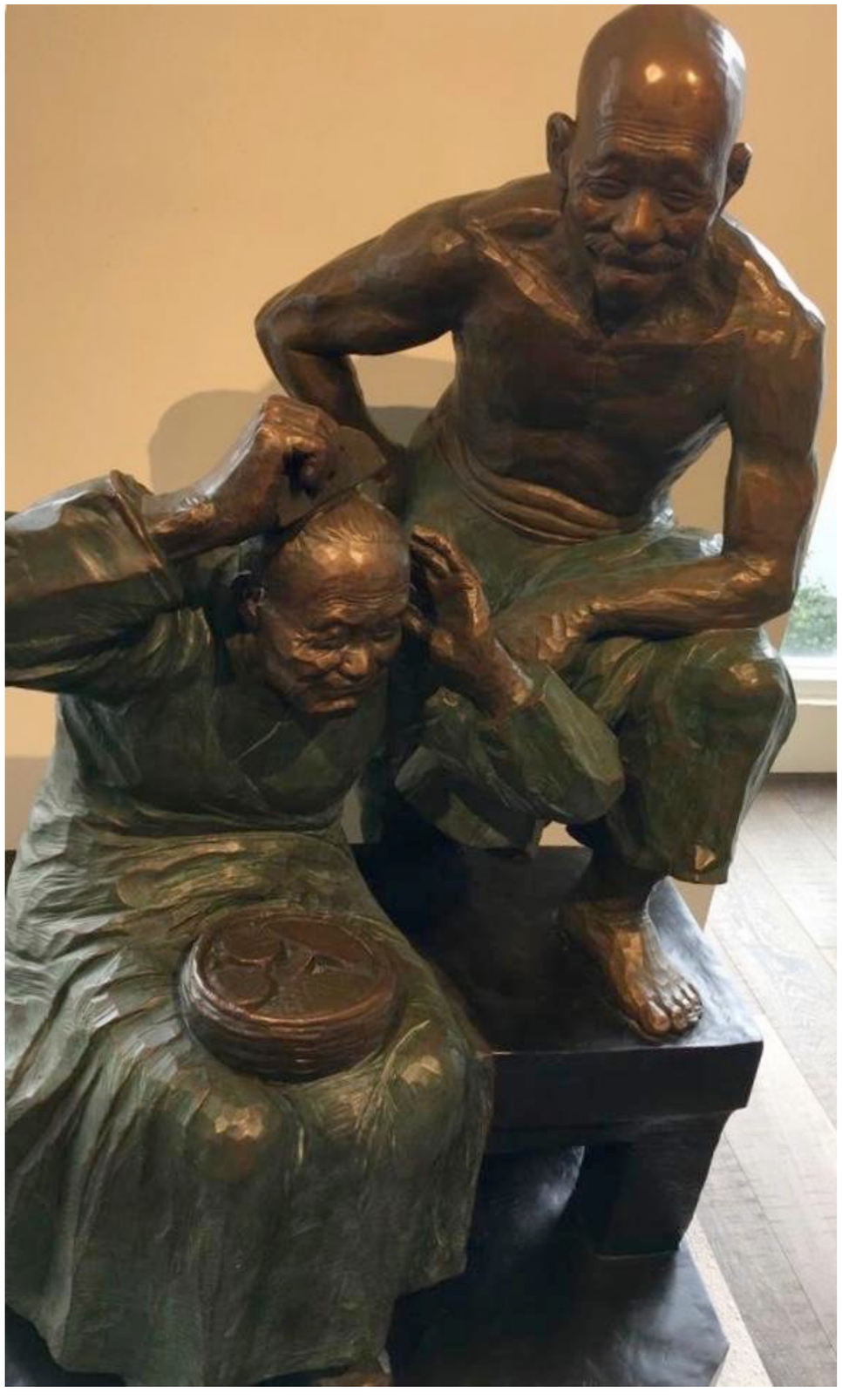
Oscar Brenifier Viktoria Chernenko

Philosopher avec Zhuangzi



Zhuangzi était un philosophe chinois influent qui a vécu vers le 4e siècle avant Jésus-Christ. On lui attribue l'écriture - au moins en partie - d'un opus qui porte son nom, le Zhuangzi, et qui est l'un des textes fondateurs du taoïsme. Il se compose de nombreuses petites histoires étranges, écrites dans le but de susciter la réflexion du lecteur. Sa fonction première est de nous faire réfléchir aux aspects illusoires et même ridicules de notre vie, en critiquant bien des préoccupations, obligations sociales et morales, qui sont la cause de notre misère psychologique et cognitive. Notre travail consiste en une sélection d'histoires, assorties pour chacune d'une analyse philosophique articulée autour des concepts clés de chaque histoire, et également d'un aperçu de la culture chinoise. Une série de questions est proposée, afin que le lecteur puisse méditer sur le contenu du texte.

À PROPOS DES AUTEURS

Oscar Brenifier

Oscar est le président de l'Institut de Pratiques Philosophiques à Paris. Il a un doctorat en philosophie. Il promeut la pratique philosophique depuis de nombreuses années dans plus de 50 pays. Il a écrit plus de 30 livres pour enfants et adultes. Ses spécialités sont : la consultation philosophique, la philosophie pour les enfants et la philosophie dans le business. Il a publié de nombreux livres dans ce domaine, y compris la collection "PhiloZenfants" (éditions Nathan), qui ont été publiés dans plus de trente langues. Il a cofondé l' "Institut de pratiques philosophiques" dont il est le président. Il est également l'un des auteurs du rapport de L'Unesco "philosophie, une école de liberté ".

http://www.pratiques-philosophiques.fr

Viktoria Chernenko

Viktoria est la créatrice de la compagnie ITD (Institute of Thinking & Dialogue) et du projet Pocket Philosopher. Elle écrit un doctorat en philosophie, et possède une maitrise de psychologie. Elle promeut la pratique philosophique depuis 10 ans dans 30 pays, à travers des ateliers philosophiques et des consultations individuelles. Ses spécialités sont la consultation philosophique, la philosophie dans le business et l'art de l'évaluation.

https://www.facebook.com/viktoria.chernenko.7

Illustrations: Sandrine Thevenet et Christophe Bertin

Mise en page: Larisa Kurygina

Nous remercions pour la traduction de Zhuangzi: Amanda Garcia, Chloé Minjon, Audrey Gers, Isabelle Millon, Marie Hourdin, Leila Millon.

Sommaire

Introduction

Impassible comme un coq en bois

La grenouille et la tortue

Les singes

Le Charron

Shu, le difforme

Chaos

Ombre et Pénombre

Tableau des concepts

Introduction

Il est fort probable que Zhuangzi ait réellement existé mais nous en savons peu à son sujet. Il semblerait qu'il ait vécu au IVe siècle av. J.-C. et peut être considéré comme le penseur chinois le plus innovant comparé à ses prédécesseurs. Son style particulier et le contenu surprenant de ses textes lui confèrent une place particulière dans la littérature classique.

Il occupe une fonction et un statut très particuliers dans sa culture d'origine. Pour l'un, il est un incontournable, un auteur essentiel dans la tradition littéraire et philosophique chinoise. Pourtant la plupart de ses compatriotes modernes ne le lisent pas ou ne l'ont lu qu'à l'école et n'ont donc pas la moindre idée de ce qu'il représente, si ce n'est une idée vague, réductionniste ou déformée. Le « Zhuangzi » est composé de nombreuses petites histoires surprenantes écrites dans le but de faire réfléchir le lecteur. La plupart des Chinois ne peuvent même pas s'en remémorer une, bien que certaines leur semblent familières quand elles leur sont répétées, comme celle du papillon ou des poissons de l'étang, par exemple. De plus, les idées de Zhuangzi, sa façon de penser, son côté critique et provocateur ne correspondent pas au schéma mental, aux mœurs intellectuelles ou à la routine de la plupart des chinois. Ici, il faut comprendre que la bataille d'idées la plus importante de l'histoire de la philosophie chinoise se situe dans l'opposition entre la pensée confucéenne et la pensée taoïste, dont Zhuangzi et Laozi sont les principaux représentants. Nous mettrons de côté la philosophie bouddhiste, qui certes joue également un rôle important, mais n'est pas d'origine chinoise même si ceux-ci ont laissé leur empreinte sur cette importation indienne. De même, nous n'entrerons pas dans un débat savant sur l'unité ou non de la pensée taoïste, le point essentiel étant que dans l'unité de la matrice philosophique chinoise elle représente une fracture fondamentale chargée de nombreuses implications idéologiques.

Lorsque nous examinons le chemin commun qui guide les actions et les pensées des citoyens chinois contemporains, force est de constater que le confucianisme est plutôt hégémonique, consciemment ou inconsciemment. Nous pourrions faire une analogie en Occident, où dans l'opposition originelle représentée par Socrate et Platon d'un côté, Aristote de l'autre, ce dernier aurait gagné la bataille historique des idées, puisque notre vision du monde commune est plus encline à une réalité matérielle plutôt qu'à une réalité des idées. La relation est assez similaire dans l'opposition confucianiste / taoïste, même si nous la caractériserions comme une opposition entre des vues humanistes et idéalistes.

Prenons quelques exemples. Premièrement, la relation avec le Dao est le concept commun le plus fondamental dans la philosophie chinoise, tout comme « Être » et « Dieu » seraient deux concepts communs fondamentaux ou fondateurs dans la culture occidentale. Pour les penseurs taoïstes, le Dao n'est pas un « nom » pour une « chose » mais l'ordre naturel sous-jacent de l'Univers, dont l'ultime essence est difficile à circonscrire car elle est non conceptuelle bien qu'évidente dans l'être, dans la vie. Il est « éternellement sans nom » et doit être distingué des innombrables choses « nommées » qui sont considérées comme ses manifestations. C'est la réalité de la vie, au-delà de tout exemple concret que nous pourrions prendre. Mais pour les confucéens, le terme Dao désigne plutôt la « Vérité », ou la « Voie », car il définit une approche particulière de la vie, de la politique et de la tradition. C'est un Dao « humaniste », considéré comme nécessaire par rapport à notre moralité et à notre humanité. Confucius parle rarement du « T'ien Dao » (Voie du Ciel). Hsiin Tzu, un des premiers philosophes influant Confucéen, a explicitement noté ce contraste. Bien qu'il reconnaissait l'existence et l'importance cosmique de la Voie du Ciel, il insista sur le fait que le Dao concernait principalement les affaires humaines.

Le deuxième exemple découle du premier : il porte sur les critères permettant de déterminer et de juger nos actions. Pour les confucéens, les rituels sont fondamentaux : les coutumes et les traditions doivent être respectées. Ils représentent l'ordre crucial de la société, un facteur important d'harmonie en son sein, régulant nos instincts modestes et individualistes, règle qui a bien sûr des connotations morales. Dans ce cadre, la hiérarchie est cruciale, car elle détermine la place de chaque individu dans la structure de cette harmonie. Pour les taoïstes, ces rituels sont, au mieux superficiels, au pire une illusion ou une hypocrisie car le seul principe auquel il faut se référer et obéir est le Dao, le principe cosmique. Cela laisse évidemment beaucoup de place à l'individualité et représente une critique sévère de la société, de ses règles et de ses obligations. C'est l'une des raisons pour lesquelles les taoïstes sont souvent perçus comme des rebelles, des anarchistes ou des antisociaux. Même les règles morales sont critiquées, accusées de représenter un niveau inférieur d'éthique. Dans le schéma taoïste le principe ultime est le

Dao. Inférieur au Dao, il y a le De (pouvoir) puis la bienveillance en ordre décroissant, et viennent ensuite la morale et enfin les rituels. En confirmant la tendance confucéenne de la société chinoise, on remarquera que lorsqu'un chinois contemporain connaît un récit de Zhuangzi et en explique sa compréhension, celle-ci est souvent déformée et empreinte d'un sens moraliste, interprétation qui est loin de la préoccupation initiale de l'auteur. Le cas du De (que nous traiterons plus loin dans notre travail) qui est souvent traduit comme une vertu au sens de la morale humaine, est un bon exemple pour illustrer cela : à l'origine, il signifie « vertu » dans un sens ontologique, comme on parlerait de la « vertu » d'un médicament, en faisant référence aux effets utiles qu'il peut avoir, son efficacité ou son pouvoir.

Bien sûr, les deux traditions partagent parfois des idées similaires sur l'homme, la société, le souverain, le ciel et l'univers ; idées qui n'ont pas été créées par l'une ou l'autre école mais qui découlent d'une tradition antérieure à Confucius ou à Laozi. Ce dernier est généralement considéré comme le fondateur du taoïsme philosophique, qu'il convient de distinguer du taoïsme religieux, une invention plus tardive. Mais le confucianisme a limité son domaine d'intérêt à la création d'un système moral et politique qui a façonné la société et l'Empire chinois, tandis que le taoïsme, dans la même vision du monde, s'attachait davantage aux préoccupations personnelles et métaphysiques. Toutefois dans ce cadre Zhuangzi conserve une perspective et un style singuliers, critiques et même sarcastiques, et peut être comparé aux cyniques grecs, comme Diogène surnommé le « Socrate devenu fou ». Contrairement au confucianisme, le taoïsme n'a jamais eu de théorie politique unifiée. Même si Huang-Lao, un taoïste des générations suivantes, jugeait un empereur fort comme un dirigeant légitime, les « primitivistes » (comme Zhuangzi), eux, plaidaient avec force pour un anarchisme radical considérant la vie politique et la hiérarchie avec mépris. Il ne faut donc pas s'étonner qu'au cours de nombreuses dynasties, le confucianisme ait été érigé en doctrine officielle par les empereurs quand le taoïsme était, lui, à peine toléré voire même interdit en tant que doctrine.

Mais il existe un autre aspect de Zhuangzi qui est encore plus provocant pour les contemporains chinois car il est tout à fait contraire aux valeurs actuelles communément promues dans la société et la famille. Tout d'abord, ce que l'on peut appeler l'ambition et l'avidité liées au succès et au travail acharné, y compris la compétition et la lutte pour la survie, sont érigées comme des valeurs morales cruciales. Ces valeurs et la vision du monde qu'elles représentent sont aujourd'hui largement répandues et appliquées. Il faut y arriver ! Que ce soit en réussissant l'indispensable Gaokao (un exigeant examen d'entrée universitaire), en se classant premier de la promotion, en gravissant les échelons sociaux, en devenant riche et reconnu, en voulant être respecté et ne pas perdre la face. Donc le citoyen ordinaire chinois est totalement en contradiction avec les principes de Zhuangzi. Bien que l'on

puisse également prétendre qu'en Occident, la majorité des gens s'opposent inconsciemment à la perspective idéaliste de la plupart des philosophes. Par conséquent, malgré l'admiration suscitée par Zhuangzi en tant que grand et célèbre penseur, il est plutôt perçu de manière réductionniste comme une personne qui encourage à « ne rien faire » et à « vivre en marge de la société », comportement qui est évidemment considéré comme impossible, idéaliste et irréaliste. Une sorte de sagesse commune dit en plaisantant à moitié que le confucianisme est destiné aux jeunes et aux travailleurs et que le taoïsme s'adresse quant à lui aux retraités qui n'ont plus rien à accomplir. Enfin, nous rencontrons la critique des valeurs familiales qui procurent souvent un sentiment de bonté dans la conscience du citoyen chinois. Zhuangzi nous invite à sortir de cette perspective illusoire, égoïste, réduite et limitée, et à nous placer dans une perspective beaucoup plus large, ce qu'il appelle parfois le « grand océan », au lieu du petit étang où vivent de petites personnes en prétendant être heureuses, bien et en sécurité.

Présentation de Zhuangzi par Robert Eno (abrégé par O.B.)

Le style littéraire du Zhuangzi est unique et il faut s'y adapter ainsi qu'au format du texte pour pouvoir le comprendre. La plupart des chapitres sont une série d'essais brefs et décousus qui associent des déclarations potentiellement vraies à d'autres qui sont absurdes, ainsi que des récits sur des personnages réels ou imaginaires. Lorsque Zhuangzi énonce quelque chose comme un fait, il faut mieux se garder de supposer qu'il croit que cela est vrai ou qu'il se soucie de savoir si nous le croyons ou non. Il invente des faits en permanence. Il est également préférable de supposer que chaque conte raconté dans le Zhuangzi est une fiction et que Zhuangzi, sachant qu'il l'avait inventée, ne s'attendait pas à ce que quelqu'un le croie. Chaque conte ou histoire dans le Zhuangzi porte un concept philosophique, et ces concepts constituent l'essence du livre de Zhuangzi. Le monde dans lequel se produisent les événements du Zhuangzi n'est pas celui dans lequel nous vivons. Il nous parle par exemple d'un oiseau long de dix mille kilomètres, ajoutant ce qu'une cigale et une colombe ont à dire à ce sujet. Nous entrons dans un monde rempli de bêtes fabuleuses, de plantes imaginaires et d'immortels volants. La population humaine du monde de Zhuangzi est également inhabituelle. Sa société est remplie de sorciers, de bossus et de mystérieux ermites, de rivières qui parlent, de nageurs qui peuvent plonger sans crainte dans les cascades escarpées et d'un boucher qui sculpte les carcasses de bœufs avec une extrême dextérité. Un aspect intéressant du Zhuangzi est que l'un de ses principaux personnages est Confucius. Parfois, il est décrit comme un bouffon, un imbécile pompeux méprisé par des personnages en phase avec les idées taoïstes. Mais, fréquemment, Confucius agit aussi comme porte-parole des idées de Zhuangzi. Nous devons donc nous demander s'il s'agit simplement de la manière dont

Zhuangzi se moque de ses adversaires intellectuels confucéens ou bien s'il n'a pas estimé, en fait, que ses idées partageaient certains traits communs avec celles de Confucius.

La stratégie reine de Zhuangzi est d'ébranler nos repères habituels de vérité et de valeur en revendiquant une forme très radicale de relativité des faits et des valeurs. Pour Zhuangzi, comme pour Laozi, toutes les valeurs chères aux humains - le bien et le mal, le beau et le laid - ne sont pas naturelles et n'existent pas en dehors de nos préjugés très arbitraires. Mais Zhuangzi va plus loin. Il s'attaque à notre conviction qu'il existe des faits établis dans le monde. Selon Zhuangzi, le cosmos est en lui-même un tout indivisible, une unité sans subdivision, dont nous faisons partie. Le seul vrai « fait » est l'action dynamique de ce système cosmique dans son ensemble. Un jour, dans un lointain passé, les êtres humains ont vu le monde dans son ensemble et eux-mêmes comme une partie de cet ensemble, sans aucune séparation entre eux et le contexte environnant de la Nature. Mais depuis l'invention des mots et du langage, les êtres humains en sont venus à utiliser le langage pour dire des choses sur le monde, ce qui a eu pour effet de découper le monde en morceaux à nos yeux. Lorsque les humains inventent un nom, la chose nommée apparaît soudainement comme distincte du reste du monde, caractérisée par les contours de la définition de son nom. Au fil du temps, notre perception du monde a dégénéré, passant d'une compréhension holistique de celui-ci en tant que système unique, à une perception d'un espace rempli d'éléments isolés portant chacun un nom. Chaque fois que nous utilisons un langage et affirmons quelque chose sur le monde, nous renforçons cette image erronée du monde. Nous appelons cette approche « relativisme » car la revendication fondamentale de Zhuangzi est que, ce que nous considérons comme des faits ne sont que des faits en relation à notre vision déformée du monde et que, ce que nous considérons comme bon ou mauvais ne semble avoir qu'une valeur positive ou négative parce que nos croyances erronées nous mènent à des préjugés arbitraires. Le Dao est le fonctionnement dynamique du système mondial dans son ensemble. La partition du monde en différentes choses est le résultat d'une pensée non naturelle basée sur le langage humain. Zhuangzi était convaincu que ce que nous avions à faire était d'apprendre comment détourner le regard sur le monde divisé illusoire que nous « voyons de nos propres yeux » mais qui n'existe pas, et de se ressaisir de la vision unitaire de l'univers du Dao.

Comme Laozi, Zhuangzi ne détaille aucune piste concrète qui puisse nous permettre de réaliser un changement de perspective aussi profond. Mais son livre est rempli de récits sur des personnes qui semblent avoir opéré ce changement, et certains de ces modèles offrent des perspectives intéressantes, comme le Boucher ou le Charron. Ces références semblent avoir trouvé un moyen de re-percevoir l'expérience grâce à la maîtrise de certains types de compétences, et c'est sans doute un parcours que suggère Zhuangzi pour nous guider vers la

nouvelle perspective du monde échappant à la prison que le langage nous a construite. Dans une autre partie, Zhuangzi a fait formuler à Confucius le régime suivant, appelée « le jeûne de l'esprit », pour son disciple Yan Hui : « Que votre volonté soit une. N'écoutez pas avec vos oreilles, écoutez avec votre esprit. Non, n'écoutez pas avec votre esprit, écoutez avec votre qi. L'écoute s'arrête avec les oreilles, l'esprit s'arrête avec la reconnaissance, mais le qi est vide et attend tout. Le Dao se rassemble seul dans le vide. La vacuité est le jeûne de l'esprit. » La description de Confucius semble suggérer une forme de pratique de méditation, mais les aboutissements ressemblent davantage à celui de la prestation plus musclée du chef Ting dans la découpe des bœufs.

Ces portraits de parcours vers la sagesse suggèrent que, même si Zhuangzi estime que nos idées sur les faits dans le monde sont des formes de connaissance fondamentalement faussées, il n'a pas une vision complètement relativiste de la connaissance. Le chef Ting et le Confucius de Zhuangzi semblent avoir atteint un certain niveau de sagesse, mais leur savoir semble être d'un genre très différent de celui que les gens valorisent habituellement. Aucun programme de Zhuangzi ne peut être comparé au programme rituel détaillé que Confucius élaborait pour son école. Pourtant Zhuangzi se différencie de Laozi en essayant de donner des indications concrètes sur le chemin qui mène à sa vision d'une sagesse parfaite.

Impassible comme un coq en bois

紀渻子為王養鬥雞。十日而問：「雞已乎？」曰：「未也。方虛憍而恃氣。」十日又問。曰：「未也。猶應嚮景。」十日又問。曰：「未也。猶疾視而盛氣。」十日又問。曰：「幾矣。雞雖有鳴者，已無變矣，望之似木雞矣，其德全矣，異雞無敢應者，反走矣。」

Ji Xing-zi élève un coq de combat pour le roi.

Après dix jours, on lui demande si le coq est prêt. Il répond: « Il n’a pas encore le bon esprit. Il est arrogant et vaniteux, et il compte sur sa propre vigueur. »

Dix jours plus tard, on l’interroge à nouveau. Il répond: « Il compte toujours sur sa propre vigueur, il réagit aux bruits et aux ombres. »

Dix jours plus tard, on l’interroge à nouveau. Il répond: « Il a encore l'air en colère et reste plein de vigueur. »

Dix jours plus tard, on l’interroge à nouveau. Il répond: « Il est presque prêt. Quand un autre coq chante, il ne répond plus, comme s'il était devenu un coq en bois. Il a désormais acquis sa vertu. Aucun autre coq n’osera le défier. Ils s’enfuiront. »

Sommaire

1 - Réactif et détaché

2 - Performatif et explicatif

3 - Combat contre soi-même

4 - Arts martiaux

5 - Questions

1 - Réactif et détaché

L’empereur et philosophe romain Marc Aurèle, dans son oeuvre principale « Pensées pour moi-même », a promu le principe stoïcien instaurant l'âme comme une « citadelle intérieure ». Cette intimité est nommée forteresse car elle reste inaccessible aux troubles des passions, à la tourmente du monde. Mais cette citadelle, où règne la sérénité, n’est pas une tour d’ivoire dans laquelle on pourrait se réfugier dans un égoïsme transcendant ; il s’agit plutôt d’un lieu haut placé, d'où l’on obtient un vaste champ de vision, base opérationnelle qui permet d'agir avec assez de distance. En tant qu'empereur, Marc Aurèle est un homme d’action qui doit agir dans un monde perturbé, mais pour cela, il a besoin de sérénité et la recherche, comme condition indispensable d'une véritable efficacité. Pour lui, l'action humaine a une valeur profonde et durable si elle s’inscrit dans la perspective de l'univers entier et la communauté de tous les hommes. L'idée est donc de ne pas échapper au monde extérieur en restant aveugle et mort. Ainsi, dans son œuvre, Marc Aurèle s'efforce de mettre en pratique trois principes essentiels, mentaux et existentiels. Voir la réalité telle qu'elle est, en se libérant de tous les préjugés, émotionnels ou cognitifs. Accepter avec amour et compréhension tous les événements tels qu'ils résultent de l’ordre de la nature. Agir au service de la communauté humaine. Dans cette posture philosophique, on peut identifier une sagesse fondamentale et naturelle, accessible à tous par le biais de la raison et du sens commun,

attitude qui peut être rencontrée avec des penchants variés dans diverses cultures.

L'histoire du « coq en bois » nous présente un aspect important de cette sagesse, avec toutefois des divergences culturelles et philosophiques. L'enjeu principal est la capacité à se centrer sur soi afin de faire face au monde et ses vicissitudes de manière plus adéquate. On nous montre un paradoxe frappant, puisque cet animal est censé être dressé pour se battre mais son entraîneur le présente comme s'il était l'exact opposé d'un « coq de combat ». Si l'on suit l'ordre des différents diagnostics, le volatile ne doit pas être fougueux, il n'est pas supposé compter sur sa propre vigueur et n'est pas censé réagir aux stimuli externes, alors que selon le sens commun, ces critères seraient bien au contraire les attributs d'un combattant. La façon dont il est décrit, l'idée d'être « impassible comme un coq en bois » est plutôt choquante pour le lecteur, qui au début ne comprendra pas ce que le maître explique et ce qu'il essaie d'accomplir avec son poulain.

Afin de clarifier le sens de cette fable ou de cette parabole, nous proposons de présenter l'opposition entre les modes de comportement « réactif » et « détaché ». Le comportement réactif est le moyen le plus courant d'agir. Nous attendons et désirons certaines choses du monde, et en fonction des situations, des événements et des circonstances, nous réagissons d'une manière donnée : soit en agissant, en attaquant ou en nous défendant, en nous réjouissant ou en souffrant, etc. Cela peut être appelé « hétéronomie », en opposition à « autonomie », puisque nos états et actions mentaux sont principalement déterminés par ce qui se passe en dehors de nous, en réponse aux stimuli externes. De cette façon, nous nous rendons passifs, puisque nous subissons les faits externes : nous nous déclarons donc victime si ces événements provoquent des souffrances en nous, s'ils nous submergent, et nous nous déclarons chanceux ou heureux si ces événements nous réjouissent. À l'opposé de ce comportement si habituel, nous pouvons nous retirer dans notre « moi intérieur », en déterminant notre état mental et nos actions comme étant fondés sur notre propre volonté et nos propres décisions, ce que l'on nommerait une position détachée.

Comme le décrit le formateur du coq, faire preuve d'une telle attitude prend du temps : il faut construire et développer une force interne qui n'est pas naturelle. Le comportement le plus courant et instinctif dans la vie est le schéma réactif. Un enfant n'est pas un personnage puissant, il dépend totalement des forces et des autorités extérieures, mais à mesure qu'il grandit, il apprend à renforcer son propre pouvoir, devenant ainsi plus autonome. Mais il reste souvent chez l'adulte une dimension de cette impuissance, à moins qu'il n'ait appris à devenir autonome ou jusqu'à ce qu'il le devienne. D'une certaine manière, nous avons tous acquis une certaine capacité d'autonomie mais elle reste souvent incomplète et

sous-développée, et c’est précisément le point auquel Zhuangzi, enseignant très exigeant, nous invite à réfléchir. Cela implique de prendre une certaine distance envers le monde et les circonstances extérieures, afin d'en avoir une compréhension plus objective et de mieux déterminer le cours de nos actions. Et, plutôt que de fournir une réponse immédiate aux événements quotidiens, nous devons rester centrés sur nous-même. Nous devons donc nous adapter aux événements de manière flexible et façonner notre volonté en conséquence, vider notre esprit et laisser de l’espace pour notre liberté, notre tranquillité et notre force. S'adapter est une libre action du sujet qui détient en lui un certain nombre d’options et sait donc comment se comporter face à ce qu’il se passe. Pour que cette action soit libre, de la distance est nécessaire.

Bien sûr, pour ce faire, nous ne devons pas être hypersensible ou hyper-réactif, sans quoi nous serions assaillis en permanence de sollicitations externes, sans même le remarquer. Dans une telle situation, nous ne sommes plus centrés sur nous-mêmes, mais nous nous dispersons, nous décentrons, nous laissons prendre par une frénésie en répondant en permanence au flux d'occurrences chaotiques qui caractérisent le monde et sa nature trépidante. Nous souffrons alors forcément du symptôme de « l'esprit de singe » où, ni notre esprit, ni notre être ne fonctionnent désormais plus correctement. C'est la douleur et le drame dont souffrent la majorité des humains.

On peut affirmer que, d’une certaine manière, les individus « très intelligents » semblent souvent être des penseurs plutôt inefficaces. Ces personnes sont généralement douées pour penser de façon réactive et résoudre des casse-tête, mais moins aptes à réfléchir sur des sujets qui nécessitent une vision plus large et distante. L’une des raisons à cela est leur esprit de compétition, ils sont donc toujours en quête de défis à relever, quels qu'ils soient.

L'esprit humain est dans la tourmente perpétuelle, animé la plupart du temps par des pensées réactives. Il réagit aux phénomènes extérieurs et ce « moi » réactif est en fait notre « petit moi », notre « moi habituel », dépendant, insatisfait et inquiet. Se vider l'esprit de ces préoccupations nécessite distance et autonomie : nous ne sommes plus « activés ». Un esprit vide est un esprit créatif, précisément parce qu'il n'est pas conditionné par l'extérieur. Il perçoit ce qui est au-dehors mais il est suffisamment distant pour se mouvoir aisément, de manière créative et imprévisible. Ce type de pensée est capable d’explorer, d’inventer, de changer de paradigme. En effet, ces pensées particulières peuvent être considérées comme rares, mais elles sont remarquables. Elles émanent de la partie la plus noble de nous-mêmes, l'étincelle divine qu'évoque Socrate, la pointe de l'âme comme l’appelle Maître Eckhart, sa partie divine, pourrait-on dire. Non-conditionnée, la pensée créative apporte de la liberté et de la joie, même si

les conditions extérieures semblent défavorables ou mauvaises. Et cette dynamique, novatrice et ingénieuse, révèle notre nature intérieure, nos vrais talents, nos objectifs essentiels. Cela nous permet d'être la personne que nous voulons être, de donner le meilleur de nous-mêmes. À l'opposé, être sur un mode réactif c'est fonder son fonctionnement sur la peur et l'appréhension. Nous n'accomplissons pas ce que nous voulons faire mais nous nous conformons à ce que le monde commande ou dicte, nous nous soumettons à ce qui lui plaît, notamment pour ne pas provoquer sa colère et être accepté, reconnu. Bien sûr, cette anxiété interfère avec la pensée créatrice, elle nous prive de notre pouvoir de penser. Les pensées réactives nous mettent en garde contre l'échec, ce qui nous rend sensible au jugement externe et nous fait douter de nos propres capacités. Souvent, nous finissons par fonctionner sur le mode de la survie : nous ne faisons que ce qui est considéré comme nécessaire : travail, obligations sociales et familiales, etc. Nous vivons dans une sorte de minimalisme existentiel, faute de mieux, en raison du contexte, comme nous le prétendons. Et nous admirons ceux qui semblent être « bons » dans cette compétition quotidienne. Et comme la concurrence est impérative et compulsive puisque qu'il s'agit de survivre, il n'y a pas de place pour la conscience.

