship between the sage and things.⁷² The sage has a way of dealing with things that goes beyond the form of daily experience. This does not require retaining a conscious external cognitive layer at the end (such as the fourth layer added by Billeter), but rather forms a special relationship with things (as mentioned above).⁷³ At this point, Billeter's "operation of things" and "subjectivity" can finally be integrated, and this is the basic theoretical framework of Zhuangzi. We believe that the debate about whether Zhuangzi has subject theory and what kind of subject theory he has is meaningless in itself, because Zhuangzi's sage cannot be judged by Subject Theory at all. In other words, subject Theory is irrelevant to Zhuangzi. Just like asking a bird whether it eats insects or grass is a reasonable question, and asking a bird whether it should be fueled by diesel or gasoline is an unreasonable question. Discussing whether Zhuangzi is a subjectivist is like asking a bird whether it should be fueled by diesel or gasoline. The key point here is that the person discussed by Zhuangzi is a sage, that is, Zhuangzi is elitist. This is the most basic fact, but it is also the fact that is most easily overlooked by the interpreter — so strange. Sages are the highest actors and the elites in the social sense. Elites are those who set standards and create models. In Zhuangzi's time, Sages were plural, and sages could be without a title or even people who looked like ordinary people. At the same time, sages could also be living people. In later generations, only the few or even one person (that is Confucius), who was respected by Confucianism could be called sages, and those were all dead people. This is different from the era of various philosophers and Zhuangzi's understanding, which was the original open and healthy elitism.

As mentioned above, Zhuangzi still insisted on "herding the people" ("牧民"), which is the basic characteristic of elitism. The political function of the elite can be completed through the role of king's teachers. Romain Graziani (葛浩南) did not see this.⁷⁴ The elite appeared as the guide of power. Lord of Wenhui (文惠君) in *Zhuangzi* in the kitchen and King of Liang Hui (梁惠王) in *Mencius* in the hall all had to obey the teachings of the

⁷² Yang Rubin's explanation revolves around the discussion of the sage (which he calls the heart) and objects, but he adds the concept of Qi, trying to overcome the incompatibility between people and objects. This is more in line with Zhuangzi's original intention than Billeter's void-subject model. This preserves the integrity of Zhuangzi's thought — which Billeter strongly opposes. Yang Rubin's emphasis on objects is a key advancement of Zhuangzi's interpretation model, overcoming the tendency to downplay objects and focus on the heart since Zhi Dun (支遁), Cheng Xuanying (成玄英), Lin Xiyi (林希逸), Hanshan (憨山) and Mou Zongsan (牟宗三). This is not only, as he himself said, a common concern of thinkers in the Warring States Period, but also a necessary ideological supplement for modern people facing the situation in the modern world. This allows Zhuangzi to obtain a new interpretation based on a more reasonable historical basis of thought and adaptability to contemporary situations.

⁷³ This approach should be related to Zhuangzi's reflection on Mohism's theory of things, see the author's "Five Examples of Interpreting Zhuangzi with Mohism", *Proceedings of the 9th International Academic Symposium on New Zi-ism*, Chinese Culture University, Taipei, 2021.

⁷⁴ Gong Zhuojun, "Pao Ding's Craftsmanship and Biopolitics: A Review of Romain Graziani's Zhuangzi's Philosophical Fiction", *If Zhuangzi Speaks French*, pp.181-214.

philosophers. To discipline the monarch is the greatest responsibility and task of the philosophers. Zhuangzi is not outside this ancient tradition. He just provides another version. The instructor is a person who does not speak or act at all just like what we saw in "The Sign of Virtue Complete<*De chong fu*>of *Zhuangzi*". The historical experience after the Han Dynasty is not enough to explain the pre-Qin thought, because its basic background has changed, especially the framework of thought, which has undergone tremendous changes. The degeneration and stupidity of Han Dynasty thought is shocking. If we compare the pre-Qin thought, it can be said that the reality factor completely overwhelms the development logic of thought itself. We cannot understand the thought of the philosophers' era, including Zhuangzi's thought, based on later developments. We agree with Billeter on this point. The difference between us is that Zhuangzi is not an individual/subject who resists the overall tyranny, but an unusual elitist. Why must we emphasize elitism? It is because it is directly related to the premise of how to conceive of the political order. The union of equal and free individuals is directly compatible with the concept of subject, and the superior leading the non-superior is compatible with elitism, which obviously will not lead to political programs similar to Western political concepts such as democracy. Elitism is a core joint of Chinese thought, connecting metaphysics and political theory. If you don't understand this point, you don't understand Chinese thought. So, we pay special attention to elitism and its understanding of human nature and political effectiveness.