2 - Performatif et explicatif

La difficulté avec la « pédagogie » de Zhuangzi, dans ce texte comme d'autres, est qu'il n'explique pas le principe de cette « autonomie » qui est clairement exprimée en filigrane du texte. Il annonce seulement que le coq est « presque prêt » à se battre, puisqu'il ne « réagit plus ». Il ajoute que « Il a désormais acquis la vertu. Aucun autre coq n'osera le défier » mais il n'explique pas la dynamique du processus, même si elle est contre-intuitive et étrange pour le lecteur. Pas généreux, pourrait-on dire. Bien sûr, il y a différentes façons d'expliquer la méthode d'enseignement de Zhuangzi, plutôt ésotérique. Un argument ou une interprétation est que Zhuangzi met en pratique une pédagogie « performative » plutôt que « explicative ». Par exemple dans cette histoire, il veut que nous mettions en œuvre l'autonomie que le coq a apprise, plutôt que de faire dépendre le lecteur d'une autorité qui lui dise quoi penser et expose directement et explicitement la morale ou la signification de l'histoire.

L'entraîneur travaille pour le roi qui est apparemment féru de combats de coqs et attend de ce dressage un animal de combat, prêt à se battre. Ce roi semble assez pressé d'obtenir des résultats et demande donc périodiquement, tous les dix jours, à l'entraîneur où il en est. Cet homme de pouvoir - ce qui le rend suspect aux yeux de Zhuangzi - est visiblement impatient et, à ce titre, semble assez immature. On peut

imaginer qu'il est plutôt surpris par le rapport régulier de l'entraîneur, bien que l'histoire ne nous donne aucun détail quant à sa réaction. Le roi serait plutôt déçu d'avoir un coq complètement dressé qui gagnerait le combat sans se battre. De manière plus approfondie, apprendre à se battre signifie apprendre à éviter de se battre, puisque le véritable art de la guerre est en réalité un art de la paix. De nombreuses histoires traditionnelles nous parlent d'un grand combattant qui gagnait sans se battre et vainquait ses ennemis juste en affichant sa maîtrise de soi.

L'absence d'éléments explicatifs dans la narration est bien sûr cohérente avec l'économie générale du texte, avec le style de Zhuangzi. Le lecteur est censé deviner et composer, autant que possible, sa propre interprétation de la situation. C'est en général le cas dans la tradition de l'enseignement par le « conte » que l'explication du message ne soit pas donnée au lecteur, et cette tradition est assez courante en Chine, comme dans beaucoup de cultures traditionnelles ou dans les traditions spirituelles. Beaucoup de religions, comme le Christianisme avec les paraboles de Jésus, utilisent cette technique. Mais ce qui est frappant chez Zhuangzi, c'est le minimalisme de ses narrations, qui laisse souvent l'auditeur ou le lecteur sans voix, comme s'il ne pouvait pas s'empêcher d'attendre les informations manquantes. C'est l'une des raisons pour lesquelles ses textes sont aussi difficiles à lire, l'une des raisons pour lesquelles, même dans la culture chinoise avec son nom plutôt connu, ses œuvres et ses idées sont assez méconnues. Mis à part l'histoire du « Papillon » et quelques autres courts textes, Zhuangzi reste plutôt ignoré, sauf de quelques spécialistes.

Ainsi, quel effet l'auteur veut-il produire sur le lecteur, similaire à celui que le coq est censé subir ? Un aspect de cet enseignement consiste à remarquer à quel point nous pouvons facilement être déstabilisé. Cette histoire très simple nous perturbe, nous donne l'impression d'être perdu lorsque nous l'entendons pour la première fois. Avec un peu de chance, au bout d'un moment, après avoir réfléchi ou entendu les explications de quelqu'un d'autre, nous ne serons plus troublés par l'histoire et la trouverons amusante, voire intéressante. A travers ce changement, nous découvrons que nous ne sommes pas dérangés par l'histoire elle-même, qui n'est objectivement pas déroutante, mais nous sommes en fait dérangés par notre représentation, par l'idée que nous nous faisons, par notre interprétation ou notre manque de compréhension de cette histoire. Le sentiment d'absurdité, le discours intérieur que nous produisons, consciemment ou non, les sentiments qui nous traversent, autrement dit notre jugement, voilà ce qui nous trouble et non l'histoire, puisqu'après un moment elle ne nous perturbe plus du tout. Et c'est exactement ce que le coq doit apprendre : ne pas réagir aux sollicitations extérieures, rester calme et serein, en unifiant le moi. Après tout, une histoire ne devrait jamais nous déranger, aussi étrange ou absurde soit-elle. Profiter de l'étrangeté, voilà le défi. De cette façon, nous apprenons à

prendre de la distance avec nous-mêmes, à prendre nos pensées et nos émotions avec des pincettes : éviter de trop faire confiance à nos propres réactions et processus mentaux puisqu'ils ne reflètent pas objectivement les faits et la réalité.

Un autre principe que le coq doit apprendre, ainsi que le roi, leçon que le lecteur découvre en lisant l'histoire, est que l'apprentissage n'est pas simplement une acquisition formelle d'informations, mais un dépassement de soi, un travail sur les émotions et les attitudes, une remise en question de notre propre subjectivité, un positionnement critique envers nous-mêmes. Nous sommes notre pire ennemi parce que nous sommes coincés dans certains paradigmes et dans certaines façons d'être. Si l'on fait confiance à Zhuangzi, son histoire a du sens. Mais si nous en doutons, nous rejetterons facilement le texte pour son incongruité ou son manque de contenu. Pour devenir un combattant, le coq doit devenir un « non-coq ». Afin de comprendre le texte, nous devons être un « non-soi », car le soi ne se sent pas à sa place dans le monde étrange de cette narration. Un changement de paradigme doit se produire, où nous réalisons avant tout que la réalité n'est pas ce que nous percevons, ni ce que nous considérons comme nécessaire ou objectif. Le problème consiste à déterminer si nous pouvons nous extraire de cette vision du monde particulière que nous entretenons et à laquelle nous adhérons. Mais un tel changement ne peut pas se faire par une simple argumentation : il faut produire un choc, et c'est précisément ce que l'histoire tente de faire, par son contenu et par sa forme.

3 - Combat contre soi-même

Cette histoire reprend l'un des thèmes classiques des histoires de sagesse: le combat contre soi-même. D'abord, dans tout drame ou tragédie, le héros est confronté à un dilemme et, afin de faire face à celui-ci, il doit passer par l'angoisse de lutter avec lui-même en se confrontant à ses propres peurs, désirs et habitudes. Au cours de ce processus, il doit clarifier ses propres valeurs, puisque dans un dilemme, diverses tendances de l'être en viennent à se contredire. Par exemple, le conflit entre tranquillité et devoir, entre les autres et soi-même, entre raison et passion, etc. Dans les histoires de sagesse, la tension interne entre valeurs opposées est rendue plus explicite puisque le lecteur est censé recevoir une leçon de morale alors que dans des narrations littéraires simples cette tension vise plutôt à créer un effet esthétique et produire une catharsis, même s'il peut également y avoir une « leçon ». Chez Zhuangzi, nous rencontrons une technique raffinée, la même qui plus tard inspirera par exemple le « koan » de la tradition bouddhiste chan ou zen : une courte phrase, échange ou narration, de nature absurde, énigmatique ou paradoxale, plutôt contre-intuitive et paralogique, dont la fonction est de produire « l'illumination ». Dans le cas présent, l'histoire décrit un coq qui est destiné à se battre avec d'autres coqs, mais l'entraînement dont il est le sujet l'encourage

visiblement à ignorer tout coq qu'il rencontrera, situation pour le moins surprenante et illogique. À ce stade, l'une des questions que peut se poser le lecteur est : « Si ce coq apprend à ignorer les autres coqs avec qui apprend-il à se battre? » puisque l'entraîneur répète qu'un processus d'apprentissage est en cours. Quelques indices sont fournis afin de répondre à cette question. Le fait qu'il soit « arrogant et vaniteux » montre un problème de caractère : il est imbu de lui-même, ne pense pas aux autres et doit donc améliorer son attitude et son comportement. D'une certaine manière, avec cette attitude il ne voit pas vraiment les autres : il est affecté seulement parce qu'ils font apparaître sa propre « courbure », la nature de son être. Il en va de même avec les autres commentaires à son sujet. « Il compte sur sa propre vigueur » implique qu'il est égocentrique. Le fait qu'il « réagisse aux bruits et aux ombres » montre qu'il est superficiel et crédule puisqu'il croit naïvement aux illusions et gaspille ses efforts et son énergie à y répondre en restant déconcentré, déconnecté de la réalité. Il « a encore l'air en colère » montre un comportement immature. Et, si « plein de vigueur » est entendu - étonnamment - comme une critique, cela implique à nouveau qu'il gaspille son énergie dans des efforts dénués de sens. Ainsi, il doit travailler sur tout cela afin de « ne plus réagir », ce qui signifie qu'il serait alors considéré comme étant prêt à accomplir son devoir. Lorsque l'on prête attention à l'ensemble de la procédure, la réponse à notre question devient évidente: il apprend à se battre avec lui-même, il est son propre « partenaire de combat », pour utiliser une analogie de boxe, il doit se battre avec sa propre ombre, pratique classique d'entraînement de boxe.

Cette idée peut rappeler au lecteur le célèbre principe spirituel musulman: le grand djihad - guerre sainte - n'est pas la lutte ou la guerre contre les ennemis extérieurs, les autres, les infidèles, comme souvent ce concept est utilisé pour justifier les actions terroristes par exemple, mais il s'agit plutôt de la lutte spirituelle en soi-même, la guerre contre l'ennemi intérieur, la lutte contre notre mauvaise conduite, notre absence de maîtrise de soi et contre notre attitude pécheresse. Distinction importante entre « jihad extérieur » et « jihad intérieur », ce dernier étant le « grand ». Mais nous rencontrons ce même principe dans de nombreuses cultures, y compris dans la philosophie taoïste, dont Zhuangzi est l'un des grands inspirateurs. Plus spécifiquement, notre coq doit lutter contre ses propres penchants négatifs, primitifs, sauvages ou bruts, afin de devenir apte au combat. Il doit apprendre à se concentrer sur le cœur de sa propre conscience, sur sa propre volonté et non sur les flux de l'esprit provoqués par les stimuli environnants. Pour cela, il doit abandonner avidité et ambition afin de pratiquer humilité et tranquillité, ce qui est à l'opposé de ce qu'on penserait a priori constituer un combattant. Dans le schéma intellectuel Zhuangzi, celui-ci doit apprendre à se centrer sur la voie céleste plutôt que sur son intention personnelle ou sa subjectivité, comme tout être humain qui veut devenir plus sage.

La question restante concerne l'efficacité de cette stratégie. En devenant un « coq en bois », il gagnera d'office puisque tous les autres coqs le craindront et s'enfuiront. On peut se demander à quel point un tel « programme d'entraînement » est raisonnable. Bien sûr, pris de manière très littérale et formelle, on pourrait en conclure que c'est illusoire, puisque trop idéaliste. Critique qui, de toute façon, peut s'appliquer à tout schéma de sagesse, philosophique ou religieux, que la « personne pratique », le « réaliste » plein de « bon sens paysan », objectera comme irréalistes. Mais proposons quelques arguments en faveur d'un tel schéma. Quand nous observons une confrontation animale, entre chiens par exemple, nous pouvons remarquer que, très souvent, aucun combat n'a réellement lieu : ils se contentent de s'examiner, se sentir, s'évaluer l'un l'autre et, rapidement, un chien concèdera la « victoire » à l'autre, par des attitudes de soumission ou par la fuite. Comme s'ils avaient comparé instinctivement leur « qualités intérieures » et avaient décidé ensemble qui était le plus fort. Cette dimension instinctive ou intuitive de l'être attire beaucoup Zhuangzi, c'est un thème récurrent dans ses écrits et qui correspond plutôt à la perspective taoïste, puisqu'elle implique de laisser la nature, le Tao, opérer en nous.

Autre exemple de ce processus, que nous avons tous expérimenté face à une situation difficile : nous déterminons en quelques sortes à l'avance si nous allons relever le défi ou non, comme si nous « savions avant » si nous allons réussir. Prémonition qui s'applique à la fois sur les défaites et sur les succès, bien qu'il semble que nous acceptions plus facilement celle de perdre que celle de gagner. Nous savons souvent quand nous sommes « prêts » ou non. Ce qui importe beaucoup ici, c'est l'opposition entre la confiance en soi d'un côté et le « poison du doute » de l'autre, comme l'appelle la philosophie zen. Dans la pensée, comme dans beaucoup d'activités, la peur de l'échec, la peur de l'erreur, le manque de confiance en soi, sont souvent un des obstacles à l'activité et la cause de notre abandon. Quand l'anxiété et les appréhensions nous font envisager le pire qui pourrait se produire, cela provoque une crainte des circonstances environnantes et nous rend nerveux face à tout incident, événement ou indicateur externe. Nous hésitons alors et dépensons beaucoup de temps et d'énergie à nous soucier de savoir si tel acte est la bonne chose à faire, à nous demander si le moment est opportun, si la décision est appropriée, et songeons avec anxiété à quelles pourraient être les conséquences pour chaque action que l'on entreprendrait.

La bonne action est avant tout l'action calme, où le geste est constant et confiant. Et bien sûr, on ne peut accomplir un tel geste qu'en s'exerçant. Par conséquent, travailler sur son attitude, développer sa force interne, est un aspect crucial de la formation et, une fois que nous atteignons l'état d'esprit approprié, celui-ci devient visible pour l'observateur externe

également. C’est l'une des raisons pour lesquelles les athlètes ou les soldats entraînent leur condition mentale. « Répétez, répétez, répétez ! » est le mantra crucial. Il ne doit y avoir aucun espace de réflexion, l'action est immédiate. Une immédiateté acquise. Le corps sait quoi faire, l'intervention de l'esprit nous ralentirait. L'esprit vide doit être recherché sans quête car, quand il y a quête il n'y a pas de vide.

4 - Arts martiaux

La pratique des arts martiaux est une composante très importante de la culture chinoise. Elle a différents aspects et implications : psychologiques, intellectuels, physiques et sociaux. Elle trouve ses origines en Chine il y a environ 4000 ans et s'est développée en des centaines de styles de combat différents, tous unis sous le nom de Kung fu ou Wushu. Conçus à l'origine comme moyens de légitime défense pour les paysans, les arts martiaux sont devenus bien plus au fil du temps : un moyen d'améliorer la santé, d’augmenter la force physique, de développer le travail de l’esprit et la conscience de soi, et même une activité spirituelle, comme un accès au royaume de la transcendance. Dans les temps modernes, les arts martiaux sont largement utilisés à des fins différentes. Leur base théorique et leurs implications philosophiques trouvent un usage y compris dans le domaine des affaires, où les règles de conduite d'un combat sont transposées dans les activités quotidiennes des responsables.

Il existe différents systèmes de classification des arts martiaux, par région d'origine par exemple. Mais il existe deux divisions principales : les styles du Nord et du Sud, et les styles externes et internes. Les styles du Nord se concentrent beaucoup plus sur les jambes et les acrobaties, les mouvements sont rapides et fluides. Dans les styles du Sud, l'utilisation des bras et des mouvements qui impliquent tout le corps sont beaucoup plus importants. Les styles externes mettent l'accent sur la force physique et l'art du combat ; l'important étant la capacité à mener le combat. Les styles internes se concentrent sur le travail de l'esprit, de la conscience, de la respiration et sur le « qi », énergie ou puissance (氣). Même si ce dernier type d'art martial se concentre aussi sur le développement physique, en renforçant les muscles par exemple, une attention particulière est portée à l’effet que ces exercices produisent au niveau mental ou spirituel. Un objectif possible serait d'atteindre une résonance avec le rythme naturel et, de cette manière, se dépasser soi-même, dépasser ses limites, et aller au-delà de l'immédiat. Dans ce type de combat, les actions sont très lentes, le but est de s'accorder avec sa propre énergie vitale ainsi que l'énergie autour de soi, au lieu de compter principalement sur la tension des muscles pour frapper l'adversaire. Un vrai combat peut néanmoins se produire, mais dans ce contexte, le praticien agira rapidement et efficacement, tous ses mouvements seront réalisés avec les muscles décontractés, en alignement avec la position et les gestes de l’adversaire.

Ici, le concept de wu wei (« non action » ou « non faire ») s'applique bien. Les taoïstes l'utilisent souvent pour décrire le type de combat de « style interne » : agir par inaction, c'est-à-dire que l'acte sera accompli une fois prêt, sans effort particulier, naturellement, simplement parce que la personne est dans un état d'attention totale. L'action « tombera » tel un fruit mûr d'un arbre ou tel un amas de neige d'une feuille, parce qu'« elle » sait quand elle est prête, « elle » n'a pas besoin de calculer. Ainsi, en pratiquant le wu wei, on peut absorber les attaques de l'adversaire et ensuite les retourner contre lui en ne faisant presque rien. Tout comme, dans l'histoire, après que le coq est devenu « en bois », l'idée était que personne n'oserait le défier et tous s'enfuiraient. On ne peut influencer les autres efficacement que lorsque l'on n'est pas influencé par des stimuli externes ou internes, en étant totalement attentif, ce qui signifie que l'on se trouve dans un état de vide. La capacité à refléter l'adversaire est alors à son apogée.

De telles pratiques insistent lourdement sur le « qi », exigeant de travailler sur cette énergie interne. Le « qi » est conçu comme le pouvoir vital qui appartient à tous les êtres vivants, mais Zhuangzi élargit le concept et pense que le « qi » est une force qui meut tout. Par exemple, il considère le vent comme le « qi » de la Terre. D'ailleurs, le mot chinois pour dire vent est étymologiquement « qi » lui-même. Et, dans la culture chinoise, le vent représente l'esprit, le souffle vital de l'univers, le pouvoir de l'esprit à nourrir la vie et à la maintenir. Nous pouvons voir ici un rapport avec le mot grec ancien psyché, signifiant souffle de vie, principe animant tous les corps. Ainsi, dès lors que le « qi » se dissipe, c'est le début de la fin.

Mais le « qi » n'est pas absolument bon : il peut y en avoir trop, il doit donc être contrôlé, afin d'être en bonne proportion. Par exemple, le yin et le yang cosmiques, tous deux considérés comme les plus grands des « qi », se tempèrent l'un l'autre. Ainsi, au sein d'un individu, l'énergie vitale du « qi » doit être équilibrée pour une meilleure santé. D'un côté ambigu du concept, il est intéressant de voir que « qi » peut signifier à la fois force, énergie, ou vigueur, mais aussi « colère ». Comme partie d'idéogramme, il est même présent dans le mot « haine ». C'est le concept qui est utilisé dans l'histoire pour indiquer l'état du coq. « Il compte trop sur sa propre vigueur », ce qui signifie qu'il se repose trop sur son propre « qi ». On peut se dire que c'est un grand avantage pour lui, puisqu'il est capable de compter sur sa propre force vitale. Mais c'est là précisément que réside le message intéressant : cette énergie doit être tempérée, elle doit prendre forme, être dirigée et canalisée, elle doit rester « à sa place ». Sinon, elle ne fait que se transformer en colère, en haine ou en un flot d'émotions confuses qui s'agitent dans toutes les directions. Notre énergie doit être éduquée et apprivoisée. C'est pourquoi le coq « spontané » doit devenir « en bois ». Une puissance qui s'écoule librement doit se plier à des contraintes pour être une vraie puissance. Tout comme le vent

qui, bien proportionné, peut être agréable et utile, mais destructif quand il devient tempétueux.

Une pratique spécifique qui fonctionne explicitement sur le « qi » est appelée le « qigong » : elle équilibre et cultive le « qi » en exerçant le corps, la respiration et l'esprit. Un autre exemple célèbre d'une telle pratique est le T'ai Chi Ch'uan : il focalise l'esprit sur la forme des mouvements, sur des déplacements lents du corps, et entend amener vers un état de calme mental et de clarté. L'un des objectifs du « qigong » est d'atteindre l'équanimité, le calme et l'immobilité, de manière aussi détendue que possible, en s'exerçant à l'esprit vide et à l'action minimale. Les niveaux avancés du « qigong » sont pratiqués dans une immobilité totale ou avec très peu de mouvements, tel un « piquet », comme il est parfois mentionné. Le travail principal est accompli « à l'intérieur » : à un stade avancé, le corps est prêt à laisser « qi » faire son propre travail, quand il n'y a pas de tension ou de nœuds arrêtant le « flux ». Certains auteurs décrivent 6 étapes du qigong taoïste et durant l'étape finale, le vrai wu wei se produit. Cela arrive lorsque l'accès à la réalité transcendantale est rendu possible : c'est un état de non-interférence. Tout comme le coq dans l'histoire, qui ne se lie plus à d'autres coqs : il se bat contre eux sans combattre. Il n'est plus « plein de qi », il n'est pas différencié, son « qi » est devenu en bois, il peut donc maintenant effectuer un combat sans bouger et sans réagir. L'extérieur ne détermine plus le « qi » du coq et il engage une action, produit un effet, mais sans intention spécifique de le faire. Là, l'action est vraiment libre. L'équilibre est trouvé dans le soi, et se maintient comme source de pouvoir. Un lecteur animé par le bon sens sera perplexe et rira d'un tel coq de combat, qui est tant devenu en bois qu'il ne peut même plus se battre. Mais cette rigidité représente simplement un centrage interne : le sujet est devenu autonome, il peut maintenant gagner le combat sans aucune intention, simplement en étant là.

5 - Quelques questions pour approfondir et prolonger

Questions de compréhension

1. Pourquoi les autres coqs s’enfuiront-ils en voyant le coq en bois ?

2. Le coq est-il véritablement entraîné à se battre ?

3. Ji Xing-zi est-il un bon entraîneur ?

4. Pourquoi Ji Xing-zi dit-il que le coq est « presque » prêt à la fin de l’histoire ?

5. Pourquoi un coq de combat ne devrait-il pas avoir l'air en colère ?

6. Y aura-t-il un combat si tous les coqs deviennent en bois ?

7. Qu'a appris le coq pendant son entraînement ?

8. Pourquoi le roi vérifie-t-il tant de fois si le coq est prêt ?

9. Savons-nous comment s'est déroulé le dressage ?

10. Qu'est-ce que l'histoire veut nous apprendre ?

Questions de réflexion

1. Un bon combattant devrait-il être détaché ?

2. Pourquoi l'indifférence nous dérange-t-elle ?

3. Le détachement est-il possible pour l'être humain ?

4. Doit-on éduquer nos émotions ?

5. Pourquoi avons-nous tendance à trop réagir aux provocations ?

6. La patience est-elle la clé pour nous débarrasser de nos problèmes ?

7. Devons-nous nous battre contre nous-même ou nous accepter ?

8. L'apprentissage est-il sans fin ?

9. Sommes-nous notre pire ennemi ?

10. Peut-on atteindre la tranquillité en se battant avec soi-même ?

La grenouille et la tortue

“子独不闻夫埳井之蛙乎？谓东海之鳖曰：‘吾乐与！出跳梁乎井干之上，入休乎缺甃之崖。赴水则接腋持颐，蹶泥则没足灭跗。还虾蟹与科斗，莫吾能若也。且夫擅一壑之水，而跨跱埳井之乐，此亦至矣。夫子奚不时来入观乎？’东海之鳖左足未入，而右膝已絷矣。于是逡巡而却，告之海曰：‘夫千里之远，不足以举其大；千仞之高，不足以极其深。禹之时，十年九潦，而水弗为加益；汤之时，八年七旱，而崖不为加损。夫不为顷久推移，不以多少进退者，此亦东海之大乐也。’于是埳井之蛙闻之，适适然惊，规规然自失也。

« N’as-tu jamais entendu parler de la grenouille du puits en ruine ? »

La grenouille dit à la grande tortue de la Mer Orientale : « Comme je m’amuse ! Je sors du puits et sautille autour de la margelle, ou bien je rentre au fond du puits et me repose dans le creux du mur d’où une pierre est tombée. Quand je plonge dans l’eau, je la laisse me porter sous les aisselles et soutenir mon menton, et quand je glisse dans la boue, j’enterre mes pieds dedans et je la laisse recouvrir mes chevilles. Je regarde autour de moi les larves de moustiques, les crabes et les têtards et je vois qu’aucun d’eux ne peut m’égaler. Avoir une maîtrise complète de l’eau de tout un bassin et s’accaparer toutes les joies d’un puits en ruine, c’est la meilleure chose qui soit ! Pourquoi ne viens-tu pas, un jour, voir de toi-même ? »

Mais avant que la grande tortue de la Mer Orientale n'aie seulement posé son pied gauche dans le puits, son genou droit était déjà coincé. Elle se retira et recula un peu, et puis commença à décrire la mer : « Une distance d'un millier de li ne peut pas indiquer sa grandeur ; une profondeur d'un millier de brasses ne peut pas exprimer à quel point elle est profonde. Au temps de Yu, il y eut des inondations neuf années sur dix, et pourtant ses eaux ne s'élevèrent jamais. Au temps de Tang, il y eut des sécheresses sept années sur huit, et pourtant elle ne se retira jamais des rivages. Jamais elle ne change ni ne bouge, pour un instant ou pour l'éternité ; jamais elle n'avance ni ne recule, que la quantité d'eau qui s'y écoule soit grande ou petite – voilà l'enchantement qu'est la Mer Orientale ! »

Quand la grenouille du puits en ruine entendit cela, elle resta abasourdie de surprise, déconfite et complètement perdue.

Sommaire

1- Banalité et petitesse

2- Fini et infini

3- Stupeur

4- Junzi et Xiaoren – Gentilshommes et petites gens

5- Questions

1 - Banalité et petitesse

Ce que décrit la grenouille, ce qu'elle représente, reflète une certaine vision du monde plutôt courante. Fondamentalement, cela montre les différentes caractéristiques de ce que l'on peut appeler « la satisfaction immédiate ». En premier lieu, le plaisir. Elle veut se divertir, s'amuser, trouver du plaisir à ce qu'elle fait. En sautillant de-ci, de-là, se reposant dans un trou, plongeant et nageant, glissant dans la boue et se vautrant dedans. En jouant comme un enfant, s'investissant dans toute activité qui ne nécessite aucun effort, ne représente aucun défi, ne porte aucune dimension éducative. Ce que l'on peut nommer du pur divertissement. Deuxièmement, en se comparant aux autres pour se donner de l'importance, en choisissant les plus petits des animaux, comme les larves ou les têtards, afin de se sentir grande, pour se trouver elle-même formidable et incomparable et conclure que nul autre être ne peut égaler la grandeur de sa vie ni son degré de félicité. Étrange mécanisme que les humains utilisent instinctivement en vue de conclure à quel point eux-mêmes, leur famille ou leur peuple sont bien meilleurs que les autres.

En troisième lieu, la liberté, l'impression que l'on fait seulement ce qu'on veut, quand on veut, où l'on veut. C'est ce que dit la grenouille lorsqu'elle explique comment elle entre et sort du puits selon son bon vouloir. Bien que, hors du puits, signifie au mieux sautiller sur les bords du puits, et pas plus loin. Ensuite elle peut aller soit dans l'eau, soit dans la boue, double possibilité qu'elle présente comme d'excellents choix. C'est souvent ainsi que les individus mettent en avant et décrivent leur liberté : d'une façon très limitée et souvent ridicule, où leur liberté est plutôt infime, où les choix qui s'offrent à eux sont plutôt réduits, mais au sein de cet univers contracté, ils ont l'impression de faire ce qu'ils veulent. C'est ce que dénonce Spinoza quand il écrit que l'ivrogne a l'illusion d'être libre quand il décide de boire, alors qu'en réalité il est déterminé par des contraintes internes et des dépendances dont il n'est tout simplement pas conscient. C'est ce que dépeint Zhuangzi dans sa description de la liberté, et l'ensemble du portrait de la grenouille doit bien sûr être lu comme une caricature et une parodie.

Un quatrième critère important du bonheur est le pouvoir ou le contrôle, quand bien même le « royaume » en question est petit. Les « micro-pouvoirs » que décrit Foucault, si populaires et si vindicatifs. La raison en est double. Pour un individu, détenir du pouvoir sous-entend de ne faire que ce qu'il décide de faire, sans que quiconque ne fasse obstacle à ses lubies. Il peut être aussi capricieux et lunatique qu'il le désire, personne ne lui créera d'entrave, personne ne lui barrera le chemin. Ce concept de pouvoir est une extension du précédent : de la liberté, mais si la liberté est en relation au circonstances générales, le pouvoir est en relation aux autres. Les autres ne nous diront quoi faire, mais nous leur dirons

quoi faire. Même si l'on ne voit pas très bien en quoi la grenouille commande qui que ce soit dans cette histoire. Et de même, qui a du pouvoir semble être meilleur que les autres, avoir plus de valeur parce que plus important, puisqu'il « gouverne ». Bien sûr, l'histoire tend à tourner en ridicule ce concept de pouvoir qui a une étendue très réduite. Avoir une maîtrise complète de l'eau de tout un bassin et s'accaparer toutes les joies d'un puits en ruine est une façon intéressante de combiner des mots forts comme « complète » et « accaparer », et des mots décrivant une existence plutôt misérable, comme « bassin » et « puits en ruine », ce qui contribue d'autant plus à décrire un environnement plutôt décrépit. Cette contradiction dans les termes crée un phrasé presque oxymorique, produisant un certain sentiment d'absurdité qui correspond à l'ensemble de l'histoire.

En cinquième lieu, vient l'égocentrisme. La grenouille décrit longuement ce qui arrive à son être merveilleux, à son précieux petit corps, comme s'il était le centre du monde. « Quand je plonge dans l'eau, je la laisse me porter sous les aisselles et soutenir mon menton ». Il semble que l'eau n'est là que pour la grenouille, et que celle-ci l'autorise généreusement à soutenir ses aisselles et son menton. Il en va de même avec la boue. C'est une perspective plutôt infantile où le monde existe pour le sujet et ses désirs, comme si celui-ci était un cadeau au monde de Dieu, le centre de l'univers, et que tout était à sa disposition. Et bien sûr, notre précieux être et ce qui l'entoure « sont ce qui existe de meilleur ». Le principe de base du narcissisme infantile est fondé sur la logique étrange selon laquelle « ce qui me concerne est le plus important, c'est pourquoi ce qui m'importe est le mieux ». C'est, par exemple, une raison commune pour laquelle tant de personnes pensent que leur famille est si formidable et spéciale, quand bien même elles souffrent de leurs relations avec elle. Il n'est pas étonnant que nul autre animal ne puisse se comparer à la magnificence et au bien-être de la grenouille ! Concluons par l'idée que la grenouille est un être assez primitif, grossier et fruste, enfermé dans son petit moi, dans son propre petit univers, mais puisqu'elle ne connaît rien d'autre, elle semble plutôt heureuse avec elle-même. De ce point de vue, nous ne devrions pas être étonnés qu'elle demande aveuglément à la tortue de venir lui rendre visite, bien que la tortue ne semble nullement être physiquement adaptée pour pénétrer, et encore moins pour vivre, dans ce microcosme réduit.