Based on these understandings, what we really doubt is whether it is an effective idea to use individuals constructed from subjectivation to confront the huge and long-standing imperial logic in the Chinese context? When Billeter used the resources of Zhuangzi to construct a subject model facing the challenges of modernity in the French context, the French would not doubt its rationality and practical possibility; however, when Chinese people use the same idea to try to deal with China's predicament, it is easy to find that this is a misplaced answer.

First: Individuals are not the basic setting of this culture. You cannot oppose something by relying on something that does not exist.

Second: Imperial logic (or bureaucratic system) is only a later derivative of the original political logic of the cultural body. It cannot be regarded as a "Chinese model", and of course it cannot be simply denied. The key is to find its original and more reasonable form.

Of course, these views will challenge some basic cognitions. For example, people will say: China's modernity is to make "individuals" ("个体") happen, that is, to completely destroy the logic of empire. What "will" and "should" be is probably a witchcraft problem that cannot be judged. One solution maybe is, as Billeter pointed out, all of these are not purely theoretical problems, but problems rooted in experience. In terms of current Chinese experience, at least the above difficulties are undecided and need to be suspended.

Chinese elitism is not a factual issue, nor a historical issue, but a basic cultural setting,

something that needs metaphysics and epistemology to reinforce and construct. This is an original problem (原问题). Because the West does not have or has no typical such thing, and does not have corresponding terms or theories,⁷⁵ the Chinese cannot face it and cannot describe it, which is a very sad thing. The setting of the elite is the basic point of this culture, including: superior virtue; metaphysical basis (cosmology, human nature) (宇宙论, 人性论); path of learning or cultivation; institutional placement; sense of responsibility and dominance for others; overall consciousness and imagination of a perfect world, etc. Whether the model of elitism can still be regarded as a political model to provide more possibilities and political program imagination space for the contemporary world is not a question within the scope of this article. But now at least a diversified understanding of the elite is needed to be exclusive, while retaining the connotation of the elite. For example, a sage is an intellectual, politician, or entrepreneur with a special ideological dimension. Mencius (孟子), Napoleon (拿破仑), Dai Zhen (戴震), Van Gogh (梵高), Jordan (乔丹), Musk (马斯克), and Jack Ma (马云) are all elites, and can all be called sages — people who foresee the future and create models in their respective fields. Zhuangzi and other philosophers think about how to create such people and how these people can take on more social responsibilities. In comparison, the sages understood by Zhuangzi tend to be non-social, have a high spiritual level, and communicate and resonate with a certain deep source of existence. This is the peculiarity of Zhuangzi's elitism. We need to think more about this.

6. Comments on the controversy over Zhuangzi's political theory

The political significance of Chinese thought or Zhuangzi is another controversial cross-cultural research topic besides subjectivity. Jullien believes that China's functional thought cannot provide a dissenting position. Billeter and Taiwanese Qi scholars have basic differences on this. The two have the same conclusion but different premises. Billeter believes that Zhuangzi has a political critical consciousness, while Chinese Confucian scholars after Guo Xiang lack political critical consciousness, and he believes that Qi theory cannot support a critical political science. On the contrary, Lai Xisan, Fabian Heubel and others believe that Qi theory can support a critical political theory of Zhuangzi. The analysis of Zhuangzi's political significance under Qi theory seems to lack persuasiveness. For example, taking "communication(tong)" as the basis of political significance is too wishful thinking.⁷⁶ Here we mainly discuss Billeter's views.

Billeter's interpretation of Zhuangzi's political thought comes from the context of modern Western political thinking, which is inherently integrated with his subject theory model. This idea is very clearly expressed in his "Nine Notes on Zhuangzi" (《庄子九札》): the individual subject, as the source of creativity, is the real actor. The source of political

⁷⁵ There are many people who have discussed elitism in West, such as Mosca (莫斯卡), Pareto (帕累托), Michels (米歇尔斯), Mills (米尔斯), etc.

⁷⁶ Zhong Zhenyu said, *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, pp.246-254.

legitimacy comes from the will formed by the cooperation of many individuals.⁷⁷ This is of course a basic cognitive expression since Rousseau (卢梭). As for how the common will is generated, it is obviously another more complicated issue. However, if we return to the issue of human nature, the Chinese obviously have another idea: the ordinary people cannot access to the source of creativity — as Billeter said, it is the special people (sages) who can make this source of creativity come true. Therefore, only from the perspective of the masses, there is the so-called submission problem; from the perspective of the sage, it itself is the presentation of Tao. Many Chinese philosophers first established a difference between people (sages and ordinary people) and then discussed the construction of political order. Zhuangzi is also roughly in this context. This avoids the question of how a common will is possible, and instead takes the question of how to legally and reasonably construct the order of differences between people as the basic question. Of course, this will bring about a series of political consequences in China, just as the free and equal individual/self will cause a series of political consequences after confirming its subjectivity in West.⁷⁸ Therefore, we can say that Billeter's understanding is inconsistent with Zhuangzi's thinking.