2 - Fini et infini

Contrairement au petit monde de la grenouille, la tortue décrit un vaste horizon, un univers doté d'immensité et d'étendue. En un sens, on peut dire qu'elle décrit l'infini. D'une façon typiquement chinoise, où souvent l'abstraction n'est pas présentée comme telle mais via une métaphore, une image ou

d'une manière allusive par le biais d'une entité concrète, la grandeur ou l'infini sont ici décrits par la mesure « d'un millier de li ». Il est certes difficile d'imaginer ou de se représenter « un millier de li », puisqu'un millier est une valeur assez élevée, mais cela reste encore accessible, concevable ; autrement, si elle était trop grande, comme « des millions », la valeur ne voudrait rien dire et semblerait presque irréel ou fantastique. En opposition au puits, où tout ce qui est visible peut être saisi en un seul coup d'œil, « un millier de li » est fort vaste et lointain. On peut facilement voir d'un seul coup la totalité des bords du puits, mais l'on ne peut pas voir ni se représenter quelque chose qui fait la taille « d'un millier de li ». C'est même au-delà de l'horizon, et, donc, représente facilement l'infini, un infini concret, à distinguer de l'indéfini. En un sens, puisqu'il est mesuré, même si cela prendrait du temps, on pourrait aller au bout de celui-ci. C'est pourquoi cela reste quelque chose de concret, bien qu'immense. Même si cette mesure ne totalise pas l'étendue complète de l'océan (une distance d'un millier de li n'indique pas sa taille), au moins avons-nous une idée de ce qu'il n'est pas, puisqu'il est « plus grand que cela », mesure qui nous permet de mieux concevoir sa dimension réelle. Bien qu'une « forme négative » soit utilisée, ce qui induit toujours un certain mystère, cela nous donne malgré tout une idée de la réalité de la mer. Ainsi, la tortue décrit la mer, très vaste, mais aussi très profonde, cette fois avec la mesure de « plus d'un millier de brasses ». La profondeur est plus problématique, car si on peut voyager en continue pour traverser la mer, on ne peut pas plonger jusqu'au fond de l'océan. Il y a une impossibilité physique, au moins à cette époque. Et, pour cette raison, la profondeur a toujours une connotation plus mystérieuse, car insondable. Elle semble plus impénétrable, plus inconcevable, plus énigmatique. Nous nous éloignons toujours plus du puits, où l'eau et la boue sont décrites comme couvrant les pieds et les chevilles. Le milieu est ici décrit de manière très superficielle, comme étant peu profond. En réalité, il se peut que le puits soit plus profond que ce que dépeint la grenouille, mais cet animal est uniquement intéressé par le superficiel, non pas par la profondeur. Bien que nous puissions soupçonner que la boue, mélange turbide de terre et d'eau, remplisse la majeure partie du puits, contrairement à la mer, essentiellement constituée d'eau pure.

Après l'étendue de la mer, nous abordons son volume, et en particulier la stabilité ou l'éternité qui résultent de sa taille. Quand toutes les rivières de la terre débordent, quand toutes les eaux du monde disparaissent, la mer n'en est aucunement affectée : son volume est si énorme que toutes ces eaux terrestres avec leur amplitude, ne l'impactent en rien. Ni la hauteur de l'eau, ni la forme ou l'emplacement des rivages ne varient. Cela signifie, plus encore que dans les précédentes descriptions, que la mer est hors de notre portée et de notre imagination. Par conséquent, aucune mesure, aucune ampleur ne s'y applique, car absolument rien ne lui est comparable. Même l'ensemble de toutes les eaux de la terre qui, pour les humains que nous sommes, représente une quantité immense qu'on ne peut mesurer, n'est pourtant pas

comparable au volume d'eau de la mer. Les eaux terrestres représentent déjà pour nous une infinité, une énorme quantité, comme on le voit dans les inondations, puissants phénomènes naturels, mais la mer est encore d'un autre ordre d'infini au-delà de celui-ci. Infinité pour l'infinité, infinité au-delà de l'infini. Avec cet ordre des infinis, nous commençons à toucher l'absolu, en ce sens que rien ne conditionne la mer, dans sa réalité inconditionnelle, puisque rien ne l'affecte de quelque manière que ce soit. C'est un absolu en tant qu'elle est totale et complète, rien ne semble lui manquer puisqu'elle n'est pas sujette au moindre devenir, pas sujette au changement, pas sujette aux « plus » et aux « moins ». On ne voit rien qui la limite ou la restreigne. Rien ne lui est comparable et, en ce sens, elle n'a aucune relation avec quoique ce soit d'autre qu'elle-même. Mais cet absolu est bien différent de l'absolu « occidental ». Car ce n'est pas un absolu comme Dieu, absolu transcendant, ou comme un pur concept qui échappe à toute forme matérielle et est extérieur au monde, Dieu étant la forme la plus commune de l'absolu dans la pensée occidentale et quelques autres cultures. Ce n'est pas non plus un absolu comme l'univers, entité contenant toutes les autres. Mais ce n'est pas non plus un absolu comme la « nature », principe par lequel tout arrive, que nous retrouvons, en quelque sorte, dans le principe du Dao. En un sens, c'est un absolu immanent car présent dans le monde, mais d'un autre côté, il n'est pas immanent car il n'est pas présent partout comme « l'univers » ou la « nature » qui sont omniprésents. C'est un absolu plutôt concret et déterminé car on peut rester en-dehors de celui-ci, comme le fait la grenouille en général au cours de sa vie dans le puits, et la tortue en cet instant. L'aspect intéressant de cet absolu qui n'en est pas un, est la liberté qu'il permet, puisqu'on a le choix d'y prendre part ou non. Une autre façon par laquelle le texte évoque l'idée de l'infini ou de l'absolu réside dans la description de la mer, où il est dit qu'elle n'est jamais altérée « que ce soit pour un instant ou pour l'éternité ». Avec une telle représentation, on comprend que la mer incarne quelque chose de transcendant, puisqu'elle ne change jamais, n'est jamais modifiée, jamais influencée. Elle ignore même les limites du temps : la plus petite, l'absolu minimum, qui est l'instant, et la plus grande, l'absolu maximum, qui est l'éternité. En un sens, ce n'est pas la perpétuité qui la définit, ce n'est pas le temps qui dure pour toujours, mais une réelle absence du temps, une véritable éternité, une transcendance. La mer ne connaît aucun changement, c'est pourquoi elle demeure en-dehors de « ce monde », bien qu'elle soit toujours un « objet » concret. Nous pouvons supposer que, à travers ce symbole, Zhuangzi nous invite à penser à un autre versant de la réalité, qui néanmoins est la véritable mesure de la réalité, le critère pour juger de toute chose. Et cela rend le « joyeux petit monde de la grenouille » tout à fait ridicule à nos yeux.

3 - Stupeur

A la fin de l'histoire, après avoir écouté la tortue décrire la mer, la grenouille est en état de choc total. « Quand la

grenouille du puits en ruine entendit cela, elle resta abasourdie de surprise, déconfite, et complètement perdue. » Cet état d'étonnement et de stupeur mentionné par Zhuangzi nous rappelle la description que Platon fait de Socrate et de l'effet qu'il a sur son partenaire dans différents dialogues. Ce questionneur infatigable, dans l'un de ses échanges les plus mémorables des dialogues de Platon, est comparé par Ménon à un poisson torpille, une raie électrique. Ce poisson choque et réduit sa proie au silence, comme le faisait Socrate aux dires de son interlocuteur, grâce à son application magistrale du processus de questionnement, à son art de la réfutation. « C'est un effet du même genre que tu me parais avoir produit sur moi ; car je suis vraiment engourdi de l'esprit et de la langue, et je ne trouve rien à te répondre. » Un aspect surprenant de cette « torpeur » est que d'habitude, tant la grenouille que le Ménon ont de nombreuses choses à dire, ils sont plutôt bavards. Nous l'avons vu avec la grenouille, dans sa longue description et l'apologie de son bonheur dans le puits, où elle est si convaincue de posséder quelque sagesse profonde qu'elle invite la tortue à la partager avec elle. Nous le voyons aussi avec Ménon : « Et pourtant j'ai discouru des milliers de fois sur la vertu, et avant bien des gens, et fort bien, à ce qu'il me paraissait ». En général, ce jeune homme noble est plutôt sûr de lui, il peut faire de longs discours sur la vertu, de même que la grenouille, sur le bonheur. Ménon trouve Socrate si stupéfiant dans sa capacité de dialogue qu'il le met en garde : « Si, expatrié dans quelque autre ville, tu te livrais aux mêmes pratiques, tu ne tarderais pas à être arrêté comme sorcier. » Il y a deux aspects à cette « sorcellerie » : le pouvoir des mots, irrésistibles, et le mystère des mots, inexplicables. Et dans les deux cas, les pauvres victimes ne peuvent que subir l'effet du discours, comme un simple sentiment ou une simple émotion, et observer l'impact qu'il a sur elles, mais elles ne sont pas en état d'analyser ce qui se passe.

Néanmoins, essayons d'analyser le processus par lequel une opération aussi puissante peut avoir lieu, quel en est le mécanisme ou la raison. Nous proposons comme nom technique à ce phénomène le concept de « dissonance cognitive ». L'idée de dissonance vient de la musique, elle désigne une combinaison de notes qui, ensemble, ne sont pas agréables à l'oreille, qui ne semblent pas s'accorder selon les principes de l'harmonie. On entend les sons, les notes, mais il nous semble, à ce moment, qu'ils ne vont pas de concert, ce qui crée une distorsion émotionnelle, sensible et cognitive, comme si nous recevions des informations contradictoires. Sur un plan plus intellectuel, des dissonances cognitives se produisent quotidiennement, comme quand nous percevons quelque chose qui ne devrait pas être perçue, comme par exemple, si un éléphant apparaissait dans notre salon. En effet, nous serions surpris de voir cet éléphant, mais c'est là plus qu'une surprise : c'est une grande stupéfaction, doublée d'une certaine confusion, puisque ce que nous percevons va complètement à l'encontre du sens commun et de l'expérience. Cela peut également se produire quand nous recevons ou découvrons une information qui contredit

totalement notre expérience, nos croyances, nos sentiments, notre raison. Outre la perplexité, il y a une forte émotion, qui nous fait soudainement douter de tout : du réel, de la raison, de nous-même, de l'autre. Notre relation au monde et à nous-même est profondément ébranlée. Au-delà d'éprouver un doute, nous ressentons une forte impression de confusion, puisque nos schémas habituels ne fonctionnent plus. Un doute raisonnable porterait sur un enjeu particulier, nous pourrions encore réfléchir sur celui-ci. Ce doute-là n'est pas gérable, il secoue bien trop violemment le fondement-même de notre identité et de notre vision du monde, d'où ce sentiment de confusion et de stupéfaction : nous sommes submergés par les informations que nous recevons.

Cette expérience peut se passer accidentellement, si par exemple, nous apprenons que nous avons été manifestement trahi par une personne qui nous est très chère, qui n'avait probablement pas l'intention de produire cet effet sur nous ; en fait, cet « ami » essayera probablement de dissimuler cette information. Mais « l'art de la sorcellerie », que Socrate, Zhuangzi et d'autres sages exercent, est la maîtrise des processus mentaux, la compréhension profonde des procédés de la psychologie et la pensée humaines. Nous pouvons dire de cette histoire que Zhuangzi est un praticien accoutumé de l'exercice. Il comprend ce qui peut provoquer un tel effet : la production d'un changement de paradigme et ses effets quasi-hypnotiques. Socrate génère cela via le questionnement, technique que Zhuangzi utilise parfois aussi, mais ici il le fait en décrivant une réalité impensable : l'insondable Mer Orientale. La grenouille, habituée à son petit monde, prisonnière de celui-ci, n'avait jamais de sa vie envisagé une perspective si immense : toute la construction de son monde est en ruines, ébranlée au cœur de ses fondations. Ce n'est pas la différence de taille entre les deux mondes de la grenouille et de la tortue, ce n'est pas que l'un soit plus grand que l'autre, ni même bien plus grand : c'est le choc et la divergence totale entre le mesurable et l'incommensurable, entre l'immédiat et le transcendant, deux perspectives radicalement opposées. La simple évocation d'une telle réalité est stupéfiante pour la pauvre grenouille, jusqu'alors si satisfaite de son piètre univers, rassasiée par sa propre félicité.

Comme nous l'avons indiqué, ce n'est pas par accident que Zhuangzi décrit un phénomène de traumatisme intellectuel avec son effet envoûtant. Car la dimension performative du discours est au cœur de ses écrits. Son but n'est pas tant d'expliquer ou démontrer, bien que cette dimension pédagogique ne soit pas absente de son œuvre, mais plutôt de choquer, de stupéfier, afin de susciter une transformation chez le lecteur, en brisant le sens commun, l'opinion commune, opinion commune qui est biaisée, insignifiante et dénuée d'intégrité. L'idée est de dépasser un état d'esprit émotionnellement et cognitivement banal, comme nous le voyons chez la grenouille, qui possède à la fois une vision du monde étriquée et des émotions infantiles ou primitives. Et une telle transformation ne peut se produire sans une forte

perturbation, voire même un conflit. Et, inévitablement, une telle conversion produira de la stupeur, puisque les mécanismes mentaux habituels ne fonctionnent plus, stupeur qui, comme pour Platon ou la philosophie Zen, est une condition à l'amélioration des procédés mentaux. Comment la pauvre grenouille pourrait-elle réagir autrement, quand elle découvre l'incroyable réalité que lui décrit la tortue, qui surpasse infiniment son petit monde ? Pour autant, Zhuangzi montre sa face sarcastique, puisque la stupeur engendrée à la fin, plutôt que d'aider la pauvre grenouille, la laisse dans son état initial d'imbécillité béate : « Je sautille autour de la margelle, je me repose dans le creux du mur, je plonge dans l'eau, je glisse dans la boue, j'enterre mes pieds dedans. »

4 - Junzi et Xiaoren – Gentilshommes et petites gens

Dans la présente histoire, deux personnages sont opposés, visiblement de statuts intellectuel, existentiel et moral différents. Cette opposition entre une « grande et noble » personne et une personne « petite et mesquine » est un thème traditionnel récurrent. Dans la philosophie classique chinoise, l'idéal humain est exprimé avec le terme « Junzi » qui signifie littéralement « fils du seigneur », en somme, une personne de l'élite ou la noblesse. On trouve déjà ce terme dans le « I Ching » et Confucius l'utilise régulièrement. Mais il faut savoir que l'un des impacts culturels majeurs du changement de paradigme confucéen fut de valoriser la personne pas tant selon sa lignée ou son statut officiel, mais plutôt selon ses valeurs intellectuelle et morale. Et ce, non seulement du point de vue théorique, mais aussi dans la transformation sociologique réelle des structures de pouvoir. A travers l'importance accordée à l'éducation, aux progrès personnels et aux examens, les individus talentueux des couches inférieures auront accès à la structure de pouvoir et deviendront effectivement les conseillers des princes ou de d'autres dirigeants aristocrates. Transformation qui deviendra principe dominant dans l'évolution de la société chinoise. C'est pourquoi la « personne supérieure » désignée par le terme « Junzi » se référait de plus en plus à un « esprit élevé » plutôt qu'à quelqu'un ayant hérité d'un titre de ses ancêtres. Dans ce contexte, nous pouvons également mentionner le fait qu'une certaine légitimité était conférée aux hommes qui, au cours d'une lutte de pouvoir, destituaient la dynastie en place, affirmant que celle-ci avaient perdu le « mandat céleste ». Effectivement, la dynastie Zhou s'est bâtie avec ce concept, avec l'idée qu'il ne pouvait y avoir qu'un seul dirigeant légitime à la fois en Chine et que ce dernier nécessitait la bénédiction des dieux. Ils utilisaient ce concept pour justifier leur renversement de la dynastie Shang et leur règne ultérieur (1046 – 256 av. J.C.). L'idée d'un « mandat céleste » fut renforcée par l'enseignement confucéen, car celui-ci s'accorde précisément à l'idée que notre valeur est déterminée par nos actions et notre conduite, et non par notre lignée.

Dans le Confucianisme, la personnalité idéale est le « sheng », traduit en français par « homme sage ». Cependant, puisque la sagesse est difficile à atteindre, Confucius créa le « junzi », le gentilhomme, un niveau que davantage d'individus peuvent atteindre, le « junzi » arrivant en second après le sage dans la hiérarchie des valeurs. Il y a un certain nombre de caractéristiques typiques du « junzi ». Il ne doit pas craindre la pauvreté, donc ne doit pas avoir la richesse pour but. Il est homme d'action, d'actes bons plutôt qu'homme de discours, c'est pourquoi il doit plutôt parler peu, car les actions sont plus vraies que les mots et qu'il y a une suspicion sur le vide et le mirage du discours. Le « junzi » doit être loyal et obéissant, puisqu'il doit s'intégrer dans la structure du pouvoir et respecter l'autorité. Aspect qui, parmi d'autres, sera problématique pour les taoïstes, et Zhuangzi en particulier. Bien sûr, il doit être instruit, il doit donc s'éduquer intellectuellement et moralement. Il lui faut apprendre à se maîtriser, à réfréner ses désirs, ses peurs et diverses émotions, à diriger ses pensées, ses actions et sa vie. Une valeur centrale est le « ren », qui signifie bienveillance ou altruisme, caractéristique clé de l'être humain vertueux, expression qui ressort des idéaux confucéens. L'idée est que tout le monde naît avec l'intuition du « ren », mais que certains la développent plus que d'autres. Confucius décrivit un jour le « ren » en ces termes : « Il ne faut rien voir d'inconvenant, rien entendre d'inconvenant, rien dire d'inconvenant, rien faire d'inconvenant. » Pour résumé, pour être un dirigeant politique, le « junzi » doit manifester sa position éthique et moral supérieure, tout en gagnant sa paix intérieure par la vertu. En agissant de manière vertueuse, le « junzi » invite tout le monde à suivre son exemple, il est reconnu et même admiré pour son caractère moral.

En opposition à cela, le « xiaoren » ou « l'homme petit » qui ignore ou ne comprend même pas la valeur des vertus, vit dans une simple modalité de survie et ne recherche que le gain immédiat, que ce soit la richesse, la célébrité, le pouvoir ou le simple plaisir sensuel. L'homme petit est égotiste, il ignore la dimension collective de son existence. Il ne se dépasse pas existentiellement ni cognitivement. Il est non-réflexif, et donc il n'évalue, ni n'analyse sa propre vie et ses actions, il ne prend pas en considération les conséquences sociales de ses actes, il n'envisage la réalité que selon la modalité du court terme. Si le dirigeant était entouré de « xiaoren » et non de « junzi », sa gouvernance et son peuple souffriraient à cause de l'influence des étroits d'esprit. Pour Confucius, le gouvernement doit fonctionner comme une famille. Aussi du point de vue du sentiment d'une communauté soudée avec un objectif commun, que du principe de respect filial ou dévotion, avec une hiérarchie bien établie, fondée principalement sur l'âge.

De nombreux aspects des valeurs confucéennes sont repris par Zhuangzi, comme par exemple, la hauteur de pensée, l'obligation morale ou l'intégrité intellectuelle. Mais il y a un point majeur de discorde, autour du statut et du cadre de

l'identité individuelle humaine. Cette mutation intervient avec le rejet de la nécessité des structures sociales, des institutions, de la connaissance, des technologies et des pratiques culturelles, au profit d'une allégeance à la loi cosmique ou naturelle et au pouvoir accessible à l'individu : il existe un certain pouvoir humain interne, inné et universel, dérivé du « xing » (la puissance de la vie), qui est relié aux cycles naturels du Dao cosmique. Cette notion de vie prospère ne doit pas être confondue avec la vie « réussie » : Zhuangzi n'est pas impressionné par le succès matériel. Une vie prospère peut, en effet, ne pas sembler attrayante du point de vue traditionnel ou confucéen. Une « bonne personne » peut tout à fait abandonner toute ambition sociale et se retirer dans une pauvreté relative afin de se tourner vers soi-même et cultiver son propre « xing ».

Zhuangzi croit que tout individu peut atteindre un moi transcendant, avec une liberté associée au moi transcendant. Il met en avant un idéal de liberté spirituelle au travers du propre entretien individuel. Il oppose donc la connaissance et la culture à la vitalité personnelle et aux pouvoirs innés. Il critique le système scolaire formel qui est, selon lui, médiocre et inutile, en faveur du savoir-faire, comme une sorte de nouvelle nature acquise transformant le moi, le reliant à la réalité du monde, au Dao. Ainsi, les individus accomplis, but final, ne sont pas des individus qui se démarquent, mais les manifestations des œuvres d'un Dao commun. Une telle philosophie porte un point de vue individualiste fondamental. Elle suppose que la valeur ultime repose dans ce que les humains possèdent de manière innée et en ce qui est naturellement accessible à chaque individu. La capacité à se distancier de la société, de ses obligations et des rituels devient alors un critère crucial pour devenir un « junzi ». On peut vivre au sein de la société, mais pas laisser les rituels et les obligations déterminer sa vie quotidienne.

Le lecteur reconnaîtra facilement le « xiaoren » dans la grenouille qui est seulement préoccupée par son petit confort et ses pauvres soucis, vivant dans un petit monde limité dont elle est très fière, tandis que la tortue « junzi » est en lien avec l'océan infini, ayant accès à la réalité fondamentale des choses. C'est sans surprise que la pauvre tortue ressent une grande claustrophobie dans le puits de la grenouille. Et nous devons, en conclusion, porter notre attention sur le fait que, quand le gros animal essaye d'entrer dans « le paradis de la grenouille », il reste bloqué, ses pattes sont vite coincées. Cette allégorie nous explique qu'une « grande et noble personne » peut s'embourber dans le « bas monde ». De la même manière chez Platon, quand l'homme qui s'est échappé du monde des ombres et a vu la lumière revient dans la caverne, il ne peut plus fonctionner correctement, si bien que les autres se moquent de lui et finissent par le tuer. C'est pourquoi la tortue semble peu à l'aise et maladroite dans le puits. Et c'est probablement l'une des raisons principales pour laquelle la plupart des gens ne sont pas tentés de devenir « junzi » et préfèrent rester « xiaoren » : le second semble plus

normal, plus plaisant et a plus de succès. Le premier semble vraiment étrange et inadapté.

5 - Quelques questions pour approfondir et prolonger

Questions de compréhension

1. La grenouille est-elle heureuse ?

2. La vie de la grenouille est-elle intéressante ?

3. Pourquoi la grenouille est-elle « complètement perdue » à la fin de l'histoire ?

4. La tortue comprend-elle le bonheur de la grenouille ?

5. Quelle est la différence entre la grenouille et la tortue ?

6. La tortue a-t-elle été cruelle envers la grenouille ?

7. La grenouille pourrait-elle vivre dans l'océan ?

8. Pourquoi la tortue décrit-elle l'océan ?

9. La tortue est-elle plus libre que la grenouille ?

10. Pourquoi la grenouille préfère-t-elle la finitude du puits à l'infini de l'océan ?

Questions de réflexion

1. L'ignorance est-elle une bénédiction ?

2. Pourquoi les gens aiment-ils le confort ?

3. Doit-on se comparer aux autres ?

4. La banalité est-elle une caractéristique commune de l'existence humaine ?

5. Pourquoi l'infini nous fait-il peur ?

6. Limitons-nous notre horizon ?

7. Certaines personnes sont-elles plus heureuses dans « un puits » ?

8. Le bonheur est-il le but final de la vie ?

9. Sommes-nous prisonniers de notre environnement ?

10. L'infini est-il mieux que le fini ?

Les singes

劳神明为一而不知其同也，谓之“朝三”。何谓“朝三”？狙公赋芧，曰：“朝三而暮四。”众狙皆怒。曰：“然则朝四而暮三。”众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用，亦因是也。是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行。

Épuiser sa force mentale à essayer de rendre toutes les choses différentes et séparées, sans se rendre compte qu’elles sont toutes pareilles, c’est ce qu’on appelle « Trois le matin ». Qu'est-ce que je veux dire par « Trois le matin » ? Un gardien de singes distribuait des glands aux singes, et il leur dit : « A partir de maintenant, vous en aurez trois le matin et quatre le soir. » Les singes étaient tous furieux. « Alors, dit-il, vous en aurez quatre le matin et trois le soir. » Les singes étaient tous ravis. En réalité, il n’y avait aucun changement derrière les différents mots, et pourtant les singes réagirent avec colère ou joie, faisant grand usage de leurs émotions. Par conséquent, le Sage remet tout en harmonie par l'affirmation et la négation, tout en la reposant sur l’équilibre des cieux : on appelle cela « suivre un double chemin ».

SOMMAIRE

1 - Indifférentisme et déterminisme

2 - Attention et indifférence

3 - Manipulation et pouvoir

4 - Statique et dynamique

5 - Questions

1 - Indifférentisme et déterminisme

Deux perspectives sont comparées ou opposées dans cette histoire. Deux attitudes que l'on pourrait nommer « indifférentisme » et « déterminisme ». Il est une expression consacrée dans le langage courant et dans la vie quotidienne qui consiste à affirmer d'un changement ou d'une solution de remplacement que « cela ne change rien » ou que « c'est la même chose ». À ce moment précis, lorsque cette expression est utilisée, on peut imaginer que quelqu'un vient juste de faire une déclaration, soit pour substituer une idée à une autre, soit pour remplacer une action par une autre, soit pour changer une formulation en une autre. De là, son interlocuteur au sens critique, affirme qu'une telle initiative est dépourvue de sens, inutile ou insensée. S'il y a changement, c'en est un purement de forme, pas de contenu, il constitue une modification superficielle, donc ce changement de forme ne modifie rien en réalité. En même temps, la personne qui propose ou promeut la transformation pense que ce changement fait effectivement une différence. A ce stade, la différence entre les deux propositions ne repose peut-être pas tant sur le fait qu'il existe ou non une différence formelle, elle est plutôt indéniable, ne serait-ce que par la différence de mots, mais sur le sens ou la substance de celle-ci. Pour le partisan de « l'absence de différence », ce changement - s'il existe - équivaut à une « valeur epsilon », cette quantité mathématique considérée comme insignifiante dans une équation, qui peut donc être considérée comme inexistante et, de ce fait, ignorée. L'idée de « débat sémantique » est typique de cette différence de perspective, quand une personne veut remplacer un mot ou une expression par une autre, et que son interlocuteur veut lui dire

qu'il s'agit d'une proposition inutile ou d'un débat inapproprié.

Selon Leibniz, l'indifférentisme est une forme de liberté mentale : la liberté d'indifférence, selon laquelle « rien ne nous oblige à être d'un côté ou de l'autre ». Kant défend également cette position, parce que « cela implique de travailler sur nous-mêmes, puisque nous devons ensuite évaluer les conditions de possibilité de la raison, en examinant son fonctionnement et ses objets ». Proudhon affirme que « c'est l'extrême liberté de notre raison, et non l'inertie de notre intelligence, qui nous ramène à l'indifférentisme, atténuant les passions, un positionnement capable à lui seul de maintenir notre volonté en dehors des routines établies ». L'indifférentisme nous permet en effet d'échapper à la mécanique des polarités fixes.

Souvent, l'opposition de points de vue, sur l'importance ou non d'un changement, sur la consistance ou l'inconsistance d'un remplacement, peut porter sur des enjeux intellectuels assez modestes, mais elle peut aussi avoir des implications plus importantes. Par exemple, dans le domaine politique, on peut affirmer avec scepticisme que « le vote ne fait aucune différence, les politiciens étant tous les mêmes quel que soit leur camp, ils ne sont qu'une bande d'assoiffés de pouvoir ». Ou alors, le fataliste affirmera que « cela ne vaut pas la peine d'aller chez le médecin, car de toute façon nous allons tous mourir ». Deux points sur lesquels nous pourrions être en désaccord pour des raisons variées, en défendant la « différence », ce qui peut être appelé « déterminisme » : la détermination d'une position privilégiée.

Dans ce récit, Zhuangzi critique les êtres humains qui, à l'instar des singes de cette histoire, accordent de l'importance à ce qui n'en a pas, voient un sens là où il n'y en a pas. Dans l'absolu, « trois glands le matin et quatre le soir » est une proposition différente de « quatre glands le matin et trois le soir », et il y a de nombreuses raisons pour lesquelles on pourrait prétendre en faire un problème. Après tout, on pourrait soutenir qu'on a plus faim le matin que le soir. Et il en est de même pour de nombreux objets de contestation : dans l'absolu, on peut toujours rencontrer une différence entre les perspectives présentées comme opposées, on peut toujours trouver de la réalité dans un désaccord. Mais le problème que Zhuangzi soulève, en nous présentant le comportement des singes comme ridicule, est que nous attribuons de la valeur à des sujets sans contenu, du moins sans contenu véritable. Nous ne comprenons pas le problème et, par conséquent, nous n'accordons probablement aucune valeur à ce qui devrait être apprécié, car nous n'avons pas le sens de la perspective. Nous devrions distinguer « l'essentiel et l'accidentel », selon Aristote, mais nous sommes en fait facilement dupes, nous nous leurrons aisément et prenons pour réalité ancrée, durable et fiable, ce qui est simplement fugace, contingent et périphérique.

Ainsi, Zhuangzi, à travers ses critiques, nous dit que notre faculté de jugement est faillible, que notre façon de valoriser les choses est fondamentalement problématique. Même si nous pouvons dire qu'il s'agit d'une critique commune parmi les philosophes de toutes sortes. Tant dans le fait que « nous attribuons généralement une valeur à ce qui n'a aucune valeur », et dans sa critique corollaire : « nous n'attribuons généralement pas de valeur à ce qui a de la valeur ». Ainsi, nous pouvons affirmer que Zhuangzi serait plutôt un

indifférentiste, en ce sens que son travail a une forte tendance à discréditer de nombreuses distinctions considérées comme importantes par la grande majorité de nos frères humains, ainsi que par de nombreux philosophes. De plus, son mépris ou sa critique de la politique, de la langue, des coutumes et des rituels, de la connaissance, tendrait à aller dans cette direction.

2 - Attention et indifférence

Zhuangzi préférerait de manière générale nous inviter à une position existentielle et psychologique « non attentionnée », plutôt qu'à une position « attentionnée » qui occuperait notre esprit et mobiliserait nos émotions de manière inutile. La perspective taoïste qu'il représente coïncide en ce sens avec « l'ataraxie » stoïque promue par de nombreux philosophes grecs : la paix de l'âme devrait être une considération primordiale pour notre existence, pour nos pensées et nos actions, nous devrions essayer autant que possible d'atteindre un état de sérénité absolue. Une des conditions est alors d'accepter la réalité du monde et de ne pas s'inquiéter des détails ou de ne pas essayer de changer des choses qui ne peuvent être changées, ne devraient pas changer ou qui ne font aucune différence réelle. Dans le cas qui nous occupe, nous pouvons juger à la fois que la différence est insignifiante et que les singes n'ont aucun pouvoir pour changer la situation puisqu'ils vivent en captivité.

Au fil de l'histoire, les singes attribuent plus de valeur à l'une des formulations données, d'un point de vue cognitif. D'un point de vue psychologique, ils sont plus attachés à une formulation qu'à une autre, ce que l'on peut appeler attachement, sollicitude ou cramponnement. Cette attitude mentale, cet attachement émotionnel les affecte beaucoup, car il provoque alternativement colère ou joie en eux. Mais ici, la joie n'est pas meilleure que la colère, contrairement à ce que pourrait penser l'opinion populaire, puisque cette joie est privée de contenu réel, comme le reprocherait Spinoza. Outre le fait que cette joie est fondée sur une absence de conscience. En effet, le gardien des singes est malin parce qu'à peu de frais il a rendu les singes heureux et leur a fait accepter sa nouvelle stratégie. Nous pourrions aussi bien défendre la thèse selon laquelle cet homme a fait preuve d'empathie, se montrant bienveillant, puisqu'il a tenu compte de la subjectivité des animaux. Même si cette joie peut être considérée d'un point de vue objectif et externe comme malsaine, puisqu'elle est superficielle et fugace. Mais cela peut être considéré dans une « perspective bienveillante » comme un élément d'empathie : rendez l'autre joyeux, même si sa joie est infondée et stupide : au moins, il est joyeux et qui êtes-vous pour en juger !

Un aspect important de la position de Zhuangzi est lié à ce que l'on peut appeler l'intelligence émotionnelle. L'une de ses célèbres citations dit que « les relations entre les hommes nobles sont aussi insipides que l'eau, celles des petites gens sont aussi mielleuses que le vin doux. » Pourtant, le « manque de goût » du gentilhomme lui permet d'avoir une relation plus étroite et plus profonde avec les autres, alors que la douceur du petit homme mène à la perte d'intérêt. Cela nous rappelle l'idée de Platon reprise par Aristote selon laquelle il existe trois types d'amitié : l'amitié du plaisir, l'amitié de l'utilité et la véritable amitié, cette dernière étant de nature plutôt indéterminée, mais impliquant vérité et authenticité. Il en va

de même pour Zhuangzi, qui donne la priorité à la justice dans le maintien de l'amitié ou de tout autre type de relation, attitude « claire et pure comme de l'eau ». L'explication la plus simple d'une telle thèse est que le plaisir ou l'utilité implique un certain type d'attente, une dépendance vis-à-vis de facteurs externes, un sentiment de satisfaction immédiate et ne peut donc conduire qu'à telle ou telle insatisfaction ou déception. C'est le cas pour différentes raisons. Premièrement, nous ne dépendons pas de nous-mêmes, car nous comptons sur un objet extérieur pour être heureux. Deuxièmement, nous nous concentrons sur l'obtention de quelque chose, sur une forme de possession plutôt que sur nous-mêmes : l'opposition classique entre « avoir » et « être ». Troisièmement, nous nous appuyons sur des objets instables, soit parce qu'ils ne sont pas pérennes par essence, soit parce qu'ils dépendent d'un pouvoir externe que nous ne contrôlons pas. Dans les deux cas, si nous dépendons de la présence de ces objets pour obtenir une paix de l'âme, nous risquons d'être soit malheureux en raison de l'absence de ces objets, soit frustrés à cause de leur disparition, soit anxieux, car même s'ils sont présents ils risquent de partir, ne sachant ni quand ni comment et n'ayant aucun véritable moyen d'éviter cette perte.

Bien sûr, si nous imaginons que la première information donnée aux singes impliquait une réduction de la quantité de nourriture qui leur était fournie, nous comprendrions leurs réactions émotionnelles, la colère qu'ils ont ressentie. La nourriture est une nécessité, la survie est primordiale et toute réduction de l'offre fournie par les autorités provoquera nécessairement un sentiment d'inconfort, tant physiologique que psychologique. Néanmoins, si nous ne pouvons rien changer à une situation donnée, à quoi bon se fâcher ? Soit il est possible de faire quelque chose, soit cela ne l'est pas, mais dans les deux cas, il n'y a aucune raison de laisser la situation affecter notre propre état mental. D'une part, cela ne sert à rien et, d'autre part, notre souffrance, s'il y en a une à l'origine, ne peut être qu'amplifiée. Et dans l'histoire des singes, la conséquence de la « nouvelle stratégie » n'aurait pas été si « catastrophique », puisque la « seconde version » semble les contenter. Bien que l'on puisse soutenir ici que la plasticité naturelle de l'esprit peut finalement nous faire accepter n'importe quelle situation, aussi intolérable soit-elle. Mais l'aspect décisif de l'histoire est de nous amener à déterminer consciemment si nous devons « accepter » et « nous préoccuper » d'une situation donnée, ou non. Autrement dit, il s'agit d'acquérir le pouvoir de décider de manière autonome de notre propre état interne. Et c'est l'idée « d'attention sans intention ». Nous pourrions probablement résumer cela par le principe de remplacement « d'attention psychologiques » par « attention cognitive ». Cela implique de veiller à porter des jugements délibérés et appropriés sur la parole extérieure et sur nous-mêmes, plutôt que de subir des réactions impulsives et émotionnelles, inconscientes et incontrôlées.

3 - Manipulation et pouvoir

Le gardien des singes est assurément un homme intelligent, même si nous devons garder à l'esprit que d'une certaine manière, « garder » c'est manipuler, puisqu'on exerce un contrôle. Il réussit à convaincre les singes du nouvel état de choses, à leur faire accepter leur nouveau régime appauvri,

simplement en convoquant le pouvoir des mots et en appréhendant les processus de manipulation mentale. On peut s'interroger sur les mécanismes par lesquels cette conversion a fonctionné, sa dynamique psychologique et intellectuelle. Essayons de décrire la séquence interne des événements. Au début, les singes reçoivent une mauvaise nouvelle : l'histoire ne nous le dit pas, mais on leur a visiblement dit qu'ils recevraient moins de nourriture qu'auparavant ; sinon ils n'auraient pas été contrariés en recevant cette information. Ils se sont mis en colère, probablement pour diverses raisons : moins de nourriture, imposition d'une loi arbitraire, sentiment de victimisation, etc. N'oublions pas que, dans le présent récit, ces animaux vivent dans une cage, situation qui implique qu'ils éprouvent une certaine forme de malheur, de ressentiment, d'impuissance, situation pénible, en particulier pour des singes qui, dans leur environnement naturel, aiment courir et sauter entre les branches, d'arbre en arbre. Face à cette situation de révolte et de colère, le gardien décide de changer simplement l'ordre du régime, un stratagème assez trivial, mais, pour quelque raison, il présumait que le subterfuge fonctionnerait. La question demeure : pourquoi cela a-t-il fonctionné ? Qu'est-ce que le gardien savait sur les singes qui lui a fait penser que son stratagème serait un succès ? Ou qu'est-ce qui a rendu les singes si prévisibles ?

Voici différentes raisons pouvant expliquer le succès de cet artifice. Premièrement, les singes qui en tant que prisonniers doivent souffrir d'un manque d'estime de soi, se sont sentis reconnus : après tout, le gardien les a entendus puisqu'il a pris la peine de repenser son projet, a changé d'avis et a proposé un nouveau régime. Deuxièmement, ils ont eu un sentiment de liberté et de pouvoir lorsqu'ils ont forcé le gardien à changer quelque chose simplement en exprimant leur mécontentement lors de sa première proposition. Troisièmement, ils ont réagi à « l'impression initiale », un phénomène bien connu en psychologie, dans lequel les données initiales ou le stimulus façonnent la perception des événements suivants. Dans ce cas, quatre glands dans un premier temps et trois plus tard peuvent être immédiatement perçus comme plus satisfaisants que trois glands et quatre plus tard, puisqu'il y en a « plus immédiatement ». Quatrièmement, les singes réagissent de manière émotionnelle, plutôt fortement, mais les émotions sont pénibles à cause de leur nature stressante, mettant à l'épreuve l'esprit et le corps : elles ne peuvent donc rester opérantes trop longtemps. Ainsi, l'esprit a naturellement tendance à rechercher, consciemment ou non, une forme d'atténuation de ce mode intense et douloureux, par tous les moyens. Dans l'histoire, l'occasion a été créée par la « nouvelle » proposition. Cinquièmement, les singes souffrent de ce que l'on peut décrire comme une instabilité émotionnelle. Contrairement à la raison, qui procure calme et sérénité, un esprit émotionnel dans un état d'agitation permanente est peu enclin à penser. Et rappelons-nous que dans la culture chinoise, le singe est précisément le symbole d'un tel cerveau inconstant à cause de son agitation émotionnelle et mentale. Cette agitation est fragile et facile à manipuler.

Ensuite, on pourrait se demander pourquoi Zhuangzi raconte cette histoire en décrivant une situation de manipulation et de tromperie. Nous savons qu'il n'est pas une sorte de Machiavel nous disant comment obtenir et conserver le pouvoir sur nos semblables. Par exemple, nous apprenons de cette histoire que le contenu importe peu, la forme est tout, l'emballage, l'effet, comme l'appellent les experts en communication,

spécialistes de l'illusion d'aujourd'hui. Le massage est le message, pour réinterpréter la célèbre expression de Marshall McLuhan. Classiquement, pour pouvoir manipuler, vous devez présenter différentes options, aussi insignifiantes soient-elles. Le gardien fournit juste assez de marge de manœuvre ou de latitude pour donner aux « victimes » un sentiment minimal de liberté et de pouvoir.

Zhuangzi n'aime pas le pouvoir, du moins dans le sens de l'autorité. Il le refuse et le critique en de nombreux endroits. Mais il promeut le pouvoir au sens du De, le pouvoir interne conféré à tous par le Dao qui accorde à chaque être une certaine intégrité et autonomie. Un pouvoir personnel que nous oublions ou abandonnons facilement. Il critiquerait les « potestas », le pouvoir sur les autres, mais soutiendrait la « potentia », le pouvoir de soi, sa potentialité. Ainsi, ce n'est pas tant du point de vue du gardien qu'il nous invite à penser, mais du point de vue du singe lui-même. Il nous invite à contempler l'impuissance, le malheur et le ridicule de cet animal, enfermé dans sa propre petitesse et sa stupidité. Un singe oscillant entre les besoins de survie et le comportement névrotique. Tout cela constitue « l'intention » qui pour lui nous interdit d'atteindre la « voie céleste », ce qui nous maintient trop humain. Soit les singes doivent accepter la réalité de la situation, du moins pour le moment, soit ils doivent agir de manière plus libre et plus créative. Mais leur façon de réagir est plutôt primitive, irréfléchie et dépourvue de la « respiration » qui, pour Zhuangzi, est notre voie et notre pouvoir pour accéder au Dao, afin de nous libérer et d'accéder à la tranquillité d'esprit. Le gardien ne représente pas pour lui un idéal du moi au sens de grand manipulateur. Mais il est un professeur, un bienfaiteur, dans le sens où il nous procure un certain degré de conscience et dans le sens où il est « drôle ». La dimension humoristique de ses paroles et de son comportement représente le pouvoir et la liberté de celui qui sait comment nous nous attachons aux mots, comment nous nous accrochons à des idées préconçues, comment nous nous réduisons à des peurs et à des prétentions ridicules. Le personnage qui peut être perçu par certains lecteurs comme un être cynique et manipulateur est pour Zhuangzi un maître de la vie, en nous montrant, même de manière cruelle, comment nous nous enfermons de manière flagrante et ridicule dans nos petits calculs. Mais bien sûr, la tentation sera forte de s'identifier aux singes et de trouver une justification, émotionnelle et intellectuelle, au comportement pathétique de ces animaux si humains.

4 - Statique et dynamique

L'attachement psychologique que nous avons décrit jusqu'à présent ne concerne pas simplement notre subjectivité et notre état mental : il affecte également notre capacité de penser, notre capacité à effectuer des jugements adéquats. Zhuangzi tente de nous mettre en garde contre cet attachement cognitif. Ce qu'il appelle « s'attacher à la connaissance exclusive d'une chose ». Ce qui signifie maintenir une vision définie ou une idée particulière sur un sujet ou un phénomène. Il est très critique à propos de l'inanité des idées arrêtées et de leurs conséquences sur nos discours et notre comportement. Il donne l'exemple du débat permanent entre les écoles philosophiques où les individus et les systèmes intellectuels s'opposent. Ensuite, nous avons les idées confucianistes et mohistes du « juste » et du « faux ». Ce

que l'un pense juste, l'autre le pense faux. Ce que l'un pense faux, l'autre le pense juste. Il appelle ce principe général « ceci est ceci et cela est cela », où les propositions contraires s'excluent. Et de là provient « le flot de rhétorique qui permet aux hommes d'inventer des stratagèmes astucieux et des calomnies perfides, le bavardage désinvolte du « dur et blanc », la vulgaire futaine du « même et différent », qui aveugle la compréhension du commun des hommes ». « Dur et blanc » était un sujet de débat courant entre érudits et différentes écoles intellectuelles, débattant de la possibilité ou de l'impossibilité de combiner les prédicats d'un objet donné. Le problème principal avec la parole, comme il l'explique, n'est pas que nous nommions ou décrivions des choses, mais que nous finissions par croire aux mots, à nos mots ou à ceux des autres. Nous nous attendons à ce que le discours fournisse une description incontestable de la réalité, une formulation à laquelle nous pouvons nous accrocher, certains mots que nous pouvons répéter avec la plus grande certitude. Trop souvent, nous nous accrochons à des différences et des distinctions sans signification et nous sommes prêts à nous battre pour les obtenir. Une position qui signifie que notre tranquillité est assez fragile, parce que nous nous attachons émotionnellement à des affaires insignifiantes et que nous sommes prêts à nous battre pour rien, pour des points très secondaires ou plutôt pour des théories formelles et absconses. Nous sommes instables, malheureux et faciles à manipuler parce que nous attribuons de la valeur à des faits, des thèses, des phénomènes et des mots qui sont privés de cette valeur intrinsèque.

En opposition à cette posture, pour vraiment penser, il faut en effet déjà savoir que « Ceci est ceci. Cela est cela. » Mais nous devons aussi apprendre ce que l'on peut appeler la pensée dialectique : « Ceci est aussi cela. Cela est aussi ceci. » En effet, tout a son « cela », son « ceci », il y a une sorte de principe d'identité où les choses sont ce qu'elles sont et pas autre chose. « Du point de vue de « cela » vous ne pouvez pas voir le « ceci », mais par la compréhension vous pouvez le savoir ». Comprendre est ce qui vous permet de voir ce que sont les choses d'une certaine manière. Et ensuite, il faut aussi comprendre un principe plus profond : « que « cela » vient de « ceci » et « ceci » dépend de « cela » - c'est-à-dire que « ceci » et « cela » se donnent naissance l'un à l'autre. » Nous rencontrons aussi ce principe dans la philosophie grecque, par exemple chez Héraclite, qui croyait, dans son monde en perpétuelle mutation, que les choses opposées étaient identiques et a donc conclu que tout est et n'est pas en même temps. Positionnement qui semble échapper à la logique, raison pour laquelle ce penseur était appelé « l'obscur ». Socrate, dans son exercice dialectique, a montré en permanence que les choses sont ce qu'elles sont en relation à ce qu'elles ne sont pas. Et Aristote a écrit plus tard que « les opposés sont nés ensemble ». Mais le chemin et les compétences pour transformer « ceci » en « cela » pourraient être difficiles. Ainsi, Zhuangzi précise : « Pour passer de juste à faux, et de faux à juste, vous devez alors être vraiment perspicace. »

Comme règle générale, il écrit : « Ne soyez pas une chose pour les choses, retournez à l'origine des choses. » Cela signifie qu'une fois que nous avons décidé de « la chosité » de quelque chose, nous avons choisi une option spécifique pour décrire et comprendre cette chose, la fixité que nous attribuons à cette chose se répercute sur nous et nous devenons également une entité fixe. Nous arrêtons de penser, nous cessons d'exister, nous cessons d'être en vie. L'origine des choses peut être

appelée le Dao, mais peut être pensée comme la manière dont les choses, les êtres ou les phénomènes se produisent, le principe générateur, la dynamique de l'existence. Et lorsque nous nous situons dans cette perspective, nous réalisons l'inanité des oppositions, la superficialité des distinctions. Cela ne signifie pas que nous devrions tomber dans une vision du monde relativiste paresseuse, où règnent l'indifférence et la confusion, puisque ces différences capturent encore une réalité, réalité que nous ne devrions pas ignorer. Mais nous ne devrions pas ériger ces différences en une sorte d'absolu, nous ne devrions pas les considérer comme autonomes et catégoriques. Nous devrions comprendre la portée conventionnelle et limitée de ces distinctions. Afin de décrire la distinction entre la façon de penser habituelle et ce que Zhuangzi ou Héraclite proposent, pour distinguer ces deux visions du monde, nous pourrions utiliser l'opposition entre les concepts de statique et dynamique. En général, à cause d'une sorte d'inclination naturelle à la stabilité, ou d'un désir de confort, de paresse ou d'inertie, l'esprit est enclin à prendre les choses « telles qu'elles sont », ce qui signifie prendre les choses telles qu'elles nous apparaissent, en fonction de notre propre subjectivité, nos intentions, notre impression première et immédiate, souvent liées au plaisir et à la subjectivité. Il nous est plus difficile, et plutôt troublant, de considérer les choses dans le contexte de leur genèse, comme un moment dans un processus, comme le résultat d'une cause, sur un plan qui pourrait s'appeler la « vue d'ensemble ». Nous préférons trop souvent nous attacher à la signification ou à la réalité la plus évidente, à une représentation mentale distincte et fixe, et nous y accrocher. Ceci, tout comme les singes de cette histoire, nous sommes heureux lorsque la réalité correspond à nos attentes et tristes en cas de divergence, sans vraiment comprendre ce qui se passe.

À partir des différents points de vue que nous avons développés jusqu'à présent, nous pouvons commencer à comprendre pourquoi Zhuangzi dénonce le gaspillage de notre énergie cognitive et émotionnelle : « Épuiser son pouvoir mental en essayant de rendre toutes les choses différentes et distinctes, sans se rendre compte qu'elles sont toutes identiques. » En réalité, du point de vue du Dao, du point de vue de l'origine, du point de vue des principes selon lesquels les choses se produisent, toutes choses ne font qu'une. Mais nous luttons, pour une raison étrange, pour les voir comme distinctes, nous croyons et voulons croire que les choses sont séparées, même si la réalité et la raison nous montrent le contraire. C'est la morale de « l'histoire des singes » qui illustre notre sottise. Et en conclusion de cette histoire, Zhuangzi nous dit que : C'est pourquoi le sage ramène tout à l'harmonie, par l'affirmation et le déni, pendant qu'il se repose sur l'équilibre des cieux : cela s'appelle « suivre un double chemin. » Il ne veut pas abolir « l'affirmation » et « le déni », il ne veut pas arriver à une position nihiliste où « tout est pareil », une situation où nos esprits, nos pensées et nos actions seraient inutiles. Une harmonie sans aucun opposé à unifier serait vide et impuissante. Nous devons passer par l'affirmation et le déni, les articuler, les vivre, les apprécier et rechercher l'harmonie qui les unit. « L'équilibre des cieux » ne voudrait rien dire, en effet, s'il n'y avait rien à équilibrer. D'où est née l'idée de « suivre un double chemin ». Ainsi, Zhuangzi ne nous demande pas d'abandonner notre propre humanité, ni de la nier, mais de la percevoir du point de vue des « cieux », de mener et de vivre ce « double chemin » auquel nous, êtres humains, sommes condamnés, par opposition aux animaux qui ne connaissent que la nécessité, le chemin du Dao et ignorent passablement la séparation et la distance.

5 - Quelques questions pour approfondir et prolonger

Questions de compréhension

1. Pourquoi les singes sont-ils heureux du changement de régime ?

2. Pourquoi les singes ne comprennent-ils pas l'absurdité de la transaction ?

3. Le gardien des singes est-il intelligent ?

4. Le gardien des singes apprend-il quelque chose aux singes ?

5. Où peut-on voir « suivre un double chemin » dans l'histoire ?

6. Les singes obtiennent-ils ce qu'ils veulent ?

7. Y a-t-il une différence entre la première et la deuxième offre ?

8. Les singes sont-ils humains ?

9. Pourquoi les singes sont-ils si émotionnels ?

10. Le gardien des singes est-il vertueux ?

Questions de réflexion

1. Un manipulateur a-t-il un point faible ?

2. Pourquoi les gens se concentrent sur les détails ?

3. Pourquoi l'évidence nous échappe-t-elle souvent ?

4. Faut-il s'efforcer de satisfaire ses désirs ?

5. Comment distinguer l'essentiel du secondaire ?

6. Pourquoi sommes-nous si sensibles à ce que les autres nous disent ?

7. Les émotions sont-elles un obstacle à la conscience ?

8. Est-il vrai que fondamentalement rien ne change ?

9. Réagissons-nous de manière excessive aux changements externes ?

10. Est-il plus difficile de voir ce qui est commun plutôt que ce qui est différent ?

Le Charron

桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問公之所讀者何言邪？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎！有說則可，無說則死。」輪扁曰：「臣也，以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入。不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫。」

Le Duc Huan lisait un livre dans son salon. Pien, le charron qui taillait une roue dans la cour arrière, posa son maillet et son burin, monta au salon et dit au Duc Huan : « Ce livre, que lit Votre Grâce : puis-je m'aventurer à demander de qui sont les mots qu'il contient ? »

« Ce sont les mots des sages », répondit le Duc.

« Les sages sont-ils encore vivants ? »

« Morts il y a longtemps », rétorqua le Duc.

« En ce cas, ces mots que vous lisez ne sont que la lie et l'ivraie des anciens ! »

« Depuis quand un charron a-t-il la permission de commenter les livres que je lis ? » dit le Duc Huan. « Si tu as une explication, tant mieux. Sinon, il en ira de ta vie ! »

Pien, le charron dit : « Je regarde la chose avec la perspective que j'ai de mon propre travail. Quand je taille une roue, si les coups de maillets sont trop faibles, le burin glisse et n'accroche pas. Mais s'ils sont trop forts, il s'enfonce et ne bouge plus. Ni trop faible, ni trop fort ; on peut prendre le geste en main, et le sentir avec la tête. On ne peut pas l'exprimer avec des mots, et pourtant il y a un certain art dans ce geste. Je ne peux pas l'enseigner à mon fils et il ne peut pas l'apprendre de moi. Alors j'ai pratiqué pendant soixante-dix ans et, à mon âge, je taille encore des roues. Lorsque les anciens sont morts, ils ont emporté avec eux les choses qui ne pouvaient pas être transmises. Donc ce que vous lisez là ne doit rien être d'autre que la lie et l'ivraie des anciens. »

SOMMAIRE

1 - L'autorité

2 - Les méthodes d'enseignement

3 - Enseigner ou apprendre

4 - Les Classiques

5 - Questions

1 - L'autorité

La présente histoire traite largement du concept d'autorité, de manière provocatrice et de façons différentes. Cette critique de l'autorité est en fait l'une des caractéristiques de Zhuangzi, un aspect de sa pensée qui le place clairement aux antipodes de la tradition confucéenne. Directement, dès le début de la narration, Pien montre son manque de respect de l'autorité, de façon plutôt scandaleuse du point de vue du sens commun. Déjà, le simple fait de poser ses outils et d'entrer dans le salon, sans ordre ni invitation, de son propre chef, comme si telle était sa place, relève d'un certain hybris. Il n'est qu'un simple artisan, un ouvrier, il n'a aucunement le droit de pénétrer dans la résidence aristocratique, à moins d'y être convoqué, ce qui serait un événement rare. Ensuite, toujours de son propre chef, il interpelle le duc, l'interroge sur son activité, initiative qui bien sûr peut être considérée comme totalement inappropriée, voire même grossière. Et nous remarquons que le duc le menace d'exécution s'il ne peut pas justifier son affirmation, au lieu d'être simplement curieux à son propos : « Si tu as une explication, tant mieux. Sinon, il en ira de ta vie ! ». Il y a donc quelque chose de menaçant dans ces multiples défis à l'autorité.

Le contenu du questionnement portant sur la lecture de livres, est aussi assez surprenant de la part d'un artisan, dont l'activité est d'abord manuelle et non intellectuelle, et sort de ce fait également du cadre. De plus, il pose des questions sur les auteurs des livres. En français, comme dans de nombreuses langues, il y a un lien direct entre le mot « auteur », celui qui écrit un livre, et « autorité », celui qui commande, tous deux provenant du substantif latin auctor, dérivé du verbe augere : augmenter, être à l'origine de, ou promouvoir. Ce n'est pas le cas en chinois, mais le principe est clair que celui qui écrit un livre a une certaine forme d'autorité, sur un plan moral ou intellectuel. Donc, en posant des questions sur « l'auteur » du livre, Pien demande qui sont ces personnes d'autorité. Soupçon confirmé par le Duc, puisqu'il qualifie les auteurs de « sages », confirmant leur statut. Il est fort probable qu'ils soient apparentés à la catégorie dite des « Classiques » (dont nous approfondirons la définition plus loin), corpus d'œuvres constituant une lecture obligatoire pour toute personne décemment cultivée.

Vient maintenant un moment plutôt amusant dans le dialogue, lorsque Pien demande : « Les sages sont-ils encore vivants ? ». Cette question peut, en premier lieu, être interprétée comme l'expression d'une extrême naïveté voire d'ignorance puisque, presque par définition, comme souvent, les autorités intellectuelles sont mortes, même depuis longtemps. C'est le cas en Chine comme partout ailleurs, comme on le voit en listant les grands philosophes. Comme si le caractère antique était une condition nécessaire à la valeur intellectuelle, ce qui est cohérent en un sens, puisque la longévité d'une œuvre, sa survie à travers le temps, nous protège de son succès qui n'est qu'un simple effet du moment, un engouement superficiel et éphémère. Mais la question peut, d'un autre point de vue, être considérée comme une forme d'irrévérence, si l'on suspecte que Pien est bien conscient que ces auteurs sont morts depuis longtemps. Car une telle question, comme nous le verrons plus loin, a un but performatif ou rhétorique consistant à dénigrer la valeur de ces auteurs, du fait qu'ils sont « vieux », « dépassés » ou simplement des « cadavres ». Enfin, nous pouvons percevoir dans cette question un enjeu clé de la philosophie de Zhuangzi. La vie, comme caractéristique essentielle de la réalité, comme forme de vérité. La vie, comme le Dao, image du Dao, est un processus en mouvement, par opposition aux

choses figées, mortes, non fiables et sans valeur. C'est pourquoi, comme pour Platon et Socrate, le dialogue est crucial, les textes écrits sont de simples objets avec des idées « fixes ». Nous rencontrons cela dans les œuvres de Nicolas de Cues, L'Idiot, sur l'esprit ou L'Idiot, sur la sagesse, où le véritable philosophe est « l'idiot », un personnage naïf qui pose de vraies questions, tandis que le « philosophe officiel » et aristotélicien est formel et vaniteux. Dans un tel paradigme, il y a peu de respect pour « l'autorité » officielle, peu de reconnaissance pour l'auteur.

Bien sûr, la réponse du duc est plutôt attendue et conforme à l'analyse que nous présentons ici. « Morts depuis longtemps », répond-il au charron ; réponse qui peut même être considérée comme ironique, si nous entrons dans la logique de l'artisan, pour qui les choses mortes perdent leur intérêt, n'ont plus la moindre valeur. L'homme est d'ailleurs brutal et cru à leur sujet, en surnommant cette grande et admirable sagesse traditionnelle « la lie et l'ivraie ». Cette expression désigne ce qu'il reste une fois le vin fabriqué et le grain récolté : les résidus excédents et inutiles, les sous-produits indésirables. En d'autres termes, les personnes vivantes sont intéressantes, mais ce qu'elles laissent derrière elles à leur mort ne l'est pas. Il faut se rendre compte qu'une telle perspective est assez scandaleuse dans la culture chinoise traditionnelle, pour laquelle le culte des ancêtres était une composante hautement respectée. De même, une des caractéristiques répandues de celle-ci était l'idée d'un « âge d'or » comme une sorte de vision nostalgique d'une ère de perfection. Enfin, l'idée des Classiques, le caractère sacré des vieux textes canoniques qui devaient être appris et intériorisés, est mise à mal dans ce commentaire sévère et sarcastique.

En conclusion, il faut voir que la présente histoire représente un certain défi à l'autorité établie : le pouvoir de l'aristocratie, les normes sociales, la vénération des ancêtres, la valeur des écrits et l'orthodoxie, tout ce qui est autorisé, sanctionné et respecté, est renversé de la manière la plus brutale et même vulgaire. Une telle attitude est tout à fait révélatrice de la vision révolutionnaire du monde de Zhuangzi, l'une des raisons pour lesquelles il est régulièrement décrit comme extrémiste, subversif ou anarchiste.

2 - Les méthodes d'enseignement

Zhuangzi s'attaque à un mode très critiqué de l'enseignement formel où un auteur écrit un texte que l'élève lit et apprend. Ce que l'on peut appeler conception de l'éducation comme transmission, consistant principalement en la répétition d'un contenu, ce qui est la modalité d'enseignement la plus commune et traditionnelle dans la plupart des cultures. Une figure autoritaire, un professeur, est le détenteur du savoir, tandis que l'élève est un simple récepteur, une sorte de contenant vide qui a besoin d'être rempli sans pouvoir le faire lui-même, ce qu'Aristote décrit par le concept de « tabula rasa ». En Chine, ce mode d'enseignement reste encore le plus répandu en matière d'éducation : les classes sont remplies d'étudiants qui prennent silencieusement des notes, puis mémorisent l'information pour la réciter ensuite durant un examen. Un élève n'est généralement pas censé interrompre un enseignant, ni le questionner, car a priori le premier n'a rien à apprendre au second, si tant est qu'il soit capable de – ou autorisé à – mettre en doute les connaissances que lui offre

le professeur. Tout au long de leur parcours scolaire, les étudiants chinois sont censés passer plusieurs examens majeurs, dont chacun marque une transition d'un niveau à l'autre, par exemple de l'école maternelle à l'école élémentaire, de l'école élémentaire au collège et ainsi de suite. Le plus dur et le plus célèbre de ces examens est le gaokao, l'examen final, dont le résultat détermine si un étudiant sera à même d'intégrer l'université ou non. Il est parfois appelé « dunuqiao », ce qui signifie « tronc-passerelle », expérience qui représente un défi et est vouée à de multiples échecs. Cet examen est reconnu internationalement comme l'un des plus difficiles au monde et les enfants dès l'âge de 6 ans sont informés de ce futur événement crucial qu'ils doivent commencer à préparer sans attendre, même s'il leur reste 12 ans avant cette « traversée du Rubicon ». Pour réussir cet examen, qui consiste principalement à répondre à des questionnaires à choix multiples, il faut mémoriser des quantités d'informations. Et bien sûr, il n'existe qu'une seule bonne réponse. Le jour de l'examen, les ambulances attendent habituellement à la sortie des écoles et le taux de suicides augmente. D'aucuns comparent cet examen au « keju » : une évaluation des connaissances sur les classiques chinois pour les fonctionnaires gouvernementaux qui durait trois jours et n'a été abolie qu'en 1905. Le taux de réussite atteignait à peine un pour cent.

Les systèmes éducatifs européens et américains critiquent la Chine pour garder sa tradition de « mémorisation robotique » qui, d'après eux, rend les élèves incapables du moindre esprit critique. Les éducateurs chinois, à l'inverse, tendent à exprimer leur désapprobation envers le système éducatif occidental qui est « trop libre et non structuré ». Pour montrer à quel point un style d'enseignement peut être différent, il suffit de jeter un œil au système scolaire finlandais dans lequel les enfants ne reçoivent aucune note durant leurs six premières années d'études, où les cours consistent principalement en des expériences et activités, où les enfants travaillent en groupes, apprennent à créer des projets et à les présenter. De plus en plus d'étudiants chinois optent pour passer un diplôme en Occident afin d'échapper au stress et à la pression. Toutefois, la relation au savoir est en train de changer graduellement en Chine, certaines écoles passant de l'enseignement par la méthode transmissive à la méthode expérientielle.