Next, we will discuss the issue of Zhuangzi's political criticism. Zhuangzi's view on politics is obviously vague and open. The traditional understanding of the sages who stands far away cannot fully understand the truth of Zhuangzi's political thought. Zhuangzi's thought does contain extremely sharp political criticism, and it is contained in his basic moral framework, which is analyzed very thoroughly in Song Gang's article.⁷⁹ However, one thing is clear, that is, Zhuangzi's political criticism is clear and sophisticated, but it is incomplete, and its destination is anti-political, at least the political connotation is very weak. So why is it so? There is at least an obstacle of elitist position. That is, Zhuangzi's ideological framework is too focused on the idea of the enlightened sages, and at the same time, he has not found an institutional framework to overcome the pluralistic existence-ideological conflict, so he cannot solve the fundamental settlement problem of the divided world he described, so his political criticism has to remain at denunciation and exposure, and cannot provide a stable institutional framework to generate a new order. He actually just pointed out a suspended political imagination and then drifted away. This of course leaves an unfinished political issue. Therefore, even though Zhuangzi is anti-system, his political criticism is still not constructive, but is just a kind of metaphysical political theory (probably similar to Augustine). It is okay to say that Zhuangzi has political

⁷⁷ Fabian Heubel, ed. *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.29.

⁷⁸ In addition, when Billeter cited the Pericles era and Hannah Arendt's thoughts, he overlooked the fact that the freedom of ancient Greek society was based on a large number of slaves, and the weapon to protect their privileges was citizenship. That is, only with permission can a person enjoy freedom. There is no citizenship in Chinese culture, and what corresponds to it is a relatively open and competitive elite generation mechanism. It is difficult to say which is right and which is wrong. At least, the cost of freedom in ancient Greece was borne by other informal members of society. To describe it in Chinese terms, this is also an "upper and lower" differential society. "Nine Notes on Zhuangzi", *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, pp.48-55.

⁷⁹ Song Gang, "Zhuangzi's Anger", *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, pp.279-306.

criticism or political criticality, but it is probably unfounded to say that Zhuangzi has substantive political orientation or political conception. In short, Zhuangzi's political criticism lacks the underneath half and is in an unfinished state.

Viewing the Chinese intellectual tradition from a Western perspective is undoubtedly very different from the Western intellectual tradition after Socrates (苏格拉底). Julien has always been surprised by the indifference of Chinese intellectuals to tyranny (such as Ji Kang (嵇康), a poet and artist in 3rd century AD, whom he discussed⁸⁰). The key issue here is that China has an impenetrable royal/imperial tradition, while the West has never had a tradition in such degree, and its royal power is much weaker than that of China. The deeper reason is that Chinese intellectuals have always been part of the elite group, sharing a special political and social status, and the tyranny they face (if they happen to encounter it) is a conflict between internal people. Ji Kang (嵇康) is an obvious example. It was not the tyranny outside of him that destroyed him, but the new gang of people in the same group that destroyed him. What he faced was nothing more than what his opponents might also face. This is what Zhuangzi said about the fate of no escape from heaven and earth ("无所逃于天地间"): "That a son should love his parents is fate-you cannot erase this from his heart. That a subject should serve his ruler is duty-there is no place he can go and be without his ruler, no place he can escape to between heaven and earth." ("子之事父，臣之事君，无所逃于天地之间。") ("In the World of Men<*Ren jian shi*> 《人间世》of *Zhuangzi*") His calmness may come from this. Everyone is a participant who understands the rules of the game and is willing to accept defeat. It would be a misunderstanding to say that a quiet cosmology is responsible for this.

To understand the Chinese tradition of knowledge and intellectuals, elitism is the most important, which is different from the Western tradition. Chinese intellectuals, since the end of the Spring and Autumn Period (春秋末年), have been part of the elite group, so they would call themselves "Zi" ("子") — the title of Zhou Dynasty nobles.⁸¹ If you don't understand this point, you can't understand the characteristics of Chinese thought. Therefore, the political theory of Chinese thought cannot be considered from the perspective of protest or personal confrontation, because that is not the basic experience of the Chinese. Zhuangzi does not provide the model of individual confrontation with tyranny explained by Billeter, but another kind of elitist imagination. In the description of "The Sign of Virtue Complete<*De chong fu*> (《德充符》) of *Zhuangzi*", there is an empty leader, and the people can become themselves, which is a very profound understanding. This rule is expressed at other times as "get rid of whatever is harmful to the horses" ("Xu wu gui of *Zhuangzi*") (《庄子·徐无鬼》) when Yellow Emperor asked a shepherd boy about the way of governance. What is harming the horse? It may be a wolf, or it may be

⁸⁰ Julien: "Chinese literati are imprisoned in the tranquility of eternal process." *If Zhuangzi Speaks French*, pp.353-354.