Cette dernière modalité est proposée par Zhuangzi dans la présente histoire : le charron veut que le duc abandonne la théorie et comprenne que ce dont on fait l'expérience ne peut pas être décrit et simplement mémorisé. L'expérience nous enseigne ce qu'on appelle aujourd'hui en anglais les « soft skills » : savoir-être ou compétences relationnelles, car on ne peut pas apprendre à communiquer, faire attention aux autres, créer des liens, résoudre des problèmes ou penser à partir de la lecture de livres et de textes. Déjà, Aristote parlait de l'importance de l'apprentissage par l'action : on ne peut pas apprendre à être vertueux sans pratiquer la vertu, on ne peut pas être vicieux puis se mettre à lire toute la théorie de la conduite vertueuse et devenir ainsi un exemple de vie morale. Il proposait même l'idée selon laquelle nos actions développent nos caractères, et non l'inverse. En conséquence de quoi, les actions désirables sont le produit d'un caractère éduqué. Si l'on commence à agir vertueusement, toute action juste sera de plus en plus simple à réaliser. C'est cette approche que l'on peut trouver parmi les pragmatistes, comme John Dewey par exemple, qui défend la nécessité de travailler directement avec l'environnement, la connaissance dérivant de l'interaction avec les objets naturels. Une telle approche a donné naissance à une méthode d'enseignement basée sur des problèmes offrant aux élèves des obstacles et des problématiques qu'ils doivent résoudre, ce afin de les

motiver à chercher des solutions et de faire ainsi de leurs connaissances mortes un savoir « vivant » car directement applicable. L'information est alors connectée à la vie, vient de la vie et retourne à la vie, en agissant sur le milieu et en le modifiant. On peut considérer que cette manière d'apprendre est plus efficace car elle est active, par opposition à la consommation passive de « paroles sages ». Un tel apprentissage actif est aujourd'hui souvent appelé « classe inversée » : les élèves préparent tout le matériel théorique à la maison et, durant le cours, mettent en application ces connaissances avec l'enseignant en faisant des expériences ou en créant des groupes de discussion.

Puisque la majeure partie des connaissances acquises durant la période scolaire n'est ensuite pas appliquée dans la vie, on peut se demander si les compétences socio-cognitives jouent un rôle plus important que la théorie. C'était un principe sous-jacent chez Rudolf Steiner, philosophe autrichien qui fonda l'école Waldorf, internationalement connue. Pour lui, le but principal de l'éducation est d'élever des individus libres et socialement responsables en transmettant à l'enfant l'idée que le monde autour de lui est fondamentalement bon. Un tel système scolaire n'encourage ni la notation, ni le cloisonnement des matières, l'objectif premier étant de « déployer son identité spirituelle » par la communication avec la nature et les autres. Certes, on pourra critiquer ce système éducatif pour sa forte dimension dogmatique ou idéologique. Cette approche est apparentée aux idées du philosophe genévois Jean-Jacques Rousseau (XVIIIe siècle) et du pédagogue suisse Johann Pestalozzi (XIXe siècle). Rousseau était un adepte de la vision naturaliste de l'éducation, il s'opposait à un curriculum formel avant que l'enfant n'atteigne l'âge de 12 ans et, contrairement à Confucius, il pensait que la morale ne pouvait pas être enseignée, étant simplement un sentiment et non un processus rationnel, en opposition aussi à Platon et à Kant. Il pensait que les livres incitaient principalement à parler et à réciter et non à apprendre, que tout enseignement vient de l'observation directe et de l'expérience. Un enfant apprendra ensuite tous les principes moraux de base et sera discipliné simplement parce qu'il verra les conséquences de ses actions. Mais indépendamment de la manière dont l'enfant se développera, il était plus intéressant pour les naturalistes de voir un enfant tel qu'il est, plutôt que d'être obsédé par ce qu'il pourrait devenir dans le futur et de quelle manière. Pestalozzi défendait des idées très similaires, pensant que l'éducation doit être centrée sur l'enfant et non sur l'enseignant ; il était célèbre pour son idée selon laquelle l'apprentissage doit passer par « la tête, le cœur et les mains » soit en d'autres termes, plus l'on passe par l'expérience, mieux c'est.

Une autre manière importante d'apprendre passe par la discussion : les élèves réfléchissent ensemble sur une thématique, ou bien l'enseignant questionne ses élèves afin de provoquer le processus de pensée. Il s'agit du constructivisme, processus consistant à élaborer le savoir collectivement, plutôt que de le donner comme une « révélation » a priori. Un tel enseignement ne présuppose aucune connaissance préétablie comme juste et correcte, mais l'existence de différents points de vue qui ont chacun leur raison d'exister. On trouve l'origine de cette approche en Grèce antique avec la figure de Socrate, qui questionnait incessamment ses concitoyens, convaincu que la vérité ne peut être découverte que dans le dialogue. La dialectique était un outil qui permettait l'examen d'opinions variées, voire même d'idées opposées. Dans un tel cadre, la connaissance est vue comme

un contenu dynamique, qui se meut, qui est toujours en devenir. Celui qui questionne peut tout à fait être surpris par les conclusions du dialogue et découvrir quelque chose dont il n'était pas conscient auparavant. La vérité repose donc toujours « ailleurs », dans l'altérité et la confrontation. Platon, étudiant de Socrate, dira plus tard que tout apprentissage est une réminiscence, l'âme du sujet contient déjà tout le savoir qu'elle peut recevoir, sous forme de potentiel, et il suffit de le lui rappeler par le raisonnement créatif. C'est pourquoi on peut instruire quelqu'un par le questionnement : une question ramènera en avant une réponse que l'autre « connaissait » déjà. Cependant, il faut garder à l'idée qu'un tel chemin est bien plus périlleux que la simple transmission d'idées : il est moins certain et peut même être considéré comme moins efficace, c'est un procédé lent et le questionnement peut également engendrer l'absurdité et le non-sens. Mais, dans ce cas, l'enseignant doit apprendre à accepter qu'il puisse y avoir plus d'une bonne réponse et que ces réponses peuvent se trouver dans la tête des élèves. Tout cela rend la figure de l'enseignant bien moins autoritaire.

Quoique peu populaire comme outil pédagogique, l'approche dialogique fut plus tard développée par plusieurs pédagogues, tels que Lev Vygotsky (début du XXe siècle), auteur d'une Théorie du Développement Social. Il pointa l'argument selon lequel l'apprentissage social précède le développement et non l'inverse, comme le soutenait Jean Piaget. Une personne a besoin d'une autre personne pour la mettre en difficulté afin de progresser dans son éducation, car sinon le développement est lent et insignifiant. La discussion est donc essentielle à l'apprentissage, car la vérité émerge à travers l'autre.

Le questionnement parfois se rapproche de ce qu'on pourrait appeler le « non-enseignement » ou « la voie négative de l'enseignement » à cause de la provocation, l'ironie, l'humour ou la narration. Cette forme plus radicale est souvent rencontrée dans le bouddhisme zen, par exemple lorsqu'un maître « frappe » un élève, psychologiquement ou physiquement, au moment où il prend une mauvaise position de méditation, sans plus d'explication. Comparativement, même un questionnement rigoureux peut être considéré comme attentionné et ouvert. Le « chan » chinois ou le zen japonais recourent souvent au « koan », courte histoire contradictoire, afin de créer une dissonance dans l'esprit de l'élève, dont c'est alors la responsabilité d'y donner du sens et d'y trouver « l'esprit » à travers les doutes et les paradoxes. Les « koans » sont célèbres pour les perspectives qu'ils produisent qui ne se limitent pas à un raisonnement ou à l'expérience singulière d'un individu, mais offrent une perception intuitive ou une illumination. Chacun est livré à lui-même, confrontant son propre soi, sans bonnes réponses ni explications. Dans une histoire connue, un maître entre dans une pièce remplie d'étudiants qui attendent de sages paroles de lui, au lieu de quoi il s'assit silencieusement en face d'eux, une fleur à la main. Seul un étudiant comprit le sens de cette gestuelle.

Le même effet peut être produit en racontant une histoire qui ne dit pas directement quoi faire ou penser, mais qui laisse le lecteur dans une certaine stupeur. C'est le cas, par exemple, dans certaines traditions orales et écrites musulmanes soufies ou bouddhistes. On retrouve cette manière d'enseigner chez le fameux personnage turc Nasreddin Hodja, qui propose des idées allant à l'encontre du sens commun ou qui agit de manière étrange, absurdités nous faisant réaliser en un court

instant quelque chose d'important sur la nature humaine. Zhuangzi fait la même chose dans ses histoires : il crée une dissonance cognitive, puisque souvent ses histoires ont une dimension ironique et provocatrice, mettant en évidence un problème dans le cours courant des choses. En apparence, rien n'est dit, il n'y a pas de principes évidents à suivre, il faut creuser bien plus profondément pour les découvrir, mais le lecteur doit faire le travail de réflexion par lui-même. Un tel enseignement laisse la plupart des gens perplexes, voire même frustrés, ils se plaignent de ne pas savoir à quoi s'attendre ou de ne pas comprendre où tout cela les mène. Mais cette manière d'enseigner peut être considérée comme plus vraie ; l'enseignant raconte simplement une histoire, démontre ce qu'il prêche par ses actions, fait une remarque ironique et les élèves peuvent observer et dresser leur conclusion de manière autonome. Chacun saisira que ce qu'il peut saisir. Car, de toute façon, chacun ne peut comprendre que ce qu'il est prêt à comprendre sur le moment, et aucune explication supplémentaire ne lui permettra d'accéder à une idée s'il n'est pas prêt à cela. Cette manière d'enseigner est aussi tout à fait typique des traditions ésotériques, où il ne faut jamais dire au croyant ce qu'il ne peut pas comprendre, car sinon il pourrait commettre un blasphème sans le savoir. C'est pourquoi la révélation est donnée à petites doses, sans trop d'explication, à chacun de déterminer son propre rythme.

Cette méthode non explicative est également proche de ce que faisaient les Cyniques en Grèce antique : le philosophe Diogène vivait dans un tonneau, marchait nu et chiait dans les rues afin de montrer qu'une vie ascétique est plus vraie et plus philosophique, par sa forme et sa nature, qu'une vie remplie de confort. Aurait-il atteint de meilleurs résultats s'il avait donné des cours sur la vie ascétique et avait mis au point un « algorithme » des succès que confère un tel état ? Socrate aurait-il été suivi par plus de monde s'il avait écrit un livre sur comment questionner plutôt que de l'avoir pratiqué ? Zhuangzi aurait-il été plus accepté par la société s'il avait écrit des lois et injonctions similaires à Confucius, plutôt que des histoires énigmatiques ? Les étudiants connaîtraient-ils plus de choses si on les invitait à des expériences de la vie réelle en classe plutôt qu'à prendre des notes ? Vygotsky rétorquerait que moins un message est clair concernant ce qui doit être fait, plus on risque de s'éloigner de la « zone proximale de développement » : zone où réside le potentiel d'apprentissage de l'élève. On pourrait donc dire que, lorsqu'un homme sage envoie un message mystérieux à ses étudiants plutôt que d'indiquer clairement le chemin véritable, il ne fait avant tout que se divertir, et qu'une telle action n'a rien à voir avec le fait d'enseigner. Son attitude peut être facilement critiquée comme étant anti-pédagogique ou même contre- productive. C'est là tout le dilemme entre le duc et le charron : les mots de l'artisan sont-ils suffisants et efficaces par eux-mêmes ? A-t-on nécessairement besoin d'un « burin » pour apprendre ? Les mots ne sont-ils qu'une simple illusion ?

Un dernier mot devrait être dit à propos d'un intéressant concept de l'enseignement chinois : le « vent-enseignement ». Il trouve son origine dans la Grande préface du Classique des odes (Shijing, XIe-VIIe siècle avant J.C.). Les poèmes du Classique des odes, souvent à travers des sujets simples et rustiques, véhiculaient des significations allégoriques, vastes et subtiles donnant un sens moral ou politique aux moindres détails de chaque ligne. Ces chansons populaires étaient perçues comme d'utiles outils de compréhension des problèmes des gens ordinaires et étaient souvent lues comme des allégories ; par exemple, les doléances contre des amants

infidèles étaient entendues comme des plaintes contre les gouverneurs sans parole. Encore que, bien sûr, ces interprétations aient fait l'objet de nombreux débats à travers les siècles. D'autres poèmes, moins allégoriques, invitent simplement le lecteur à partager le charme et la fraîcheur de la vie rurale afin de pacifier son âme.

Le « vent-enseignement » fait appel à une manière floue et indirecte d'influencer les gens, en particulier par l'usage de la poésie, façon allusive et évasive de communiquer des idées et d'éduquer tout un chacun. Ce principe souligne l'importance que la classe dirigeante attribuait au développement et à l'utilité de la littérature et de l'art dans la société féodale. Pour donner une indication quant à l'importance de ce principe, voici une citation célèbre de Confucius : « Celui qui n'étudie pas le Shijing ne sait ni parler ni agir correctement. » Car ce dernier enseigne tant la forme - le langage lui-même, que le fond - l'éthique, principalement. En chantant et en récitant ces poèmes, le peuple pouvait être éduqué moralement, développer un jugement esthétique et acquérir de bonnes manières. Bien sûr, ce mode poétique est une manière très particulière d'enseigner, puisque rien n'est dit explicitement et qu'un travail d'interprétation est nécessaire. De ce concept de « vent », naissent différents autres termes, qui impliquent toujours de convaincre de manière détournée et sinueuse, car « venter » signifie, en chinois, éduquer de façon distante ou recadrer par la conviction une personne malavisée. Par exemple : « Feng Min » 风民 : « venter » le peuple, ceux qui seront éduqués par le souverain ; « Feng Quan » 风劝 : le vent-persuasion en général ; et « Feng Jian » 风谏 : le vent-persuasion du l'inférieur au supérieur, tel que le chef ou l'empereur. De là découle que le mot « vent » en est venu à signifier « ironie », autre manière indirecte d'enseigner ou communiquer.

3 - Apprendre ou enseigner

Comme c'est le cas dans cette histoire, un problème intéressant à propos de l'enseignement et l'impossibilité d'enseigner est soulevé par Platon. Socrate, son professeur et principal héros des dialogues platoniciens, est célèbre pour avoir défendu l'ignorance comme vertu. L'ignorance est en effet pour lui l'attitude nécessaire qui permet à la pensée de surgir. Par exemple, une citation de Socrate affirme : « Je ne peux pas apporter la connaissance à un homme mais je peux le faire penser. » Ainsi, questionner les gens, les inviter à réfléchir et à contempler leurs idées afin qu'ils produisent des idées par eux-mêmes est la principale et la plus substantielle manière d'enseigner dans la tradition socratique. Ce principe général s'applique de la même manière à l'enseignement de la vertu, à l'éducation morale. Mais Socrate observe une certaine impossibilité à enseigner ces vertus, puisque « les hommes vertueux sont incapables de transmettre leurs vertus à leurs enfants » comme il le répète dans différents dialogues, tels le Ménon et Protagoras. Pour Socrate, enseigner la vertu n'est pas un enjeu secondaire, il ne s'agit pas simplement d'enseigner la « bonne conduite ». C'est un acte pratiquement équivalent à enseigner la philosophie elle-même, puisqu'en un sens, pour lui, l'ensemble de la philosophie est subsumé dans l'enseignement de l'éthique. La raison est simple : il considère le « Bien » comme le concept transcendant par excellence, le « méta-concept » crucial, comme il le développe dans le

dialogue du Philèbe, concept au fondement de tous les autres concepts, ontologiquement et épistémologiquement. Le « Bien » surpassant même la raison et le plaisir, est la condition de possibilité de tous les autres concepts, chacun dérivant de lui. De la compréhension et la contemplation de cette forme inconditionnelle et non-hypothétique, plutôt dure à définir, est issue l'application juste sur le plan théorique, ou la conduite appropriée sur le plan pratique. C'est donc également dans le « monde des idées » que l'on trouve, tout comme les vérités scientifiques, les valeurs éthiques.

Les valeurs morales sont des essences idéales, appréhendées intuitivement à l'issue d'un processus dialectique. Elles se fondent sur la perfection absolue, l'idée du « Bien », « soleil » d'un monde idéal, que chacun doit contempler. Certes il prend part au monde de l'action, mais il doit cependant demeurer une attention désintéressée et généreuse avec une dimension spirituelle. Pour Platon, c'est la « mauvaise pensée » qui conduit à la « mauvaise action », c'est par ignorance que nous agissons mal : la volonté dérive métaphysiquement de l'intelligence, le savoir précède l'action. Ainsi, Platon identifie la morale à la science : afin de mieux vivre, nous devons contempler le monde des idées. Posture qui implique que, afin de vivre bien, chacun doit pratiquer une dialectique rigoureuse. Mais plus tard, le philosophe s'inquiète de ce qu'une perspective si exigeante abandonne les personnes ordinaires, incapables d'un tel travail, à l'immoralisme et au relativisme des sophistes. Il propose donc d'en référer à une possibilité moins exigeante, qu'il nomme « opinion vraie » ou « opinion juste ». Des règles, buts et principes établis, pouvant être appliqués par tout un chacun, formellement, même sans avoir accès au fondement épistémologique de ces valeurs. Ceci est important en particulier pour la classe moyenne, celle des « gardiens » qui, malgré leur manque de capacités intellectuelles, doivent se conduire de manière plus noble et digne que les classes inférieures, afin de les guider.

Mais il affirme que si la vertu est une science, alors elle peut être instruite, si elle n'est qu'une opinion vraie, elle ne peut pas vraiment être enseignée de manière réelle: nous nous conduirions de manière morale seulement accidentellement, formellement ou superficiellement. En résumé, l'ordre inférieur ne peut pas être éduqué de quelque manière rigoureuse que ce soit. Il serait plutôt comparable au dressage d'un animal, à une sorte de processus de modification comportementale, puisque la compréhension profonde et l'usage de la dialectique sont pour Platon des composantes nécessaires du savoir, et donc de l'enseignement.

Ainsi, l'éthique de Platon est fracturée entre une morale de l'absolu, où la vertu est une science réservée à l'élite qui peut l'apprendre, et une morale de formation empirique, pour l'intelligence populaire de ceux qui ne s'échapperont jamais de la caverne. Il conclut alors que « l'opinion juste » et la « science » sont toutes deux capables de nous guider correctement, la première n'étant pas un moindre guide comparé à la seconde en ce qui concerne le bien-fondé des actions soit, formulé autrement, toutes deux sont équivalentes quant à la finalité pratique. Ceci fait écho à la distinction en grec ancien, entre épistémè qui est généralement traduit par savoir ou science, tandis que technè est traduit par artisanat ou art, le premier étant plus théorique, le second plus appliqué ou pratique. D'une certaine manière, on peut dire qu'il y a un « appauvrissement » de l'éthique. Cependant, Platon défend l'idée que, d'un point de vue pratique,

« l'opinion juste » ne perd rien comparé à la science. Mais il admet à l'inverse que « l'opinion juste » n'a pas la même stabilité que la science, essentiellement car une telle moralité par « obligation » est plus susceptible d'être vaincue par les désirs, par opposition à une moralité fondée sur la pensée, plus ancrée dans l'être et la personnalité de l'individu. « Du point de vue de l'action, l'opinion juste n'est ni moins bonne, ni moins utile que la science. Et l'homme qui la détient a autant de valeur que le penseur… Les opinions vraies sont de belles choses tant qu'elles perdurent, elles ne produisent que des avantages. Mais leur faiblesse est qu'elles échappent rapidement à l'âme humaine. »

On ne sait pas pourquoi certains sont des « âmes d'or », comme les nomme Platon, tandis que d'autres, « âmes d'argent » ou « de bronze » ne peuvent être réellement éduquées. Mais ce qui demeure, c'est que l'apprentissage en tant que répétition purement formelle des principes, s'il peut avoir quelque utilité, n'éduque pas vraiment. Et, il y a un certain mystère sur le processus d'apprentissage. « Je ne peux pas l'enseigner à mon fils, et il ne peut pas l'apprendre de moi » déclare le charron. Déclaration très radicale qui nous laisse pensifs sur ce qui permet à l'enseignement de se perpétrer, et si un quelconque enseignement est vraiment possible, ou s'il ne reste pas seulement un vœu pieux des « prétendus professeurs ». La dimension « mystérieuse » nous semble simplement critiquer l'idée d'enseignement formel, liée à l'idée qu'un enseignant éduquerait l'élève, juste en parlant. Mais l'histoire, au travers du charron, n'explique rien. Pourquoi Zhuangzi n'explique-t-il pas ? Est-ce afin que le processus d'enseignement demeure un mystère ? Ou est-ce parce qu'il veut mettre en application ce qu'il prêche ? S'il nous expliquait le processus, il tomberait précisément dans le piège de ce qu'il critique : le principe de parler aux étudiants, en sorte qu'ils écoutent, mémorisent, puis connaissent. Cette attitude contradictoire est souvent manifeste chez les pédagogues, qu'ils soient parents ou enseignants : c'est le fameux « fais ce que je dis, pas ce que je fais ! » Par exemple, un pédagogue qui explique longuement pourquoi un enseignant ne devrait pas trop parler et devrait simplement poser des questions. C'est d'ailleurs un peu ce que nous sommes en train de faire en écrivant ce texte… C'est pourquoi, puisque Zhuangzi, dans cette histoire, affirme que les livres n'enseignent pas, que les mots n'enseignent pas, il n'utilise pas les mots pour nous apprendre le « secret » du charron.

Ainsi, puisque nous trahissons le maître, trahissons-le jusqu'au bout et révélons ce que nous pensons être le secret. Le seul moyen par lequel il pourrait enseigner à quelqu'un comment tailler une roue, serait de lui donner un morceau de bois, un burin, et de dire à l'apprenti « mets-toi au travail ». Bien sûr, celui-ci ferait de nombreuses erreurs, il se peut qu'il détruise le morceau de bois, qu'il se blesse, qu'il produise une roue bizarre et tordue, mais pas qu'il accomplisse quoi que ce soit de méritoire ou d'utile. Il se sentira probablement déprimé ou exaspéré par cette tâche difficile, se plaindra, voudra abandonner, ou bien il se pourrait qu'il ait au cours de son calvaire des petites révélations qui lui donneront de l'espoir. Durant toute cette entreprise, il exprimera probablement ses sentiments à son professeur, ou lui posera des questions. Nous ne savons pas comment Zhuangzi réagirait à cela, mais nous savons que Socrate continuerait d'interroger son interlocuteur, non pour des raisons pédagogiques mais parce que lui-même est intéressé à l'idée de découvrir quelque chose sur le fonctionnement humain. Zhuangzi est plus imprévisible. Il se peut qu'il réponde par le

silence, qu'il raconte une histoire ou une blague sans connexion apparente ou immédiate avec la situation, qu'il donne une indication insensée, ou peut-être aussi qu'il donne un conseil, comme la description de deux problèmes différents du burinage décrit par l'artisan : un angle trop perpendiculaire et pointu, ou bien trop tangentiel et arrondi. Tout en restant conscient que ces conseils « techniques » ne peuvent aucunement résoudre le problème de l'étudiant. Pas plus qu'un professeur d'art ne pensera qu'en donnant des conseils techniques il pourra permettre à son élève de produire un chef d'œuvre.

Que reste-t-il alors comme solution pour apprendre un art ou maîtriser une compétence ? Nous proposons l'idée que deux aspects déterminent principalement l'apprentissage. Premièrement, la relation du sujet à lui-même : sa capacité à comprendre, à prendre des initiatives et à essayer de nouveaux gestes, sa volonté, sa patience, sa tranquillité. Deuxièmement, sa relation au produit, à la substance avec laquelle il doit travailler, qu'il s'agisse de bois ou quelque autre matière concrète, telle que le langage, le dialogue, les sons, etc. Il s'agira là de sa sensibilité, de sa capacité de perception, de sa relation à cette substance. On ne peut pas savoir a priori comment cette manière d'être, de don et de capacité, émergeront et évolueront. Mais ce que nous savons c'est que le seul moyen de les développer est d'inviter le sujet à se mettre au travail, à tester ces capacités, à nourrir son talent, sans quoi ils ne se révéleront jamais. Donc, donner au sujet le minimum nécessaire pour faire le travail et seulement lui donner une tâche à accomplir, ou même ne lui donner aucune tâche mais uniquement regarder ce qu'il fait, serait le meilleur moyen pour lui de grandir et d'apprendre le métier. Ensuite, arrivera ce qui arrivera ; peut-être réussira-t-il, peut-être non, peut-être s'en sortira-t-il facilement ou avec difficulté, mais quoi qu'il advienne, aucune instruction formelle ne pourra rien changer. Bien sûr, quand le procédé se déroule, l'enseignant peut donner quelques conseils ou émettre des critiques, mais ces paroles ne seront utiles que dans la mesure où elles sont appropriées et correspondent aux compétences en jeu et à la situation psychologique. Si ce n'est pas le cas, quoi que l'on dise à l'étudiant, cela pourrait simplement le détourner de sa tâche, nourrir son insécurité ou lui donner l'illusion de savoir, tout ceci étant contre-productif voire stérile pour le processus en cours. En d'autres termes, tout comme Platon, nous devons accepter que les gens sont ce qu'ils sont, et ne pas maintenir l'illusion de l'omnipotence de l'enseignant, le mirage des discours tout faits et tout puissants. Et si nous voulons que quelqu'un apprenne quelque chose, nous ne devrions pas nous comporter envers lui comme une mère-poule qui régurgite la nourriture digérée dans la gorge de ses petits, mais nous devrions faire confiance à l'élève, le mettre au travail, et voir ce qu'il se passe. En un sens, le meilleur enseignement est l'absence d'enseignement.

4 – Les Classiques

La plupart des principaux textes canoniques chinois sont classifiés sous l'appellation « Classiques ». L'abrégé le plus courant de l'ensemble de ces textes est « les Quatre Livres et les Cinq Classiques », appellation instaurée sous la période néo-confucéenne. Ces classiques sont parfois aussi célèbres que les « Treize Classiques », certains livres ayant été ajoutés au cours des dynasties Tang et Song. Ces textes contiennent

un éventail de pensées et de documents sur les sujets les plus importants : divination, philosophie, poésie, agriculture, histoire, art, astronomie, lexicographie, rituels, etc. Les plus vieux textes remontent à l'ère pré-Qin, antérieure à 221 avant J.C. Les « Cinq Classiques » sont parfois désignés comme les « Six Classiques » à cause du sixième livre : le Classique de la musique, qui a été perdu durant l'unification de la Chine par les Qin.

Les « Quatre Livres et Cinq Classiques » sont devenus le cœur du programme officiel pour les examens sous les ères Ming et Qing. Personne ne pouvait devenir membre officiel du gouvernement sans démontrer ses connaissances sur ce sujet. Toutes les discussions entre représentants politiques étaient remplies de références à ces livres, à tel point qu'il fallait connaître ces textes même pour devenir officier dans l'armée. Cela était imposé afin de s'assurer que tout le monde partageait le même ensemble de valeurs essentielles et points de vue. Les « Cinq Classiques » étaient une compilation de différents textes : le Classique des odes (collection de poèmes et d'éloges, de chants de chasse et de fête), le Livre des documents (variété de documents historiques, remontant, semble-t-il, aussi loin que le VIe siècle avant J.C.), le I Ching (connu comme le Livre des changements, consistant en 64 hexagrammes et présentant un système de divination et de philosophie), les Annales des printemps et automnes (chronique relatant le règne des douze dirigeants de l'État de Lu) et le Livre des rites (anciens rituels et cérémonies). Les « Quatre Livres » sont : les Analectes (dialogues entre Confucius et ses disciples), la Doctrine du juste milieu (partie du Livre des rites qui s'intéresse aux moyens d'atteindre la parfaite vertu), la Grande étude (chapitre du Livre des rites, parfois considéré comme le « portail de l'apprentissage », exprimant les principaux thèmes de la philosophie chinoise) et le Mencius (conversations de Mencius avec différents rois et ses élèves). En outre, les « Treize Classiques » contiennent des textes supplémentaires, tels que le Livre de la piété filiale (présentant des dialogues entre Confucius et l'un de ses disciples sur la question de filialité des enfants) et le Er ya (commentaires sur les termes employés sous la dynastie Zhou). Parfois, il était demandé que ces livres soient appris par cœur ; les garçons principalement, issus des familles de l'élite, en apprenaient certains après avoir retenu les Cent noms de famille, contenant approximativement 500 patronymes avec presque tous les idéogrammes de base.

A l'opposé d'un tel programme, il est intéressant de remarquer que les Classiques ne contiennent aucune œuvre d'éminents penseurs tels que Zhuangzi ou Mozi : ces derniers étaient qualifiés de maîtres, mais non de classiques, très certainement parce que leurs perspectives ne s'accordaient pas à l'aspect idéologique ou dogmatique de l'orthodoxie établie. Comme par exemple, chez Zhuangzi, la défense du concept d'individualité et le rejet des rituels. Chez Mozi, la critique du sur-attachement traditionnel chinois à la famille et aux structures claniques, qu'il essaye de remplacer par le concept « d'amour universel », car il croyait que les hommes devaient en principe se soucier de tous de la même manière.

La demande officielle d'étudier les Classiques émergea sous le règne de l'Empereur Wu, autour de 141 avant notre ère, qui institutionnalisa ces Classiques et créa une procédure d'apprentissage des textes et de passage des examens. Tout cela contribua à créer « l'État confucéen ». Préalablement la Chine est passé par un processus d'unification qui coûta la vie à de nombreux érudits confucéens et engendra la destruction de nombreux textes intellectuels. Près de 460 lettrés furent

brûlés vifs, et tous ceux qui possédaient des livres des Classiques étaient forcés de les apporter pour les brûler, sans quoi ils étaient menacés d'exécution. Toute critique ou réflexion quant au cours des événements était interdite, également sous peine de mort. Environ 100 ans plus tard, ces textes devinrent la base des principes de gouvernance de l'État.

Néanmoins, l'idée générale d'acquérir des connaissances au fil du chemin pour devenir une personne vertueuse apparut bien avant cela, autour du VIe siècle avant J.C. : à cette époque fut créée la notion de « junzi », « homme de bien », qui représentait une personne accomplie grâce à ses connaissances sur les textes classiques. Plus tard, ces personnes seront qualifiées de « lettrés » ou « d'érudits » et serviront le gouvernement, mais seulement après avoir passé des examens et obtenu des diplômes universitaires. La connaissance était plus importante que la capacité à définir des lois ou à comprendre des principes généraux : celui qui possédait cette connaissance représentait la loi et l'ordre. Pour cette raison, certains intellectuels occidentaux considéraient cela comme une faiblesse chinoise : l'incapacité à diriger selon des lois, sauf en étant totalement dépendant d'hommes spécifiques, « d'experts », qui étaient les tenants d'un savoir particulier.

Certains des textes classiques étaient plus « rigides » et avaient pour but de transmettre les grandes lignes de la bonne conduite, par exemple, en décrivant des rituels. D'autres étaient plus philosophiques, invitant à travailler sur soi-même. Comme la Doctrine du juste milieu, dont on considère que le petit-fils de Confucius en est l'auteur, offre des conseils pour se perfectionner soi-même, notamment en s'efforçant d'atteindre le juste milieu, le chemin du « zhongyong », « l'inébranlable pivot ». Cela signifiait acquérir la capacité à rester dans un état d'équilibre constant. « Zhongyong » est un concept complexe et chargé, qui signifie modération, rectitude, objectivité, sincérité, honnêteté, véracité, bienséance et absence de préjugé. Cette doctrine avait trois lignes directrices fondamentales : l'auto-vigilance, la clémence et la sincérité. Pour être vigilant envers soi-même, il faut se poser des questions, pratiquer l'auto-discipline et l'auto-éducation. Le concept de clémence est proche de la préconisation chrétienne : « traite les autres comme tu voudrais être traité ». La sincérité concerne les connections entre le Paradis et la Terre : qui est sincère atteindra le Paradis. On retrouve aussi l'idée de « juste milieu » dans la tradition philosophique occidentale, par exemple chez Aristote, qui recommande la « position médiane parfaite », comme l'équilibre entre les deux extrêmes, le « centre » où la véritable vertu est possible, atteignable par la mesure, la tempérance, l'absence d'excès. Des idées similaires se retrouvent dans le Christianisme ou le Judaïsme où toute discordance avec la mesure et la tempérance représente le mal.

Cependant, on pourrait se demander dans quelle mesure mémoriser ou lire ces injonctions peut, en soi, rendre quelqu'un vertueux, ou si cela requiert inévitablement de la pratique. Quelqu'un peut-il se questionner lui-même naturellement et entretenir cette pratique tout seul, simplement en lisant des recommandations à suivre ? Quand bien même toutes les idées listées seraient sages et intéressantes, ne restent-elles toutefois pas un savoir inerte et inutile pour celui qui les étudie ? On pourrait avancer

l'argument que, sauf si ces idées sont mises en pratique, elles ne demeurent que de simples paroles, quand bien même elles fascinent l'esprit. On pourrait apprendre par cœur ces phrases et les réciter, sans pour autant mettre en pratique leurs recommandations. On ne peut réellement en parler qu'après en avoir fait l'expérience comme le sous-entend le charron dans cette histoire. Même s'il va encore une étape plus loin, avec l'idée que le savoir véritable et profond ne peut pas même être exprimé avec le langage : après avoir décrit sa propre expérience, il déclare « on ne peut pas l'exprimer avec des mots » ou « je ne peux pas l'enseigner à mon fils et il ne peut pas l'apprendre de moi ».

Zhuangzi prend, dans cette histoire, une position très radicale contre la connaissance « formelle », le savoir par les mots. Et on peut se demander, en effet, si toute connaissance réelle doit passer par le filtre du « savoir-faire ». L'idée qu'il est nécessaire de manier le burin pour de déterminer la pression exacte à exercer et le bon angle, dépasse les mots montre la différence inéluctable et irréductible entre le savoir théorique et la réalité pratique. En somme, c'est ce que Zhuangzi critique dans cette histoire dans bouche du charron : la connaissance que le Duc reçoit des livres n'est que « la lie et l'ivraie des anciens », il passe à côté de la « vie » ou de la « réalité », ce qu'aucun livre, en fait, ne peut lui apprendre. Certes, on peut tout à fait critiquer la position du charron, lorsqu'il affirme que le savoir demeurera toujours dans le cadre d'une expérience solitaire, impossible à transmettre. Tandis que les mots des sages donneront à voir ce qui est impossible à appréhender réellement par soi-même, car nous ne sommes pas capables de faire l'expérience ou de mettre en action ce qu'ils décrivent. La « solution » ici, réside probablement dans la capacité à osciller entre la connaissance et l'expérience, à confronter ces deux univers sans négliger l'un ou l'autre, mais en voyant chacun comme un défi pour l'autre.

5 - Quelques questions pour approfondir et prolonger

Questions de compréhension

1. Pien enseigne-t-il au Duc Huan ?
2. Pourquoi Pien veut-il que ses maîtres soient vivants ?
3. Pourquoi Pien ne peut-il pas apprendre à son fils comment manier le burin ?
4. Le Duc Huan sait-il quelque chose que Pien ne sait pas ?
5. Qu'est-ce qui rend Pien suffisamment courageux pour objecter au Duc ?
6. Pien est-il étroit d'esprit ?
7. Quels différents modes d'enseignement l'histoire propose-t-elle ?
8. Le Duc devrait-il continuer à lire ses livres ?

9. Pien serait-il un meilleur charron s'il lisait des livres ?

10. Est-ce que l'un des personnages utilise une meilleure technique d'apprentissage que l'autre dans cette histoire ?

Questions de réflexion

1. Est-il possible d'enseigner ?

2. L'expérience est-elle meilleure enseignante que les livres ?

3. Toute connaissance dérive-t-elle de l'expérience ?

4. Quelqu'un peut-il nous enseigner quelque chose que l'on ne veut pas apprendre ?

5. La pratique est-elle une condition pour apprendre ?

6. Doit-on brûler les livres pour apprendre vraiment ?

7. La connaissance peut-elle être certaine ?

8. Chacun est-il condamné à apprendre d'une certaine manière ?

9. Pourquoi certaines personnes veulent-elles enseigner ?

10. Qu'est-ce qui nous empêche d'apprendre ?

Shu, le difforme

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治繲，足以餬口；鼓筴播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！」

Voici l’histoire de Zhi Li Shu (Maigre, l'homme déformé). Le menton collé au nombril. Les épaules plus hautes que la tête. Les cheveux en chignon, pointant vers les cieux. Les points d'acupuncture de ses cinq organes internes tordus vers le haut. Les deux jambes aux aisselles. Il coud les vêtements, il nettoie le linge, assez pour se nourrir. Il trie les céréales, il purifie le grain. Il récupère de quoi nourrir dix personnes. Lorsque le souverain lève une armée, Zhi Li retrousse ses manches et agite ses bras. Lorsque le souverain demande un travail collectif, Zhi Li utilise son handicap et ne reçoit pas de travail. Lorsque le souverain distribue le mil aux invalides, Zhi Li en reçoit trois grandes mesures ainsi que dix fagots de bois de chauffage. Même si son corps est déformé, il en a toujours assez pour le nourrir. Et terminer les années que les cieux lui ont accordées. Combien plus serait-ce, si sa vertu était difforme !

Sommaire

1 - Survie

2 - Apparence

3 - Individualisme

4 - Le concept de « De »

5 - Questions

1 - Survie

La caractéristique la plus frappante de Shu est sa capacité de survie. Malgré son handicap physique sévère, il semble plutôt bien se débrouiller. Il travaille beaucoup, entre son activité de couture et de blanchissement des vêtements et celle de vannage ou de tri du bon grain. Nous apprenons qu'avec ces seules occupations, il en a déjà assez pour nourrir dix personnes bien qu'il soit seul, ce qui implique qu'il devienne assez riche grâce à cet important surplus. Mais, il parvient également à obtenir sa part des allocations (semences et bois de chauffage) accordées aux handicapés, même s'il n'a pas besoin de cette charité. L'histoire précise que cette assistance est censée être fournie aux invalides, terme qui, paradoxalement, ne convient pas à Shu.

Bien entendu, le lecteur peut remarquer ici la duplicité de ce personnage douteux : il a évidemment toutes les apparences d'une personne gravement handicapée, mais il ne l'est certainement pas du point de vue du fonctionnement et de l'activité, bien au contraire. Une duplicité qui n'est pas accidentelle, est d'une certaine manière au cœur du principe de survie. Dans ce monde dangereux où nous vivons, tout comme des animaux dans la jungle, il faut projeter sur le monde l'image nécessaire pour se protéger ou obtenir ce que l'on veut, il faut cacher ses vrais besoins ou ses intentions, afin d'être plus performant. Il n'y a pas de place pour la vérité dans un monde de lutte et de survie. En tant que concept général, la survie est importante comme invariant anthropologique. Nous pouvons l'appeler le côté « animal » de l'être humain. Les animaux doivent survivre, rester en vie, c'est leur principale préoccupation et activité : maintenir leur être,

éviter la mort et la destruction. Par conséquent, ils attachent une attention particulière à se nourrir, à se protéger, à se loger, à s'accoupler et à se reproduire, comme le veut instinctivement la vie, dure réalité où nous devons protéger notre propre espèce et engendrer notre progéniture. Dans ce cadre, dans ce monde périlleux, nous avons peu d'alliés, voire aucun, et beaucoup d'ennemis. Comme la nature est le milieu dans lequel nous vivons et évoluons, elle nous fournit les ressources dont nous avons besoin, mais elle représente également une menace, car nous sommes en concurrence avec de nombreux autres êtres dans cet effort. Soit parce que nous voulons la même chose qu'eux, la nourriture et l'espace, soit parce que l'un est la nourriture de l'autre, menace encore plus meurtrière. Dans les deux cas, nous sommes en concurrence sévère. L'être humain transfère ce principe de « survie » dans une dimension existentielle et psychologique, où les mêmes « luttes » et « compétitions » s'étendent à un plus large éventail d'inquiétudes et de préoccupations, largement liées à la production « d'image » : identité, statut social, pouvoir, avidité, etc. Bien entendu, l'esprit humain, contrairement à un pur « être biologique », peut à la fois amplifier le comportement animal ou le vaincre, grâce à sa capacité à saisir des principes universels, tels que l'accès à la raison, à l'harmonie, qui transcendent son attitude, ses actions, son comportement. L'incarnation de cette perspective dans la culture chinoise est le concept du « Dao », la Voie, qui est une sorte de principe universel, un concept abstrait et difficile renvoyant plus ou moins « à la manière dont les choses fonctionnent », ou à la loi naturelle. Ce principe est considéré par Zhuangzi et de nombreux autres philosophes comme un idéal, un mode d'action supérieur, auquel tous les humains devraient aspirer pour être heureux et libres. Une perspective qui est bien sûr totalement opposée à la perspective de survie, assez commune chez les humains, que Shu représente de manière caricaturale.

À bien des égards, Shu est plutôt humain, précisément parce qu'il incarne la façon dont nous dépensons la plupart de notre temps et de notre énergie. S'efforcer de survivre afin de satisfaire ses besoins primitifs, dynamique dans laquelle nous sommes en compétition avec tous les autres, où nous avons besoin de nous battre et de lutter, tant pour les ressources matérielles que pour le statut et la reconnaissance. Dans ce schéma, ce que l'on obtient, l'autre ne l'obtient pas, l'homme est un loup pour l'homme, comme le disait Hobbes. Alors que le principe du Dao nous invite au contraire à voir combien nous partageons plutôt quelque chose en commun, à quel point notre véritable intérêt est de privilégier l'unité et l'harmonie. Bien sûr, on pourrait objecter ici que la vie est dure, que la Chine a toujours souffert d'une forme de surpopulation, que la tradition agricole est forgée sur la difficulté et la lutte. En ce sens, Shu peut représenter une forme d'idéal car il se débrouille tellement bien pour réussir, pour prospérer et probablement vivre longtemps, comme le suggère l'histoire, deux critères cruciaux de succès dans une culture pragmatique.

2 – Apparence

Shu est affreux. Plus qu'affreux, il est déformé, noueux, brisé, fragmenté, comme l'indique brutalement le mot chinois « zhīlí ». Il a quelque chose de presque inhumain en lui, une apparence grotesque, effrayante ou dégoûtante. Son menton est collé à son nombril, ce qui implique qu'il ne peut pas rester debout, qu'il est voûté, alors que l'érection est précisément la première caractéristique de l'animal humain qui témoigne de

son orgueil, par opposition aux quadrupèdes qui sont, eux, courbés, inclinés vers la terre. Se lever est un signe de valeur, s'incliner, c'est être moindre. Et Shu s'incline en permanence, indiquant son infériorité structurelle. Ses épaules sont plus hautes que sa tête, confirmant la bassesse de son être. Celui qui baisse volontairement la tête de cette manière serait prêt à de viles actions, attitude trop excessive pour être honnête, humilité forcée. Même si on nous suggère qu'il est né ainsi, on ne peut pas s'empêcher d'interpréter sa posture, ne serait-ce que par le sentiment qui s'impose à nous. Les cheveux en chignon « pointant vers les cieux » donnent plutôt une impression de ridicule, comme si les cieux eux-mêmes étaient moqués et pointés du doigt par ce chignon, tandis que le corps et les yeux regardent par terre. « Les points d'acupuncture des cinq organes internes tordus vers le haut » représentent une distorsion majeure de la « nature » car ces points capturent la dynamique essentielle du corps. Ils représentent un principe crucial de la physiologie animale, une caractéristique importante de la nature et de la vie, puisqu'ils sont les foyers par lesquels circulent tous les flux d'énergie. Les praticiens de la médecine traditionnelle chinoise croient que l'énergie vitale du corps, ou « qi », coule le long de canaux invisibles appelés méridiens, dont les blocages et les déformations causent la douleur et la maladie. Ainsi, la description de Shu nous rend fortement méfiants vis-à-vis de son statut, de sa santé et de sa stabilité, de par sa trahison des règles et du modèle de la nature. Quant à « ses deux jambes aux aisselles », on ne peut s'empêcher de penser au singe, cette créature à la fois proche de l'homme mais qui semble être une caricature de l'humanité, ce qui explique pourquoi, dans de nombreuses cultures, le mot « singe » est si souvent une façon insultante et péjorative de décrire quelqu'un.

Une fois que nous avons constaté l'apparence du héros à travers une description assez approfondie, l'auteur nous décrit l'activité de cette étrange créature. Et comme nous l'avons vu précédemment, il est très engagé dans une activité de survie, très proche de la plupart des besoins basiques et quotidiens humains. Nous pouvons alors nous demander si l'être et l'apparence vont ensemble dans ce texte, ou s'il y a une disparité entre eux. Une façon de percevoir cette différence est dans l'incohérence entre, d'une part une personne tout-à-fait normale en termes de comportement, essayant de tirer le meilleur parti de ses actions, du système et de la société, et d'autre part, la monstruosité de l'apparence du héros, l'anormalité de sa forme corporelle. Bien sûr, du point de vue de Zhuangzi, cette divergence peut être expliquée. L'une de ses principales critiques de la vie et de l'activité humaines est précisément le manque de sens, la superficialité, la petitesse, l'illusion de l'activité humaine. Ce qu'il appelle le « mode humain », par opposition au « mode céleste ». Et, ce qui est considéré comme normal pour la plupart d'entre nous l'est parce que cela se fait beaucoup, en suivant la norme de la majorité, mais ce n'est pas « normal » selon « les cieux », selon le Dao, selon le « gentilhomme ». Par conséquent, il considère monstrueuse la manière usuelle de se comporter, comme un homme réduit à ramper pour la nourriture et la richesse, contrairement à la perspective courante de la normalité.

Un autre aspect du traitement de l'apparence dans ce texte, en ce qui concerne son décalage avec la réalité, est de montrer que notre façon de paraître n'est pas conçue pour exprimer vraiment qui nous sommes, mais est plutôt un leurre, un déguisement, un masque. Que ce soit pour séduire et attirer ou pour se cacher, il faut « calculer » ses expressions et sa

présentation. Il y a des moments pour paraître fort et dangereux, des moments pour paraître faible et inoffensif, des moments pour être visible et des moments pour rester invisible. Ainsi, Shu est un acteur. Il sait comment paraître fort et efficace lorsqu'il vend ses services, il sait paraître faible quand vient le temps d'avoir de l'aide ou quand il veut éviter les tâches et les corvées que toute personne valide est normalement contrainte d'accomplir. Il joue même avec son apparence, affichant un pur et simple cynisme, lorsqu'il est décrit comme « se retroussant les manches » et « agitant les bras » devant l'armée. Cette expression plutôt ambiguë nous laisse imaginer, comme nous le voyons avec différents traducteurs, comment il pourrait dire au revoir aux soldats, comment il pourrait prétendre jouer lui-même au soldat, ou se comporter simplement comme un imbécile, en oubliant que ces hommes sont là pour défendre leur pays et risquer leur vie. Bien que nous puissions également penser ici à la façon dont Zhuangzi lui-même se moquerait de ces soldats, compte tenu de son point de vue railleur sur la plupart des activités humaines, en particulier lorsqu'il s'agit d'imposer une perspective à quelqu'un d'autre. Sa seule différence avec Shu est probablement que ce dernier en fait trop, il a quelque chose à prouver tant à lui-même qu'aux autres, comme une forme de supériorité ou d'arrogance pour compenser son rejet social et le regard méprisant que les gens pourraient avoir sur lui, ainsi que le ressentiment que cela suscite sans doute en lui.

3 – Individualisme

Le prénom de notre héros Shu, signifie « maigre ». En ce sens, le mot signifie qu'il manque « d'épaisseur » ou de « substance », à cause de son isolement, de sa privation de tout lien social ou familial réel. Comme nous l'avons vu, il est totalement centré sur lui-même, il ne se préoccupe que de sa propre personne, de sa survie et de son avidité, une situation qui, dans ce contexte culturel, fait de lui un homme inférieur.

Dans la Chine ancienne, comme dans beaucoup de sociétés traditionnelles, l'individu était défini par un réseau de liens familiaux, locaux (village) ou élargis (clan), auxquels il appartenait.

Quelques rares voix ont défendu l'individualisme dans la longue histoire de la Chine. D'une part, le philosophe Yang Chu (300 av. J.-C.) qui prôna une théorie radicale de l'égoïsme, affirmant « qu'il ne sacrifierait aucun de ses cheveux pour l'empire » et refusa de servir dans l'armée. Bien sûr, il fut vivement critiqué et ce type de perspective est resté marginale. D'autre part, plus répandue, la philosophie légaliste de Guan Zhong (720-645 av. J.-C.) et Mozi (400-300 av. J.-C.), l'une des écoles de pensée classique de la Chine préconisant que « l'individu doit sacrifier à l'État sa pensée, son travail et même sa vie, si le souverain l'exige, sans considération pour son désir personnel et son bonheur » eût un succès beaucoup plus durable. Elle sera remplacée, comme doctrine d'État, par le confucianisme qui ne fournit qu'une vision légèrement plus attentionnée de l'individu singulier, insistant fortement sur l'importance de la hiérarchie et des relations interpersonnelles. Confucius lui-même aurait dit « qu'une grande armée ne peut être privée de son général en chef, ni l'homme dépossédé de sa volonté ». Cependant la manière dont cela fut historiquement compris et utilisé par le pouvoir impérial chinois contribua davantage à l'effacement

de l'individu au sein d'une structure hiérarchique. Les sujets devaient obéissance à l'empereur, du fils au père, les frères étaient liés au devoir fraternel, les amis avaient un devoir de fidélité. Le confucianisme reconnaît dans une certaine mesure les intérêts et les désirs individuels, mais il nous invite à modérer ces tendances, étant très critique vis-à-vis de l'individualisme et de l'hédonisme. La considération primordiale est de maintenir la justice sociale et l'harmonie, les règles morales et le sens des responsabilités doivent prévaloir sur nos efforts personnels. N'oublions pas non plus l'harmonie avec la nature ou avec les cieux, qui est le principe fondamental devant guider nos actions.

Le fort accent moral de la pensée confucianiste distingue l'homme de valeur (Junzi), de noble valeur, de l'homme petit, aux préoccupations insignifiantes (xiǎorén). Ce dernier ne comprend pas la valeur des vertus et ne cherche qu'un gain immédiat. Il est égoïste, égocentrique et ne considère pas les conséquences de ses actes. Cela comprend ceux qui se livrent continuellement à des plaisirs sensuels et émotionnels, qui ne s'intéressent qu'au pouvoir, à la richesse et à la gloire, ceux qui ignorent les bénéfices à long terme pour les autres. On peut parler d'individualisme vide, ne se préoccupant que de soi et de ses propres intérêts. Sur ce point particulier, Zhuangzi maintient plutôt son appartenance à la tradition. Toutefois la divergence apparaît avec le problème du conformisme, en particulier à propos des questions des rituels et des règles sociales, point sur lequel le confucianisme est soit ambigu, soit tout à fait formel. On pourrait dire que le confucianisme oscille entre obéissance aux règles humaines et aux lois célestes lorsque le taoïsme opte clairement pour les lois célestes, critiquant toute concession aux traditions et coutumes quand celles-ci vont à l'encontre de principes plus fondamentaux. Ceci est notable en particulier pour les obligations ritualistes, telles que les obligations hiérarchiques, les règles de deuil, les normes de respect, etc. La perspective du rituel contient à la fois des dimensions éthique, politique, culturelle, logique et esthétique. Pour le confucianisme, les conventions établies en tant qu'ordre social représentent une sorte d'absolu.

Fondamentalement, la critique de Shu, la nature de sa « maigreur », du point de vue traditionnel, serait son manque de considération pour la société, puisqu'il est principalement, sinon exclusivement, préoccupé par lui-même et par son avidité. Son refus de participer au travail collectif et son cynisme à l'égard de l'armée en sont les deux meilleures expressions. Alors que sa méconnaissance de la vertu, sa recherche exclusive de la richesse matérielle et son ignorance du Dao seraient plus clairement la critique taoïste de son individualisme puisqu'il sépare la préoccupation de son existence des principes fondamentaux de la nature ou de la réalité. Sa duplicité, ses petites préoccupations, sa fascination pour ses propres besoins et désirs humains constitueraient le principal angle de la critique. Bien que là encore, le confucianisme ait tendance à être également d'accord avec cet angle de critique. La principale différence est que, pour Zhuangzi, le sens aigu de l'individualisme ne serait pas considéré comme un problème s'il était centré sur un objectif et une responsabilité plus élevés et plus nobles.

4 - Le concept de « De »

La notion de « De » (德) est un concept très important, fort présent dans la culture chinoise et plus particulièrement dans

la philosophie taoïste où il est considéré comme primordial, se positionnant juste après le concept du Dao. Toutefois, un problème de traduction se pose au vu des vingtaines significations possibles. Les confucianistes lui donnent souvent une connotation clairement morale, le traduisant par « vertu » ou « bienfaisance », alors que les taoïstes prétendent que « De » désigne plutôt « le pouvoir », « la force intérieure » ou « l'intégrité ». Dans ce dernier cas, le sens est plus large, puisque nous ne sommes plus limités au domaine éthique, mais l'étendons également au domaine ontologique. « De », dans ce cas, indique le pouvoir du Dao, sa puissance ou son actualisation. Par exemple, le titre de l'œuvre fondatrice du taoïsme « Dao De King » signifierait : « Le livre de la Voie et du Pouvoir de la Voie ».

Comme Zhuangzi l'a écrit : « Le Dao produit une chose et De l'entretient », indiquant que « De » est une force intérieure qui permet au Dao de se réaliser. Certains penseurs considèrent que chaque être vivant possède un « De », chaque être singulier exprimant alors une représentation particulière du Dao. « De » n'est ni bon ni mauvais, mais un puissant moteur qui peut être connoté positivement ou négativement. Néanmoins, on voit clairement pourquoi la puissance peut être considérée comme une vertu puisqu'en tant que force du Dao, elle ne peut qu'accomplir de bonnes choses ; c'est une force positive ou une volonté, en sens qu'elle ne porte aucune négation en elle.

Il est intéressant de noter que les deux mots 德 et 得 sont prononcés de la même manière - « de », mais ont des significations différentes. Le premier exprime la « vertu ou intégrité », tandis que le second signifie « obtenir ou acquérir ». Cela a conduit à des jeux de mots et des blagues ironiques, se moquant de l'idée que celui qui « obtient » serait vraiment l'homme de « vertu ». Zhuangzi lui-même jouait souvent sur le sens des deux mots, créant ainsi une ambiguïté, comme on peut le soupçonner de le faire dans la présente histoire. Shu est décrit comme un homme d'action qui, malgré son handicap, a accompli énormément de tâches et a gagné beaucoup d'argent, dix fois plus que nécessaire pour survivre, mais qui n'est pas si vertueux. On pourrait penser que la dernière phrase de l'histoire présente Shu comme une personne vertueuse avec un « De » hypothétiquement déformé, mais quand on y regarde de plus près, transparaît alors l'ironie de toute la situation. Zhuangzi disait « un parfait De ne fait pas De » (至德不得), ce qui signifie qu'un pouvoir parfait n'obtient rien, car d'une certaine façon, « De » devrait être vide. Et Shu est tout sauf vide : il manque physiquement d'esthétisme, mais il ne manque pas de force physique, ni de cupidité. Son être est trop apparent, trop visible, trop grotesque, son « De » déborde, comme le montre son apparence corporelle. Même s'il en a déjà suffisamment, il ne peut s'empêcher d'en obtenir plus. Cette volonté d'obtenir ce qu'il veut joue un rôle pour percevoir Shu comme vertueux : il est un travailleur acharné et ce, en dépit de ses peines et de ses déformations physiques. On peut admirer son attitude envers la vie, considérant que beaucoup de gens ne peuvent pas faire ce que lui parvient à accomplir malgré son handicap. On peut dire que sa vertu réside dans le fait qu'il n'abandonne jamais.

« De » est une puissance, mais c'est une « puissance royale » : elle est large et illimitée, elle apparaît soudainement et se déplace brusquement et alors des milliers de choses la suivent. Shu, en revanche, a une « force paysanne » : ce ne

sont pas les choses qui le suivent, mais lui qui suit les choses, essayant de les amasser, de les posséder. Cela fait écho au terme philosophique chinois traditionnel de « junzi » souvent traduit par « gentilhomme » ou « personne supérieure », ce qui pour Confucius désigne l'homme idéal, par opposition à « l'homme petit ». Pour ce dernier, comme dans le cas de Shu, toutes ses actions sont dirigées envers lui-même : il n'a pas de famille, il ne se préoccupe pas des besoins de la société, il ne fait que survivre. Il satisfait ses propres besoins, n'agissant que pour combler les trous. Même s'il en fait plus que nécessaire, il reste focalisé sur l'amassage de biens. C'est « petit » en sens qu'il ne s'agit pas d'une action libre, mais forcée et réactive, découlant d'un manque, même si elle semble forte et efficace. Certains interprètes de « De » critiqueront la force physique de Shu en disant qu'il s'oppose au véritable « De », celui-ci devant être une force de l'esprit, ce qui implique que tout effort corporel patent et manifeste va à son encontre ou le corrompt, puisque ces efforts réduisent l'énergie consacrée à travailler sur son esprit et son âme. Dans le cas de Shu, un homme très occupé, plongé dans une activité laborieuse, le problème est accentué par sa condition physique car on peut bien imaginer combien ces efforts sont coûteux.

Enfin, si nous regardons l'étymologie du mot « De », nous voyons qu'il s'agit d'idéogrammes signifiant : « pas », « droit » et « cœur ». Le concept signifie donc marcher droit, se dresser, ce qui va bien avec l'idée de force et de puissance. Si nous examinons le héros de notre histoire, nous constatons une contradiction évidente : Shu est courbé, le menton dans son cou, les épaules plus hautes que la tête, les deux jambes dans les aisselles - il est loin d'être dressé. Zhuangzi semble avoir choisi un sujet ironique pour démontrer la véritable nature de « De ».

Laozi et Zhuangzi ont tous deux critiqué un « De » qui serait apparent : mais ce ne serait plus « De » ; « De » vient avec le calme et la paix intérieure, il est perceptible par les autres sans pour autant se manifester de manière claire ou tangible. C'est une autre raison pour laquelle nous pouvons nous méfier du côté vertueux de Shu : son schéma est trop visible, à la fois dans son apparence monstrueuse et ses actions trop ardues, tout est exagéré en lui. Lui-même et son « De » sont tous deux déformés. Et il semble que plus il avance, plus son « De » se déforme. On peut raisonnablement conclure que lorsqu'une vertu est montrée ce n'est alors plus une vertu.

La fin de l'histoire nous laisse perplexe : « Combien plus serait-ce, si sa vertu était difforme ! » D'un côté, la phrase implique que Shu est vertueux, comme on peut l'imaginer, grâce ses activités incessantes, d'un autre, ce final suggère qu'il aurait encore plus de succès et de richesse si sa vertu était déformée. Le paysan deviendrait roi. Un Shu tordu serait alors vraiment tordu. Curieusement, une vertu déformée le rendrait encore plus prospère, ce qui montre le côté corrompu de cette vertu. Dans ce cas, ce n'est pas le « De » qui permet de passer au mode céleste, c'est le « De » qui rend encore plus humain.

Le mode céleste est le Dao : la nécessité de la manière dont les choses fonctionnent, la loi du monde, la façon dont tout est. Inversement, le mode humain est pris au piège des

intentions : les désirs, les peurs, les besoins et leur satisfaction. Une fois que nous sommes dans les intentions, nous ne pouvons plus voir la Voie car nous sommes trop occupés par notre propre schéma. Le De est alors trop humain.

5 - Quelques questions pour approfondir et prolonger

Questions de compréhension

1. Shu est-il handicapé ?
2. Shu est-il vertueux ?
3. Pourquoi Shu recevrait-il plus si sa vertu était déformée ?
4. Shu est-il un menteur ?
5. Que représente Shu ?
6. Pourquoi Shu est-il décrit comme hideux et déformé ?
7. Pourquoi Shu travaille-t-il autant ?
8. Quel est le principal problème de Shu ?
9. Shu est-il un être primaire ?
10. La conclusion de l'histoire fait-elle du sens ?

Questions de réflexion

1. Les hommes sont-ils fondamentalement individualistes ?
2. La vie est-elle injuste ?
3. Faut-il essayer de survivre à tout prix ?
4. Chaque être humain est-il handicapé d'une certaine manière ?
5. Est-ce une obligation d'être vertueux ?
6. Est-il possible d'être vertueux ?
7. Quel est l'avantage d'être une victime ?
8. La survie implique-t-elle la compétition ?
9. Faut-il être hypocrite pour survivre ?
10. Comment une vertu peut-elle être déformée ?

Chaos

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。

L'empereur de la Mer du Sud s'appelle Rapide.

L'empereur de la Mer du Nord s'appelle Soudain.

L'empereur de la région centrale s'appelle Chaos.

De temps en temps, Rapide et Soudain se rencontrent au pays de Chaos.

Chaos les traite plutôt bien.

Rapide et Soudain décident de récompenser Chaos pour son comportement vertueux.

Ils disent : « Les êtres humains possèdent tous sept ouvertures,

ils les utilisent pour voir, écouter, manger, respirer.

Mais seul Chaos n’en a pas.

Essayons de lui percer des trous. »

Chaque jour, ils lui en percèrent un.

Et le septième jour, Chaos mourut.

SOMMAIRE

1 - Rapidité

2 - Différenciation

3 - Bienveillance

4 - Chaos

5 - Questions

1 - Rapidité

Deux des principaux héros de cette histoire sont liés au temps et à la hâte : Rapide, empereur de la Mer du Sud et Soudain, empereur de la Mer du Nord. Ils sont les principaux agents de l'action, puisque Chaos semble être plus passif dans le déroulement de la narration. Et les deux ont en commun une certaine forme de vitesse. Le premier est rapide en matière de rythme d'action, le second est rapide en matière d'amorce de l'action. Une distinction relativement secondaire, liée à la nature de leur comportement et à ce qu'elle indique. La première considération étant que la vélocité de leur être, puisque nous n'en savons pas beaucoup sur eux, implique une sorte de « catastrophe », dans ce cas la mort de Chaos (« Huntun »), empereur de la région centrale. Bien sûr, on peut prendre pour évident et même comme concept facile, le fait que la « rapidité » est la cause des principaux problèmes, grâce à l'explication évidente que si l'on ne prend pas le temps de penser, si on est pressé, notre comportement sera probablement problématique. Ici, nous pouvons rappeler au lecteur l'avertissement de Descartes : « éviter soigneusement la précipitation et la prévention » comme l'une des règles pour bien penser car la précipitation implique que nous choisissions l'hypothèse la plus évidente, la plus immédiate et la moins réfléchie. Mais il nous semble que dans ce cas, une simple mise en garde contre la hâte serait une interprétation plutôt limitée, car l'histoire est sous-tendue par une dimension ontologique ou épistémologique, qui peut nous aider à comprendre la vision du monde de Zhuangzi.