⁸¹ The author has a special discussion on this issue, see "On Zi" ("释子"), *Proceedings of the 10th International Academic Symposium on New Zi-ism*, Northwest Normal University, 2023.

poisonous water plants, but more often it is the horse herder himself. This "get rid of whatever is harmful" ("去害") is another expression of "not hurting" ("不伤") "the feelings of life" ("性命之情"). The sage as a horse herder is a basic premise. Therefore, there is no question of a Zhuangzi-style subject confronting the overall power mechanism, but rather a question of how an elite governance is possible. Zhuangzi's mind is still on how a sage can rectify the world, and his powerlessness lies in his inability to deal with the disputes in the world. He did not give up the imagination of how a good governance model under the complete elite leadership is possible, but he could not find a practical path. The deep rift in the middle is precisely the mystery of Zhuangzi's political thought.

Whether Zhuangzi's thoughts can be converted into some kind of modern political solution is still undetermined, and this requires a contemporary answer. This is another question.

7. Final Words

Whose Zhuangzi is this? This is a question. A Frenchman can certainly teach Zhuangzi to speak French and try to answer the Frenchman's questions. However, this is a Frenchman's business. This effort is also meaningful to the Chinese. However, this does not involve the problem of the Chinese or mainland Chinese. Because the Chinese have inherited Zhuangzi's language and thinking, and shared the life that Zhuangzi once experienced, this historical continuum of meaning cannot be ignored. If we ask as mentioned above: whether any nation or culture has the priority of interpretation,⁸² then a direct answer is that it is precisely because of the internality and continuity of experience that the people inside a certain nation or culture do have the priority of interpretation — at least for themselves. Of course, having priority does not mean having a superior interpretation — if they cannot face their own experience and cannot adopt more effective words and methods.

The final view of this article is that China's elitist tradition is an important factor in suppressing and eliminating the individualism that people generally hope to have. In this context, freedom and individuals are often understood as the laxity, indulgence and irresponsibility of ordinary people (such as Chairman Mao's understanding), and are in opposition to the elitism of elites or elite groups. This obviously distorted understanding is precisely the inevitable result of Western ideas entering the Chinese cultural world — just like Zhuangzi's entry into French is bound to be subjectivized. If we still insist on the original elitist stance to view Zhuangzi (including other pre-Qin thinkers), then an elitist Zhuangzi and a subjectivized Zhuangzi cannot coexist, because they cannot share the same premise in some of the most basic cognitions: about the homogeneity or heterogeneity of the inner self of human beings, the natural equality or difference between people, and how reasonable order should be dealt with or rely on the first two. Billeter said: "The most important philosophical question is also the first political question: what is the nature of

⁸² Fabian Heubel, ed. *If Zhuangzi Speaks French*, p.13.

man under the apparent historical differences, and what is the best form of political organization that conforms to this nature." I think this is the question that the pre-Qin philosophers have asked, and the answer they gave was obviously different from the European tradition.⁸³ How should we deal with the "insoluble diversity" that appeared at this time?⁸⁴

This is the moment the real dilemma is revealed.⁸⁵

⁸³ Billeter, "Nine Notes on Zhuangzi", *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.22.

⁸⁴ Billeter, "Nine Notes on Zhuangzi", *Zhuangzi in the Cross-Cultural Vortex*, p.25.

⁸⁵ This article criticizes French cross-cultural research, of course, not to return to the logic of nationalism and patriotism, there is no doubt about that. The problem is that cross-cultural research needs to be questioned, and the key lies in who is speaking, whose words are being spoken, and whose experience is being explained. We do not think that cross-cultural research is explaining China's experience, of course it is not, it is even distorting the narrative about China, because its essence is "teaching Zhuangzi to speak French", rather than Chinese people using their own language to talk about their own experience. Of course, there is no resentment here. We try to highlight an explanatory hypothesis (elitism), which does not mean that this hypothesis is valid, but just to show the necessity of this attempt — no one has the full responsibility, enough experience and Chinese language skills to think for the Chinese. What is the biggest experience at the moment? It is the collapse of the 40-year reform and opening-up dream. An old problem has returned, the imperial system and imperial culture, the problem of bad emperors, should be the first object of reflection. At this time, all thinking needs to start over, and all propositions need to be reconsidered. In addition, I sincerely thank Mr. Lai Xisan and Mr. Fabian Heubel for the gift of books.