Comme l'illustre cette histoire, le premier aspect problématique de la « rapidité » est tout d'abord qu'elle est

trop centrée sur le résultat, elle est orientée vers un but, sinon il n'y aurait nul besoin de hâte et précipitation que ce soit pour prendre une décision ou mettre en œuvre une action. En opposition à une telle perspective, nous pourrions proposer une vision du monde basée sur un processus, où le mouvement ou l'action est elle-même digne d'attention, indépendamment de ses résultats. Et même au-delà, nous pourrions envisager une vision du monde basée sur le « Dao », dans laquelle le processus est aussi fondamental, mais un processus dépourvu de toute détermination, processus non entravé ni contraint par aucune intention, une sorte de processus « naturel ». Si le processus est déterminant, aucune attente ne conduit donc le mouvement à une fin quelconque, aucune pression ne sera exercée pour accélérer la procédure. Les choses se passeront comme elles se passent, aucune impatience ne sera exprimée, aucune force artificielle ne sera exercée.

En ce sens, Chaos est intemporel, il n'a ni commencement ni fin, il n'a pas de rythme ni de structure de temps interne, il n'est lié à aucun temps externe, ce qui le rend totalement imperméable au concept de temporalité et totalement étranger à l'idée de précipitation. En opposition à Chaos, nous pourrions dire que « tout se précipite », comme le « temps » en opposition à « l'éternité ». Bien entendu, en dehors du chaos, tout semble se précipiter, pour la simple raison que des processus et des orientations spécifiques ont été déclenchés ou établis. C'est pourquoi Chaos est au centre, le lieu de l'indétermination : il est symétrique, il bouge en lui-même, de manière totalement indistincte. Quand la Mer du Sud et la Mer du Nord sont excentrées, elles sont positionnées dans une zone particulière, elles orienteront nécessairement leur mouvement loin d'elles-mêmes, et une fois déséquilibrées elles se dirigeront nécessairement vers le chaos, qui est au milieu, comme l'histoire nous le raconte. En outre, ce sont des « océans », ils sont dynamiques, mouvants et fluides, alors que le Chaos est une région, une spécification qui semble indiquer la terre, et donc la stabilité. N'oublions pas que la culture chinoise est fondamentalement une tradition agricole, où la terre représente l'ancrage et la stabilité.

Le fait que les deux empereurs de la mer se rencontrent au pays de Chaos est assez significatif. Cela implique également que les êtres instables ont naturellement tendance à rechercher une certaine stabilité, tout comme les rivières descendent vers un lac ou un océan. Tout tend vers un niveau d'énergie minimal, suivant le principe de l'entropie. Et un tel processus ne pouvait être lent : une force irrépressible pousse les deux empereurs de la mer vers la terre ferme du milieu. Et là, raconte l'histoire, ils sont plutôt bien traités. Expression qui indique qu'ils s'y plaisaient, qu'ils se sentaient ainsi « à l'aise ». En premier lieu, parce qu'ils étaient arrivés à l'endroit de la stabilité et de la tranquillité. Deuxièmement, ils pouvaient se rencontrer et combiner leurs opposés, nord et sud, et atteindre ainsi un certain équilibre. Plus aucune raison de se presser, ils étaient arrivés à leur position de repos, à leur destination finale. Excepté que, comme on peut l'imaginer, nature oblige, ils « devaient » retourner à leur place initiale, à leur lieu « naturel », à leur « être originel », à partir duquel ils reviendront encore et encore. Ce mouvement permanent représente probablement le va-et-vient entre le centre et la périphérie, entre la combinaison et l'isolement, entre l'équilibre et le déséquilibre, entre la genèse et la destruction, entre la vie et la mort. Un mouvement qui explique nécessairement la perpétuation de la précipitation.

2 - Différenciation

Rapide et Soudain, venant du sud et du nord, sont des êtres différenciés, ils proviennent d'un certain côté de la réalité, ils ont une certaine manière d'être, ils sont partiels et subjectifs, ils sont donc imparfaits et incomplets. Et bien sûr, ils aiment beaucoup se retrouver au pays de Chaos. Tout d'abord, parce qu'ils se rencontrent. Comme un parfait couple, ils rencontrent en l'autre leur opposé, leur alter ego, leur image miroir, l'autre représentant exactement ce qui leur manque. Par le biais de ces retrouvailles périodiques, ils éprouvent un sentiment de plénitude. Cela nous rappelle le mythe raconté par Platon dans le symposium, selon lequel les couples étaient à l'origine une seule et même entité qui a été séparée par la suite, et souffrant de cette séparation, ils se cherchent éternellement, se languissant de leur partie manquante, faisant de ce ré-accouplement la condition nécessaire pour se sentir épanouis et heureux. La deuxième raison de leur plaisir est que le pays de Chaos représente l'absence de nécessité, puisqu'il n'y a pas de détermination : l'endroit où rien ne manque.

Détermination, partialité, différenciation, sont mères de nécessité. Si nous ne sommes pas séparés, s'il n'y a pas de particularité, s'il n'y a pas de différence, pourquoi y aurait-il un quelconque besoin ? Le concept de besoin implique d'exiger quelque chose d'essentiel ou de très important, non seulement parce que nous voudrions avoir l'objet de notre convoitise, mais parce que son absence implique une sensation de pénurie, une idée de manque, un sentiment de privation, autrement dit une forme de douleur. En Chaos, qui est indifférencié, il n'y a aucun besoin, puisque rien n'est vraiment séparé, aucune forme partielle d'existence n'étant encore apparue.

Bien sûr, on peut se demander pourquoi les deux empereurs ont abandonné cet endroit merveilleux pour retourner dans leur région excentrée. La première réponse est plutôt évidente : ils ne sont réellement empereurs que lorsqu'ils résident dans leur domaine, en dehors de cela, il ne s'agit que d'un titre honorifique et non d'une réalité effective. Au pays de Chaos, ils ne sont que des invités, ils sont privés de tout pouvoir, de toute identité ou statut. Pourtant, comme les êtres humains, comme tout être vivant, ils veulent exister, et l'exercice du pouvoir est la première manifestation du pouvoir, sa principale articulation. Pas étonnant qu'ils finiront par tuer Chaos - volontairement ou non.

Une preuve évidente de ce caractère très humain des deux empereurs est leur postulat que la voie humaine est la « voie », puisqu'ils veulent humaniser Chaos afin d'améliorer son être. Ne pas comprendre que cette manière d'être « non humaine » est précisément la nature même de Chaos. Et en l'humanisant, ils vont donc le tuer. A la fois parce qu'il perdra son essence, opposée à celle « d'humanité », et parce qu'en devenant humain, il est destiné à mourir, comme tous les humains. La deuxième preuve de leur humanité est leur attitude envers Chaos, leur bienveillance, cette qualité d'être bien intentionné, à travers la gentillesse et la reconnaissance. Mais nous traiterons de cette question spécifique plus tard. Ainsi, nous pouvons dire que le désir d'exister est la motivation, la spécification de soi, sous-jacente à l'élan de différenciation.

Bien que nous puissions également affirmer que ce désir de différenciation opère non seulement dans le sujet, dans l'être, mais aussi dans la relation à tout objet : le désir de distinguer et de séparer les choses, de différencier les produits de nos pensées, d'identifier et catégoriser les entités que nous rencontrons dans notre environnement. Nous voulons aussi qu'ils existent, qu'ils aient une existence séparée, sinon nous avons l'impression de nous perdre, nous devenons impuissants. Il existe une phrase intéressante de Zhuangzi qui peut nous éclairer sur la question : « Ils décollent à la vitesse du trait de l'arbalète lorsqu'ils jugent du vrai et du faux. » Pour une raison étrange, porter un jugement suscite une puissante fascination, à laquelle il est dur de résister. Et derrière l'idée de « ceci est vrai » ou « ceci est faux », se trouve l'idée que « ceci est ceci » ou « ceci est cela », le « ceci » impliquant une identification spécifique, en opposition à être autre chose, et surtout en n'étant pas « rien ». Nous avons besoin de reconnaître l'identité de tout, pour ne pas nous perdre, afin de pouvoir contrôler la réalité. Nous remarquerons que, de nouveau, Zhuangzi utilise les critères de « rapidité » pour qualifier l'action de juger, une célérité extrême, puisqu'il utilise l'analogie de la détente d'une arbalète, un mouvement fulgurant. La différenciation n'est pas un choix, c'est visiblement une forte impulsion, c'est un besoin, comme nous le constatons dans la vie quotidienne, malgré tous les avertissements et les interdictions sur les questions de jugement que nous rencontrons dans la tradition. Les êtres humains sont réellement allergiques à l'indétermination de la connaissance : le jugement est constitutif de la connaissance, écrit Kant, dans le sens d'attribuer un prédicat à un sujet. Par conséquent, le pauvre Chaos, qui, dans cette histoire, représente l'origine indifférenciée de toutes choses, le mode céleste si cher à Zhuangzi, souffre de ce besoin impérieux de différenciation, en tant qu'analogie ou métaphore de la manière dont nous pensons vouloir préciser la nature de toutes choses. Le permanent « qu'est-ce que c'est ? » qui mendie un nom ou une explication. C'est ainsi que l'auteur veut nous montrer comment, la plupart du temps, avec les meilleures intentions du monde, nous oublions inconsciemment le silence et nous nions ainsi la « Voie » : à chaque instant nous tuons le Dao. C'est trop inconfortable pour être maintenu, bien qu'il s'agisse du meilleur chemin vers la tranquillité de l'âme et de la perspective la plus adéquate sur le monde.

Dernier point important, la manière dont Chaos est tué est ici assez significative : des trous percés dans son corps. C'est précisément le symbole de la différenciation. Son corps est initialement un tout indifférencié, il possède son intégrité. Les différents trous vont créer des parties, une topologie et une structure spécifiques vont être élaborées : le Chaos aura désormais une anatomie. Et s'il a une anatomie, il aura aussi une physiologie, il endurera différents processus spécifiques. Par conséquent, il aura maintenant une « subjectivité ». Il aura maintenant un dedans et un dehors, un dualisme qui implique sa séparation du « tout ». Il sera maintenant soumis à l'action et au temps. Une fois dans l'espace et dans le temps, il perdra son éternité, sa tranquillité, il sera même dépossédé de son essence. Par conséquent, il devra mourir !

3 - Bienveillance

Zhuangzi a été vraisemblablement éduqué dans la tradition confucianiste. Ainsi, nombre de ses écrits doivent être lus en

fonction de ces points de vue, soit en conformité, soit comme un examen ou une critique des principes et des idées de cette tradition bien établie. Confucius lui-même apparaîtra périodiquement dans le Zhuangzi, dépeint de façons diverses, favorable, dévalorisante ou neutre. L'un des points sur lesquels nous constatons une différence récurrente avec cette tradition concerne le concept de « ren », très présent dans les textes confucéens, que le maître taoïste entreprendra périodiquement de critiquer comme une valeur moindre. Le concept de « ren » est un concept fondateur du confucianisme et il a été interprété de différentes manières, certaines étant partiellement exprimées dans des traductions anglaises telles que « humanité », « compassion », « bonté », « bienveillance » ou « amour ». Toutes ces interprétations partagent cependant deux notions : tout être humain a la capacité de posséder le « ren » et le « ren » s'exprime quand un homme vertueux traite les autres avec humanité. Les confucéens associaient l'individu humain au « junzi », ou gentilhomme lettré, dont le comportement exemplaire le distinguait de l'homme petit et mesquin (le « xiaoren », littéralement « petit personnage » tel un enfant). On pourrait dire que dans la vision du monde confucéenne, le « ren » incarne la vertu d'humanité requise pour devenir un être humain mature sur le plan éthique.

Déjà, dans le Laozi, travail fondateur du taoïsme, nous rencontrons une critique de cette « bienveillance » ou « humanité ». Il est écrit : « Quand le Dao est perdu, il y a le bien. Quand le bien est perdu, il y a la moralité. Quand la moralité est perdue, il y a le rituel. Le rituel est l'enveloppe de la vraie foi, le début du chaos. » Cette déclaration célèbre, décrivant l'axiologie éthique taoïste, implique que si la bienveillance est une qualité de la personne, puisqu'elle provient directement du Dao, elle représente déjà une certaine dégradation du principe fondamental de toutes choses. C'est le premier pas vers une certaine décadence, une perte du Dao. Zhuangzi reprendra cette même ligne de critique, bien qu'avec une tournure dialectique ou paradoxale, comme souvent chez cet auteur : « la bienveillance parfaite ne connaît pas d'affection » ou encore « il dispensera ses faveurs à tous les âges sans être bienveillant. » Bien sûr, cela donne un statut ambigu du « ren », qui peut être compris du point de vue de l'opposition entre « voie humaine » et « voie céleste », cette dernière faisant référence au Dao, distinction que nous traiterons plus loin d'une manière plus spécifique. Pour le moment, notre objectif est de nous occuper de mettre en lumière la critique, dans la présente histoire, de la « voie humaine », la suspicion jetée sur « l'humanité » et la « bienveillance ».

Comme nous l'avons déjà décrit, les Empereurs des deux mers sont plutôt humains. Et l'une des manifestations cruciales de leur bonté est bien sûr de « faire le bien », d'être bienveillant. De toute évidence, « faire le bien est bien » est une déclaration plutôt tautologique ou pléonastique. Ainsi, quelles sont les caractéristiques de ce « bien faire » qui pourraient être critiquées ou définies comme « pas bonnes » ? Tout d'abord, dans le schéma taoïste, cela représente une certaine trahison du fondamental, parce que nous agissons par intention et non par nécessité. Il y a du calcul, ce qui implique que l'action consiste à « obtenir quelque chose » ou à « produire un effet spécifique », et non en la grandeur de l'action elle-même : l'intention représente le début de la corruption. Comme nous l'avons vu avec la polysémie du « De », nous passons du pouvoir lui-même à l'idée d'obtenir quelque chose : le « De » est ainsi déclassé, rendu bâtard. Ainsi, le « don » devient

suspect, car en réalité, nous voulons tirer quelque chose de nos actions.

Prenons le cas des Empereurs. Ils ne comprennent pas la réalité de leur situation, ni ne saisissent la réalité de Chaos. Effectivement, Chaos ne fait rien, il laisse simplement les événements suivre leur propre cours. Les empereurs se cherchent, images miroir opposées l'une de l'autre, parce qu'ils sont eux-mêmes incomplets, et ils cherchent un lieu de tranquillité et de plénitude. Mais les Empereurs, ne comprenant pas la dynamique de la situation et la réalité de Chaos, attribuent une qualité humaine à ce Chaos : il est gentil et accueillant. Par conséquent, il fait quelque chose « pour eux », et il devrait être récompensé précisément pour cette raison, de la même manière que l'on donne un bon point à un enfant sage qui a bien agi. Bien sûr, cela implique qu'il y ait à la fois un effort et un désir de plaire à l'autre, si ce n'est un désir d'être aimé et reconnu, projection anthropomorphiste totalement impropre à la nature de Chaos. Ainsi, les Empereurs, cohérents avec leur fonction ou leur identité, en tant qu'hommes de pouvoir, décident qu'une récompense devrait être attribuée à Chaos pour ses « bonnes actions ». Et c'est exactement ce qui se passe dans une action de bienveillance. L'un se place dans une position d'autorité et de pouvoir, décide que l'autre personne est faible et souffrante, qu'elle a des besoins, qu'elle a de bonnes intentions, plus ou moins manifestes, et que, par conséquent, cette personne devrait être récompensée. Pour cela, nous allons redoubler de gentillesse, nous allons l'aider et « généreusement » la gratifier d'un « cadeau » qui la rendra heureuse, ou « plus heureuse », dès lors que cela implique qu'elle n'est pas déjà heureuse.

Qu'obtient-on dans ce processus de bienveillance ? Tout d'abord, il procure à l'auteur une « bonne » conscience ou une conscience « propre » lui permettant d'être bien avec lui-même, de renforcer son estime de soi. Deuxièmement, c'est une forme de troc agréable, où l'alternance de « cadeaux » et de « cadeaux en retour » engendrera une situation confortable et sûre dans « le cercle d'affaires » tout à fait rassurante. Un système de reconnaissance permanente et de faveurs. Troisièmement, l'auteur se sent puissant, puisqu'il se donne le pouvoir de déterminer l'état psychologique et physique de l'autre personne. C'est une caractéristique commune des personnes « bien disposées » de décider unilatéralement « d'aider » les autres sans même vérifier si « l'autre » veut être aidé ou comment il voudrait être aidé. Le bienfaiteur pense savoir ce qui est bon pour l'autre. Comme c'est le cas dans cette histoire, où la bienveillance conduit à la destruction de la victime de cette « assistance » imposée. Quatrièmement, la personne « bienveillante » obtient une reconnaissance sociale, elle est considérée comme vertueuse, processus conduisant facilement à une forme de pharisaïsme, une attitude bien-pensante, dans laquelle on veut s'assurer que sa « bienveillance » est visible par tout le monde.

Comme critique générale, nous pourrions affirmer que le désir de plaire ou de récompenser l'autre nous détourne d'un ordre de réalité ou de nécessité plus profond ou plus substantiel : nous nous concentrons trop sur l'autre personne, et plus particulièrement sur nous-mêmes et nos désirs. En d'autres termes, les personnes « bienveillantes » sont « dans le besoin », elles ne sont pas libres, elles ne sont même pas conscientes ou honnêtes, car elles ne connaissent pas ou n'admettent pas

leurs propres motivations, envers les autres ou même envers elles-mêmes. Ils sont tellement humains, trop humains, dirait Nietzsche, qu'ils « étouffent » leur « victime » avec toute leur bienveillance. « L'enfer est pavé de bonnes intentions » dit le proverbe.

4 - Chaos

Le concept de chaos, dans nombre de cultures, a été utilisé en tant que représentation de l'unité primordiale, ou indifférenciation primordiale, une forme d'existence avant l'existence. Cela représente une forme paradoxale d'absence et de totalité, car en même temps « rien n'est », puisqu'il y a une absence de singularité, et « tout est », puisqu'il représente la potentialité de tout ce qui peut être, une totale « confusion du tout ». Une des différences dans la perception ou la compréhension du chaos repose sur la vision d'un « potentiel d'être » ou « pouvoir d'être » ; dans un sens positif, tout peut venir de lui, c'est le lieu de naissance, le pouvoir qui peut engendrer toute chose ; dans un sens négatif, telle une « substance passive », une « absence totale », une potentialité impuissante, elle a nécessairement besoin d'une force extérieure pour devenir féconde et engendrer la réalité. Le Tohu-va-bohu de la Bible est un exemple de ce second cas qui représente la condition du monde avant la création. Il était informe, invisible et vide, représentant une conception de pure matière impuissante. Il a donc fallu l'intervention de Dieu, le Tout-Puissant, la puissance de la lumière, qui apporte la différenciation dans les ténèbres profondes. Un tel mythe conçoit la matière comme possibilité passive qui pourrait être actualisée par un principe actif et puissant, un pourvoyeur de formes, donnant une réelle existence au monde. En ce sens, l'humanisation de Chaos, ordonnant la nature sauvage, donne un sens positif à l'histoire.

Cette idée négative du chaos est ce que nous rencontrons également dans la théorie grecque « de la forme et de la matière » connue sous le nom d'hylémorphisme, une vue défendue par Aristote. Le principe est que la forme a besoin de la matière autant que la matière a besoin de la forme. Le chaos en soi, en tant qu'absence de forme est donc non-étant. Ceci vient en opposition au concept de l'hylozoïsme (matière vivante) qui perçoit la matière comme quelque chose de vivant et même de conscient, n'ayant donc pas besoin d'une force extérieure, mais qui s'engendre elle-même.

Une autre différence consiste dans la perception ou connotation de chaos : dans un cas, il est considéré comme un état primordial avant la création de l'univers, le vide infini contenant toutes les possibilités, c'est ainsi que la philosophie grecque archaïque et les taoïstes l'ont conçu, et dans un autre cas, le chaos est une substance négative, un état de confusion et de négation devant être combattu. Cette dernière vision se retrouve souvent dans les textes confucéens. Le Chaos chinois ou « Hundun » (渾沌) était souvent présenté comme une créature mythologique, généralement sans yeux ni oreilles, parfois sans bras ni jambes ou sans visage. Il pouvait être agressif ou très stupide et nécessitait de l'attention ou bien il pouvait présenter une certaine sagesse pour établir l'ordre. Dans de nombreuses histoires « Hundun » a des yeux mais il ne peut voir, il a des oreilles mais il ne peut entendre, il a la connaissance mais il ne peut savoir. Cette « incapacité » peut être vue tant comme un manque fondamental, un handicap, un potentiel pas encore actualisé, même s'il a tout ce dont il a besoin pour cela, mais il attend quelque pouvoir qui le

poussera dans une direction, lui donnera une certaine intention. D'un autre côté, cela peut être vu comme l'état originel, quelque chose de désirable qui peut et doit être atteint, la paix et la stabilité éternelles, être partout et nulle part. Dès lors, on peut dire qu'une fois que l'on a des yeux, on ne peut plus jamais voir car on ne voit qu'une partie de la réalité, étroite et réduite, qu'une fois que l'on a des oreilles, on n'entend que certains sons et que l'on n'entend donc plus, qu'une fois que l'on a la connaissance, on est enclin à une certaine façon de penser et que nous ne savons donc pas. Le chaos, au contraire, est Un, l'unité du Tout. La création lui donne une direction, juste comme le font les trous dans l'histoire présente. Et lorsque Chaos acquiert une direction, il perd sa divinité. Dans son état originel et vierge, il est indifférencié, mais complet, dès lors que tout est là en même temps, selon la même modalité. Au moment même où une différenciation apparaît, sa puissance est diminuée ou disparaît totalement. Ce Chaos est comme le Dao, une fois que vous connaissez la Voie, vous l'avez perdue : toute détermination ou fixation lui est fatale.

Ceci dit, dans nombre d'interprétations, Hundun est présenté comme un être qui prend parti. Tant les confucéens que les taoïstes semblent clamer que Hundun est du côté des non-vertueux. Mais les premiers le condamnent pour cela, alors que les seconds le vénèrent. Dans quelques textes confucéens, Hundun est un empereur dépourvu de vertu, sans honte et stupide. Il sera plus tard chassé, aux côtés de trois autres monstres, formant ensemble « les quatre créatures maléfiques du monde ». Dans les textes taoïstes, au contraire, on peut trouver Hundun frappant le vertueux et se rangeant aux côtés du non-vertueux. Si l'on s'en tient à la présente histoire, on peut comprendre pourquoi. La bienveillance du peuple vertueux prive Chaos de sa puissance ; les gens vertueux suivent toujours une direction spécifique qui les rend d'une certaine façon moins libres que les non-vertueux, puisqu'ils sont liés par la moralité et aveuglés par leur connaissance. Tout comme Rapide et Soudain, dans l'histoire, ils sont dans le schéma de la dette et de la récompense, des excuses et de la gratification, sachant ce qui doit et ne doit pas être fait. On peut alors voir la vertu de la non-vertu.

Les taoïstes ne pensaient pas Hundun comme quelque chose devant être évité ou combattu ; à leurs yeux Hundun est une espèce de paradis perdu, un état qui précède même le yin et le yang. Zhuangzi, par exemple, défend Hundun, le considérant comme l'Origine, le « lieu » où il faut revenir. Il propose de « cracher l'ouïe et la vue », afin de « défaire l'esprit » et de joindre le chaos indifférencié, pour revenir à l'origine des choses et arrêter d'être prisonnier, de laisser les choses naturellement veiller sur elles-mêmes et se transformer. Nul besoin d'action externe, nul besoin d'attendre quelque puissance absolue pour modifier le monde, nul dieu requis pour donner forme, ni d'humain pour percer des trous. Contrairement à ce que nous dit la Bible, se débarrasser du chaos n'est pas quelque chose de désirable, le chaos lui-même est désirable.

On ne devrait pas tenter de comprendre Hundun, puisqu'il est incompréhensible, tout comme le Dao. Il est souvent moqué pour cette impénétrabilité : il est périodiquement dépeint comme un être ignorant et dense. Il est critiqué pour cela : quelque chose d'ignorant ne peut être vertueux, puisqu'il est dans le manque. Dans certaines histoires, Hundun est un fils indolent, il disperse son énergie, tournant en rond comme un animal stupide poursuivant sa queue. Il ne sait pas qu'il doit trouver une direction, il ne connaît même aucune direction, étant coincé à l'intérieur de lui-même. Cela peut être considéré comme quelque chose de ridicule dont la sagesse sauve, ou bien nous trouvons ici l'apologie de la stupidité :

Hundun est la simplicité primordiale, puisqu'il est tout à la fois. Il n'a pas de trous, et en avoir serait une complication : il pourrait communiquer, il pourrait entrer en relation avec le monde extérieur, ce qui l'arracherait à sa simplicité radicale. Dans divers écrits de différentes périodes, certains auteurs évoquent Hundun, bannissant ceux qui ont creusé des trous dans le chaos éternel, forçant les humains à pisser, chier et manger, condamnés à être pourchassés par leurs besoins et leurs désirs, à tout jamais pris dans les complications et les préoccupations quotidiennes, rêvant seulement de l'état primitif éternel. L'ignorance est bienheureuse !

Mais dans la plupart des écrits, Chaos est toujours décrit comme choquant. Il est chassé de partout, que ce soit pour son côté non vertueux, sa stupidité ou son être monstrueux. Il est soit repoussant, soit insondable et provoque donc crainte et terreur. On doit vraiment être non humain pour considérer le Chaos comme un paradis, de vouloir retourner là où tout a commencé, pour être prisonnier d'un lieu sans ouverture. A moins de voir le Chaos comme création discontinue du Dao : un mouvement cyclique et une éternelle transformation où il n'y a ni avant ni après, la réalité étant pensée comme un serpent se mordant la queue.

En conclusion, nous devons rappeler au lecteur que nous ne devrions pas être surpris du fait que les deux empereurs n'ont pas compris la réalité et les actions de Hundun. Ils lui ont attribué des motivations, lui ont accordé des qualités, ils ont voulu modifier sa nature, tant de projections de leur propre moi qu'ils ont imposées au Chaos. Ils n'ont en fait jamais compris que Hundun n'a pas d'existence, et en voulant lui faire prendre une forme spécifique, une forme humaine, ils l'ont en fait tué. Ils ont détruit le néant en en faisant quelque chose. Un comportement très typique et humain. Tout est bon pour fuir l'incertitude et nous fournir une réalité fixe. Si ces empereurs étaient contemporains, ils auraient probablement pris une photo de Hundun et l'auraient postée sur leur page Facebook, afin de montrer à leurs amis la réalité de ce qui échappe à l'appréhension, de la même façon que les touristes qui prennent une photo d'une sublime œuvre d'art afin de la garder sous contrôle.

5 - Quelques questions pour approfondir et prolonger

Questions de compréhension

1. Pourquoi les deux empereurs se nomment-ils Soudain et Rapide ?

2. Pourquoi Chaos est-il situé dans la région centrale ?

3. Pourquoi Chaos est-il mort ?

4. Pourquoi Soudain et Rapide ont-ils voulu rendre Chaos plus humain ?

5. L'histoire a-t-elle une fin triste ?

6. Chaos est-il puissant ?

7. Pourquoi Chaos n'avait-il pas d'ouvertures ?

8. Pourquoi Chaos a-t-il laissé Soudain et Rapide percer les trous ?

9. Pourquoi les trous n'ont-ils pas été faits d'un seul coup ?

10. Soudain et Rapide comprennent-ils Chaos ?

Questions de réflexion

1. Quel est le problème des bonnes intentions ?

2. Quel est le problème des intentions ?

3. Savons-nous ce dont les autres ont besoin ?

4. La bienveillance est-elle une forme de contrôle ?

5. Quelle est la raison de la gratitude ?

6. Toutes les actions contribuent-elles au chaos ?

7. Les actes désintéressés existent-ils ?

8. Pourquoi voulons-nous faire des distinctions ?

9. Le chaos est-il nécessaire ?

10. Pourquoi voulons-nous changer l'ordre du monde ?

Ombre et Pénombre

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其無特操與？」

景曰：「吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚹蜩翼邪？惡識所以然？惡識所以不然？」

La Pénombre interroge l'Ombre, en disant:

« Au début tu te déplaçais, soudain tu t'arrêtes.

D’abord tu étais assise, puis tu te lèves.

Comment se fait-il que tu n’aies pas une grande intégrité ? »

L’ombre répond:

« Donc, je dépends d’autre chose, non ?

Et je dépends de quelque chose qui dépend aussi d’autre chose, non ?

Est-ce que je dépends des écailles du serpent, des ailes des cigales ?

Comment puis-je savoir s'il en est ainsi !

Comment puis-je savoir s'il en est autrement ! »

Sommaire

1 - Stabilité et instabilité

2 - Causalité

3 - Ombre et pénombre

4 - Connaissance et contrôle

5 - Le « I Ching »

6 - Questions pour approfondir

1 - Stabilité et instabilité

Visiblement, la Pénombre est perturbée par le comportement de l'Ombre. Elle trouve l'instabilité de son comportement vraiment déconcertante : « Se déplacer, s'arrêter, s'asseoir, se lever… ». Ainsi sommes-nous si souvent, quand nous voudrions nous fier à la réalité figée des choses et des événements, sans quoi nous serions perdus. Nous avons besoin d'une certaine permanence dans notre environnement car nous voulons pouvoir établir une régularité et une routine dans nos perceptions, nos connaissances et nos actions. Si tout changeait sans cesse, si tous les événements étaient imprévisibles, l'effet serait très angoissant et facteur d'anxiété. Et pour cette raison, les innombrables tentatives pour trouver les causalités qui expliqueraient ce qui nous entoure semblent représenter un invariant anthropologique. Car si la réalité change constamment, comme nous pouvons le constater, trouver des explications solides en établissant des principes de causalité fiables compenserait quelque peu l'effet perturbant de la variabilité et de la fluctuation : la rigueur des règles ordonnant ces transformations remédierait en quelque sorte à l'angoisse provoquée par la volatilité de la réalité. C'est pourquoi l'esprit humain s'efforce naturellement de trouver une régularité susceptible d'expliquer un monde en mutation, puisque nous ne pouvons éviter de nous confronter à de telles irrégularités et impermanences. Et c'est exactement ce que fait la Pénombre, en demandant à l'Ombre d'expliquer la situation, afin de justifier les faits incommodants observables.

Le ton des questions n’est pas de pure curiosité, ni d’intérêt intellectuel. La description des changements est abrupte et laconique, la question elle-même est agressive puisqu'elle accuse expressément l'interlocuteur d'être privé de moralité : « manque d’intégrité », accusation plutôt forte. Et on peut se demander pourquoi l’imprévisibilité ou le comportement de quelqu'un ou de quelque chose aurait un tel effet sur un sujet donné. Comme première hypothèse, il semble que cette caractéristique psychologique de notre comportement, l'exigence de prévisibilité, puisse être expliquée par un désir de contrôler l'environnement, enraciné avant tout dans notre lutte pragmatique permanente pour la survie. Si le monde est imprévisible, nous ne saurons jamais d'où vient le danger, nous ne saurons jamais comment agir pour obtenir ce dont nous avons besoin. En deuxième hypothèse, nous pouvons proposer une autre explication psychologique, assez instinctive également, qui est le besoin fondamental des animaux pour la détermination d'un lieu donné auquel ils peuvent se relier, la recherche d'un endroit où nous nous sentons intégrés, où nous pouvons nous établir une identité propre, en identifiant l'environnement et en s'identifiant à l'environnement. Le drame de l'animal humain, sa déréliction, comme dirait Heidegger, le sentiment d'être « perdu », est précisément que nous n'avons pas une place aussi « naturelle » que les animaux. Nous sommes jetés dans le vaste monde. Par conséquent, notre connaissance, notre compréhension, notre raison doivent créer un tel lieu avec la totalité de l'espace, avec le monde entier, afin que nous puissions nous sentir chez nous en son sein. Après tout, quel est notre foyer, sinon le lieu où tout nous est familier, connu et fiable, et c’est pourquoi nous nous y sentons à l’aise. Ainsi, pour faire de ce monde le nôtre, plus hospitalier, moins arbitraire et cruel, nous inventons des explications, avec des outils religieux, scientifiques ou autres, tous types de rationalisations qui expliqueront de manière plus ou moins satisfaisante la réalité changeante du monde.

Examinons maintenant la nature de la critique, le « manque ou l’absence d’intégrité ». Elle a deux significations : une ontologique et une éthique. Ontologiquement, l’idée et l’étymologie d'intégrité signifient « intouchable », ce qui implique « l’originel » et la « totalité », d'où l'on peut tirer un sens de cohésion et d'unité pour arriver ensuite à une connotation de durabilité et de solidité. Et, en effet, si l’Ombre continue de changer de comportement, nous ignorons ce qu’elle est, ce qu’elle fait, sa nature, puisque sa manifestation et son apparence changent sans cesse, sans prévenir. Quelle est la nature de quelque chose qui change constamment ? Bien entendu, nous pouvons utiliser le fameux paradoxe, cher à la pensée chinoise, selon lequel la réalité première est que tout change. Néanmoins, dans notre vie quotidienne, dans le domaine de l’humain, nous avons toujours besoin de compter sur quelque chose de solide, total et fixe, ne serait-ce que pour des raisons pratiques. Et si cela change, nous désirons savoir comment et pourquoi cela change : ce changement doit être

compréhensible, accessible. Nous pouvons ainsi comprendre la critique que fait la Pénombre, l'expression de sa frustration envers l'Ombre, qui reste insupportablement inconnue et mystérieuse. Pour rester calme et distante, elle devra accepter la mutabilité de toutes choses, vivre avec le phénomène pur et ne pas chercher et attendre désespérément une quelconque « nature stable ». La Pénombre est, en ce sens, très humaine.

Sur le plan éthique, nous critiquons les personnes manquant d'intégrité quand elles ne sont pas « elles-mêmes ». Il y a donc deux manières de critiquer les gens. Premièrement parce qu'ils mentent : leurs paroles ne sont pas conformes pas à leurs actions et ne corrèlent pas avec leurs idées, soit parce qu'ils cachent leur propre réalité intérieure ou qu'ils prétendent fabriquer une autre réalité, à travers divers calculs sordides. Phénomène qui se produit, soit parce qu'ils veulent se protéger, soit pour obtenir indûment quelque chose qu'ils ne méritent pas, animés par la peur ou le désir. Deuxièmement parce qu'ils sont inconséquents et versatiles, qu'ils n'ont aucune détermination ou qu'ils modifient leur comportement en fonction des circonstances. La constance est précisément la fonction de la moralité : elle établit des règles de comportement devant régir nos actions et donc fournir une certaine stabilité, indépendamment de nos impulsions subjectives.

En chinois, le mot intégrité « cao » a une connotation de rigidité et de restrictions : il ne peut pas être autre chose que « ceci ». Rigidité qui s'associe plutôt bien à une connotation morale. Et de plus, « cao » a une dimension pragmatique, puisqu'il est couramment utilisé comme un verbe pour « utiliser » ou « opérer ». Par conséquent, l'Ombre est un scandale, d'un point de vue ontologique, pragmatique et moral, particularité qui, dans un sens, la rapproche probablement du Dao, de la réalité invisible, étrange et plus profonde des choses. Un positionnement qui, dans sa radicalité, reste une perspective plutôt non confucianiste. Cela est trop insensé pour le sens commun, trop déraisonnable pour être pensé, trop étrange pour être acceptable. Trop proche du chaos pour être « bon ».

Ajoutons un dernier commentaire à la question d'intégrité. L'intégrité implique l'idée d'autonomie, puisque nous demeurons inchangés, plus rien ne nous affecte, ne nous met en danger, ne nous détruit. Si nous manquons d'intégrité en revanche, la dépendance devient infinie, puisque la moindre action extérieure affecte et transforme notre être, nous privant de notre véritable moi. Ainsi, la dépendance entraîne un manque d'intégrité, comme le découvre la Pénombre. Puisque tout dépend d'une chaîne causale qui dépasse nos connaissances, nos « personnalité » et « différence » semblent s'effacer. La question restante est de déterminer si notre dépendance à autre chose que notre moi immédiat altère ou non notre intégrité, dans la mesure où nous voulons

maintenir ce concept d'intégrité, même si nous pourrions facilement penser que Zhuangzi nous demande d'abandonner un tel concept. Notre seule intégrité substantielle reposerait-elle sur le Dao lui-même ? Car si tout est dépendant, comme l'Ombre le démontre, « l'intégrité individuelle » pourrait n'être qu'une illusion. Un message très similaire à la philosophie bouddhiste et aux autres philosophies orientales.

2 – Causalité

Comme nous l'avons vu, le problème de la Pénombre est à la fois le comportement de l'Ombre, assez instable, mais aussi son côté inexplicable, son absence de raison ou de causalité. Et c'est ce deuxième aspect qui sera traité dans la réponse de l'Ombre. En premier lieu, la Pénombre dénonce les changements permanents qui caractérisent l'Ombre, ce qui étonne celle-ci. Ensuite, à travers ses questions, nous comprenons son présupposé : les entités doivent avoir une certaine intégrité, ce qui signifie une certaine constance. Et elle s'intéresse à la causalité, puisqu'elle demande la raison de ce phénomène, question qui implique que la mutabilité des choses serait plus acceptable si nous avions une explication, ce qui la rendrait moins étrange et mieux contrôlée. La causalité fait ici référence à la dimension plus objective du phénomène, son expression concrète dans la réalité, là où la raison ferait plutôt référence à la façon dont l'esprit explique ou justifie les choses. Deux concepts importants qui peuvent se chevaucher ou même ne pas être distingués (comme par exemple, en russe, où il n'y a qu'un seul et même mot) mais qui doivent rester conceptuellement différents en raison de leur potentiel respectif.

Dans la première partie de sa réponse, l'Ombre explique les changements par une chaîne de causalités infinies. Tout est l'effet d'une cause, elle-même étant aussi un effet. En quelque sorte, tout est interconnecté. Mais nous faisons face ici à l'absence de « causa sui », contrairement au concept de Dieu dans l'épistémologie chrétienne, ou de tout autre schéma de « cause première » qui serait à l'origine et l'explication primordiale. Par conséquent, on peut se demander ce vers quoi tend une telle chaîne de causalité, puisqu'elle est infinie. Elle semble proposer une origine indéterminée, à travers un « infini » qui est en réalité un « indéfini ». Cela peut être mis en relation avec deux concepts de Zhuangzi : l'idée « d'origine des choses » et l'idée de « chaos ». Si tout ce qui est, tend vers quelque chose d'autre qui en devient la cause, alors nous arrivons à un type de « néant » ou « d'indétermination » que l'on peut très bien appeler le chaos. Dans la tradition grecque, on peut parler de « non-être », un concept qui s'oppose à « être », précisément en raison de son indétermination. Tout le débat à ce sujet, par exemple celui entre Parménide et Platon, reposerait sur « l'actualité » ou la « réalité » de ce

« non-être », une entité qui « n’est pas » pour Parménide, alors qu’elle « est » pour Platon. Par conséquent, l'explication implicite de cette « chaîne » est que tout provient d'une indétermination, d'une sorte de danger, mais d'un danger qui provoque ensuite un type de détermination, un pouvoir arbitraire qui rend effective la nécessité, car les causes ont un effet spécifique, et les phénomènes ont une cause spécifique, aussi arbitraire soit-elle. En d'autres termes, le chaos est la réalité primordiale, mais la réalité n'est pas chaotique. Curieusement, le chaos engendre l'ordre. La dimension chaotique de la réalité n'est pas considérée ici comme une entité transcendante, mais comme un pouvoir immanent qui plane autour et au sein de la réalité finie et déterminée. Ce n'est pas la description d'un univers dualiste, comme dans le cas de « Dieu et le monde », mais une vision moniste, où la réalité fonctionne selon deux modalités : détermination et indétermination, parallèle et imbriquée, se faisant écho en permanence.

Pour insister sur le fait que la réalité n'est pas un « chaos pur », l'Ombre s'engage dans une nouvelle ligne d'argumentation. En se référant aux « écailles du serpent » et aux « ailes de la cigale », elle évoque un autre type de causalité, ou du moins plus déterminée et plus spécifique. Rappelons ici que les écailles du serpent et les ailes de la cigale sont les moyens qui permettent à ces animaux de se mouvoir : nous comprenons donc le processus et la cause de leur mouvement. Appelons un tel phénomène une causalité organique, pour différentes raisons. Tout d’abord, il s’agit de biologie, de formes de vie, dont le développement est plutôt cohérent. Deuxièmement, les processus de la vie ont un rôle très intégrateur, dans lequel le développement de chaque partie est interconnecté de manière holistique, en tant que manifestation d’une totalité, d’un tout unifié. Troisièmement, parce que ce processus se déroule de manière lente et naturelle, plutôt que soudaine et artificielle, ce qui nous ramène à la prévisibilité et à la compréhensibilité du phénomène. Bien que, pour une raison quelconque, l'Ombre veuille distinguer son existence de ce type de transformation organique. Elle insiste sur sa propre nature dangereuse en demandant ironiquement si ses propres « accidents » sont d'une telle nature, avec une réponse implicite négative. Probablement pour pousser plus loin l’enseignement et faire en sorte que la Pénombre - et le lecteur - acceptent le principe selon lequel toutes les choses ne sont ni prévisibles, ni contrôlables.

La conclusion va plus loin dans cette direction en affirmant l'impossibilité de connaître de la réalité. Nous savons que cela peut être le cas, mais nous ne savons pas s’il en est ainsi. Une spécification importante concernant la pensée de Zhuangzi est qu'il ne nie pas l'utilisation de la raison. Par notre pensée, nous pouvons comprendre certaines choses, comme la causalité. Mais son propos est que nous ne devrions pas « croire aveuglément » les idées qui nous traversent l'esprit et que nous devrions abandonner notre quête de certitude. Les

remarques finales de l'Ombre vont clairement dans cette direction. Elle ne dit pas que nous ne pouvons pas savoir, elle ne recommande pas de renoncer à toute tentative de comprendre les faits et les processus comme étant futiles et inutiles. C'est trop souvent la façon dont certains lecteurs de Zhuangzi interprètent son travail ou tendent dans ce sens : comme une tentative de nier l'usage de la raison. La dernière remarque nous invite plutôt à méditer sur l'adéquation de nos productions mentales. En d'autres termes, cela nous invite à une métaréflexion sur l'usage de la raison. L'idée n'est pas d'abandonner la raison, mais d'inviter la raison à raisonner sur sa propre production et ses processus. Cela peut nous rappeler les tentatives de certains philosophes occidentaux, tels que Kant ou Spinoza, qui ont essayé de manière plus technique et plus développée de décrire les conditions de possibilité du fonctionnement de la raison et des pièges des opinions figées, des émotions excessives, des croyances déterminées et du désir de certitude. Bien sûr, Zhuangzi est plus allusif, mais le principe de base et le travail sur l'attitude sont de nature plutôt équivalente. Utilisez votre raison, mais voyez comment elle fonctionne, ne tombez pas dans le piège de « l'évidence ». Ne pensez pas que « je sais » et restez proche du cadre de « l'ignorance », perspective à la base de toute connaissance adéquate, comme disait Spinoza. Pour lui, le troisième et dernier niveau de connaissance était comment tout est unité en Dieu. Une perspective qui nous rappelle « l'origine des choses » de Zhuangzi, principe qui nous permet de penser et de ne pas devenir « une chose parmi les choses ».

3 – Ombre et Pénombre

Cet étrange dialogue entre l'Ombre et la Pénombre, semble nous amener de manière allusive aux limites de ce qui définit l'existence. Pour cette raison, nous percevons ici un travail sur ce qui définit ou sépare l'être et le non-être, bien que ces concepts n'existent pas chez Zhuangzi, du moins pas dans manière explicite. On dira que ce concept formel n'appartient pas à la culture chinoise, une critique qui est en quelque sorte juste, mais notre affirmation est qu'avant d'être mis en mot, un concept fait référence à une expérience. Et l'expérience de « l'être et du non-être » est une expérience humaine fondamentale qui nous amène à réfléchir à la réalité des choses, du monde, du moi, et aux degrés d'existence de tous, certaines entités semblant exister plus ou moins que d'autres.

L'ombre est la forme sombre que génère une entité physique sur une surface, par exemple sur le sol, lorsqu'elle se trouve entre une source de lumière et une surface, dans la mesure où il existe un fort contraste. Elle a une réalité physique, puisque nous pouvons la percevoir, mais nous savons qu'il manque une certaine réalité, puisqu'elle ne peut pas « être là » toute seule : nous savons qu'elle doit être la « trace », « l'empreinte » ou le « résidu » de quelque chose d'autre. En ce sens, il s'agit d'une réalité mixte: elle est à la fois « elle-même » et « pas elle-même », ce qui implique qu'elle « est » et qu'elle « n'est pas ». Quand les choses sont dans

l'ombre, quand il y a de l'ombre à un endroit, nous désirons ironiquement et instinctivement apporter plus de clarté sur la situation, parce que nous voulons voir plus clairement ce qui se passe, nous voulons « connaître la vérité », « toute la vérité », nous ne pouvons pas nous contenter d'une ombre. Le seul moment où une ombre peut nous satisfaire est lorsque nous voulons nous cacher ou lorsque nous nous lassons de la lumière, lorsque nous préférons ne pas voir pour nous reposer. Souvent, l'ombre a une connotation négative, comme dans l'expression: « Il est l'ombre de lui-même », ce qui implique qu'il a perdu un « être », un « pouvoir », une « substance ». L'ombre implique un « manque », soit un manque de « perception », soit un manque « d'existence ». Ces deux connotations sont liées, car très souvent, existence et perception sont associées psychologiquement, selon la célèbre phrase du philosophe anglais Berkeley : Esse est percipi (Être, c'est être perçu). C'est la raison pour laquelle la plupart d'entre nous essayaient d'être perçus et reconnus, comme preuve et confirmation de notre propre existence. Donc l'ombre étant signe d'obscurité, dans un espace ou projetée à un endroit où nous ne pouvons donc pas facilement voir qui ou quoi est présent, y compris notre propre moi, crée un malaise et une anxiété.

D'une autre façon, le concept d'ombre porte le « manque d'existence » lorsqu'il marque une hétéronomie : le fait d'être déterminé par autre chose ou quelqu'un d'autre que « soi-même ». Pierre n'est que l'ombre de Paul, ce qui signifie que Paul est plus « réel » puisqu'il est plus puissant et plus autonome que Pierre qui lui, n'est qu'une « pâle représentation ». L'ombre indique également que quelque chose ne se produit pas, car il y a un obstacle. Physiquement, un objet empêche la lumière d'arriver au bon endroit. Métaphoriquement, un événement, une situation ou une personne empêche que quelque chose ne se produise, empêche quelqu'un d'agir ou d'exister. Nous pouvons citer ici la fameuse injonction de Diogène à Alexandre le Grand : « Enlève-toi de ma lumière! » car le puissant homme faisait ombrage à son soleil. Ainsi, l'ombre désigne une apparence trompeuse, une image imparfaite de quelque chose et dans le temps, un phénomène éphémère. Elle montre aussi l'incertitude, le problème ou la difficulté, une obscurité cognitive, un manque de clarté, c'est donc le ton de la tristesse, comme on le voit dans les peintures où une ombre s'oppose à la lumière. Toutefois, cette tonalité, plutôt mélancolique, nous invite à méditer sur la finitude de la réalité, sur le fugace, l'imparfait ou le limité de toute existence. L'ombre nous inquiète, elle assombrit l'esprit, elle trouble la sérénité de l'esprit, mais elle nous fait réfléchir.

L'interaction entre ombre et lumière n'est pas un outil pictural aussi répandu dans l'art chinois que dans les peintures occidentales, dont Rembrandt et son utilisation constante du « clair-obscur » en est un bon exemple. Mais il y a un usage courant de l'ombre dans le « pi ying », spectacle traditionnel de marionnettes en ombre. Il utilise des formes

découpées et articulées entre une source de lumière et un écran translucide pour produire des silhouettes. Le répertoire ancien comprenait des légendes traditionnelles ou religieuses, des drames entre dieux, des histoires magiques, etc. Les ombres étaient donc utiles pour recréer une scène troublante, une atmosphère étrange, mystérieuse et effrayante, précisément parce que cette réalité « plus profonde » n'est pas aussi claire et déterminée : nous ne pouvons pas dire et savoir exactement ce qui est et ce qui n'est pas. Cela peut nous aider à comprendre pourquoi Zhuangzi a choisi l'ombre et la pénombre, deux silhouettes, pour dialoguer sur la réalité ou l'illusion des êtres.

Si le concept d'ombre représente une réalité intermédiaire et subtile, celui de pénombre va plus loin dans cette direction. La pénombre est en quelque sorte l'ombre d'une ombre, ou une partie de l'ombre, sa frontière ou sa limite. C'est la zone d'une ombre située entre l'obscurité et la lumière, une sorte d'entre-deux. De par son étymologie latine, c'est la « presque-ombre », la zone où seulement une partie de la source de lumière est bloquée par le corps qui lui fait obstacle. Elle est également utilisée de manière métaphorique pour indiquer la région environnante ou adjacente dans laquelle quelque chose existe à un degré moindre. Ainsi, la pénombre est moins ombreuse que l'ombre, moins obscure et paradoxalement moins claire sur son identité, car plus dépendante et moins définie. Dans l'ombre, nous ne voyons que le contour, la forme extérieure de la projection. La pénombre est plus allusive car elle est un mélange d'obscurité et de lumière.

Dans la présente histoire, la Pénombre semble plus libre, plus pensante, car elle s'étonne elle-même, car elle questionne l'Ombre, car elle aspire à une certaine autonomie. Mais dans la perspective de Zhuangzi, il s'agit d'un comportement très humain, qui est problématique. L'Ombre offrira comme réponse à son comportement inquiet une perspective plutôt sereine de la nécessité, comme nous l'avons vu précédemment. La question qui se pose est alors, où est la plus grande liberté ? Ou alors, quelle est la perspective la plus adéquate : décider par soi-même de ses actes ou bien s'inscrire dans l'ordre général des choses ? Cela rejoint le débat entre Descartes et Spinoza, où le premier pense que la liberté réside dans notre capacité de décision, alors que le second juge que la liberté réside dans notre capacité à percevoir et à comprendre notre propre détermination. Zhuangzi se situe clairement du côté de Spinoza, en laissant la Pénombre découvrir à quel point il est illusoire de prétendre déterminer ses propres actions et leurs causes. C'est soit le résultat d'une très long enchaînement d'événements, soit d'un processus organique tout à fait naturel et prévisible. La Pénombre semble plus libre, mais elle est en réalité anxieuse, confuse et délirante. L'idée ici, est que la liberté est assez souvent - sinon toujours - une illusion du choix, une tentative prétentieuse et vaine d'exister davantage, de « sur-exister », alors qu'il s'agit en réalité de la forme que prend notre

« intention » humaine quand elle oublie de s'inscrire dans la réalité plus large. Cette tendance humaine est finalement la cause de notre fin, car elle engendre inquiétudes et déceptions. L'Ombre est ce qu'elle est, sans poser de questions, elle ne veut pas être dérangée, elle veut juste être. Elle ne s'inquiète pas de ce qu'elle est et de ce qu'elle n'est pas. Alors que la Pénombre a un problème d'identité, elle veut savoir « pourquoi », fragilisant ainsi son propre être et son psychisme. Elle est insatisfaite de l'impermanence, de l'aspect l'indéfinissable et de l'ignorance de l'être. C'est pourquoi ce questionnement est pour elle fondamental. La Pénombre soulève la question parce que l'instabilité de son être lui pose problème, contrairement à l'Ombre. Pouvons-nous dire qu'il y a des êtres qui savent ce qu'ils sont et d'autres qui chercheront toujours ce qu'ils sont sans jamais obtenir de réponses satisfaisantes ? Ainsi, la Pénombre refuse ce qu'elle est, elle ne connaît pas la tranquillité d'être.

En conclusion, Zhuangzi nous invite à nous reposer dans la paisible perspective du mode céleste, le grand océan où nous pouvons pacifiquement exister de manière « réelle ». En ce sens, l'obscurité de l'ombre est plus claire que la semi-obscurité de la pénombre. Mais pour ce faire, nous devons abandonner nos désirs de contrôler les événements et notre souhait de séparer notre petit être de la totalité et du fondamental.

4 - Connaissance et contrôle

La Pénombre questionne, elle veut savoir, comme nous tous. Nous « voulons tous savoir » en général, dans la mesure où obtenir cette connaissance ne demande pas trop de travail, l'esprit humain étant plutôt paresseux. Mais la quête de savoir - dans ses limites culturelles, historiques et personnelles - semble en effet constituer un invariant anthropologique, quelque chose que l'humain a toujours fait et fera toujours, peu importe la période ou le contexte. Ce désir et ses résultats semblent être une caractéristique essentielle de l'histoire humaine. De nombreuses narrations traditionnelles considèrent cette pulsion comme un problème central de leur moralité, avec une connotation positive ou négative. Par exemple, la Bible, qui considère le désir de connaissance comme un symbole de l'orgueil et de l'avidité de l'homme, explique notre souffrance à travers la transgression que ce désir représente, une transgression de l'ordre divin, une transgression de l'ordre naturel. En général, dans le sens commun, le savoir véhicule une connotation positive: il faut apprendre, il faut savoir, et partout les parents transmettent cette obligation à leurs enfants, quel que soit l'objet de ce savoir, que ce soient les mathématiques, l'art de la chasse, les devoirs moraux ou les obligations sociales. Toutefois, périodiquement, dans les contes traditionnels, la religion, la littérature ou autre, nous observons une sorte de suspicion ou de critique contre la quête du savoir, une mise en garde à propos sa poursuite, ou tout du moins contre ses

inconvénients et ses excès. Et cela semble être le cas de la présente histoire, où la poursuite de la connaissance de la Pénombre est entachée d'une ombre de scepticisme.

Émettons l'hypothèse que le principal angle de critique contre le savoir est qu'il représente une quête de pouvoir, ou plus précisément un désir de contrôler l'environnement, si ce n'est d'être le maître du monde entier. « Maître et possesseurs de la nature », comme l'a proposé Descartes, une expression controversée dans notre monde postmoderne. Mais c'est bien ce que nous pouvons constater, un phénomène historique très caractéristique, lorsque nous observons l'humanité qui, par la connaissance a acquis une capacité plus grande que toute autre espèce, d'impacter et de déterminer la nature de son environnement, de son habitat, jusqu'à modifier la terre entière. Elle envahit même maintenant l'espace autour de la Terre, avec les nombreux satellites, fusées et autres engins lancés dans l'atmosphère et au-delà. « Savoir c'est pouvoir » affirment explicitement certains dictons ou proverbes dans le but de promouvoir une telle valeur, pour des raisons morales et pratiques.

La façon dont la Pénombre interroge l'Ombre révèle un aspect important du rapport à la connaissance. Le point principal de son interrogation qui demeure après avoir observé les diverses modifications du comportement de l'Ombre, réside dans la cause des changements, ce qui sous-tend qu'on devrait connaître la cause de chaque comportement, comme une sorte d'impératif catégorique, même si elle ne le dit pas directement. Globalement, elle pose les questions suivantes : « pourquoi te déplaces-tu ? », « pourquoi t'arrêtes-tu ? », « pourquoi t'assoies-tu ? », « pourquoi te lèves-tu ? » et « pourquoi changes-tu d'un comportement à l'autre ? » ou « pourquoi fais-tu une chose et son contraire ? ». Mais son questionnement général révèle ce qui la gêne : l'idée de changement, qui signifie alors « n'avoir aucune intégrité ». Cette absence d'intégrité peut être considérée à la fois comme une question morale, psychologique et ontologique. C'est une question morale, car avoir de l'intégrité signifie être fidèle à soi-même, avoir des principes éthiques identifiables et constants, appelés honnêteté et, en général, s'adapter à une responsabilité collective. C'est une question psychologique, puisque l'intégrité implique une cohérence de la pensée, des émotions, des mots et des actions, comme déterminée par un sujet qui devient ainsi reconnaissable. C'est une question ontologique, en sens que l'intégrité signifie que tout être singulier est présent, en lui-même et dans le monde. Il doit rester indivis puisqu'un être épars serait privé de lui-même et n'aurait plus aucune intégrité.

La question que nous pourrions nous poser est la suivante : « Pourquoi la Pénombre est-elle gênée par les changements de comportement de l'Ombre ? ». On pourrait dire qu'elle est « simplement curieuse », mais comme souvent avec la curiosité, il est évident qu'il y a une arrière-pensée, soit un

désir ou une crainte, une intention qui l'explique. Et pour la Pénombre, comme pour la quête de savoir en général, on peut suspecter que le problème réside dans le besoin de contrôle : nous ne pouvons pas accepter que quelque chose échappe à notre compréhension. Puisque nous ne comprenons pas, nous ne savons pas ce qui va se passer ensuite, et cette imprévisibilité nous donne le sentiment d'être impuissants, stupides et inutiles. La connaissance est la compréhension ; cela signifie saisir, commander, appréhender, maîtriser, accomplir, tous ces mots de « contrôle », car avec le savoir nous sommes capables de « faire des choses ». En d'autres termes, la connaissance est pragmatique, elle mène toujours à un savoir-faire. Et sans ce savoir-faire, nous rencontrons le danger de l'incertitude et de l'imprévisibilité qui nous prive de nos pouvoirs.

5 - Le « I Ching »

Le « I Ching » ou « Yi jing », traduit en français par « Livre des changements » ou « Classique du changement » est reconnu comme l'un des livres les plus importants jamais écrits dans l'histoire de l'humanité de par l'influence qu'il a eu, et est le plus ancien texte écrit en chinois. Bien qu'il ait été et soit encore principalement utilisé à des fins de divination, il offre une matière riche pour l'analyse philosophique. Le I Ching est composé de 64 hexagrammes (卦) qui sont à leur tour basés sur 8 trigrammes. Chaque hexagramme est une combinaison de six lignes continues et discontinues, les lignes continues étant « yin » (féminin, sombre, froid, réceptif) et les lignes brisées « yang » (masculin, actif, lumineux, passion, croissance). Les premiers caractères chinois de yin et yang se trouvent gravés sur des « os d'oracle », restes de squelettes de divers animaux utilisés dans les anciennes pratiques chinoises de divination, au moins depuis le XIVe siècle avant J.-C., principalement des carapaces de tortues. Alors que la pratique se développait au fil des siècles, les lignes ont été construites selon les résultats aléatoires d'un lancer de pièces de monnaie ou en utilisant des bâtons de millefeuille ; la composition de ces lignes vous indiquant alors quel hexagramme vous étiez censé examiner. Tous les hexagrammes sont présentés sous forme de concepts, chacun offrant une idée essentielle, même si parfois complexe. La liste des concepts est souvent structurée par paires dans lesquelles les deux membres ont une relation opposée, complémentaire ou dialectique. Un principe d'unité (Dao, De, Qi) s'exprime à travers la longue liste de dualités.

Le I Ching est souvent décrit comme une représentation de l'univers et de tous les processus de changement qui s'y produisent. À travers les âges, différents penseurs ont débattu afin de déterminer jusqu'à quel point ce travail pouvait être considéré comme philosophique ou s'il ne servait que le but pour lequel il avait été créé, c'est-à-dire un guide pour les

actions avenir ou, de manière plus réductrice, une prédiction. La composition du I Ching a été d'abord élaborée avec une liste initiale d'hexagrammes, attribuée à Fu Chi, largement enrichie d'autres couches d'interprétation par des auteurs tels que Tseng Tse, Zhu Xi et surtout Confucius.

Le Grand Commentaire de Dazhuan a décrit le I Ching comme un microcosme de l'univers fournissant une illustration symbolique des processus de changement. Ainsi, le I Ching donnerait à un homme sage la possibilité de voir au-delà de l'immédiat, de comprendre le fonctionnement des événements et donc de ne pas désespérer dans le monde matériel. Plus tard, certains néo-confucéens rejetteront cette interprétation, affirmant qu'il est surestimé de voir des implications philosophiques dans cet ouvrage et qu'il ne devait donc être considéré que comme un texte de divination. Une autre raison de nier sa dimension philosophique est que le I Ching est vague et compliqué à interpréter, ce qui rend ardue la revendication d'objectivité de telles interprétations. L'un des principaux obstacles est que la forme du texte est cohérente avec son contenu, tout est changement, rien n'est clairement déterminé : les significations fixes sont glissantes, une idée évolue toujours lentement vers une autre.

Les 64 hexagrammes ou concepts ne sont pas des entités stables, ils reflètent un flux et une transformation continus. Par exemple, le premier hexagramme, le pouvoir créateur, « qián » (positivité pure) cède la place au second hexagramme, le pouvoir récepteur, « kūn » (négativité), sans lequel le précédent ne pourrait pas se déployer. La liberté fait la place à la paix et à la décadence, car les choses ne peuvent pas se développer à l'infini dans leur liberté. La possession démesurée cède le pas à la modestie et alors seulement vient la satisfaction. Aucun état ne peut persister sans son contraire, aucun état ne peut naître sans ce mouvement permanent. Dans le I Ching, la stabilité du monde se trouve elle-même, dans un état d'instabilité perpétuelle : tout comme dans la respiration, toute inspiration doit être suivie d'expiration, ou comme chaque affirmation doit être accompagnée de sa défaite. Il est difficile de ne pas voir une dimension philosophique dans un tel travail : les 64 concepts et leurs relations définissent habilement la vision chinoise du monde. Il n'est même pas nécessaire d'avoir une connaissance précise sur la signification originelle de tel ou tel concept : il suffit d'établir une relation des concepts entre eux. En dépit de l'effroyable réputation du I Ching comme texte très abscons et compliqué, probablement raison principale pour laquelle la plupart des chinois ne le lisent pas, il n'est pourtant pas nécessaire d'aller au-delà de la première paire de concepts pour se rendre compte de la dynamique de ploiement et déploiement, tout comme dans la respiration.

Le I Ching s'intéresse aux processus globaux, décrivant l'univers comme un mouvement permanent : une chose en devient une autre, les contraires se transforment les uns en les

autres, tranquillement, sans rupture ni opposition. Le changement est invisible, il est fondamental et reste la matrice du tout. Néanmoins, en raison de son invisibilité, il est souvent non perçu et non pensé : les êtres humains sont plus enclins à voir ce qui est évident et immédiat, tandis que le global reste en arrière-plan, comme condition de possibilité du tout.

On pourrait définir ici cette perspective comme la vision d'un processus, un principe de négativité, en opposition à une vision dramatique de lutte entre le bien et le mal. Dans le premier cas, aucun sujet réel ne prend place, aucune action ne découle d'un sujet, contrairement au christianisme où, par exemple, la bible décrit le moment où la parole de Dieu a sorti le monde du chaos. La pensée chinoise ne présente pas de tel moment singulier, ni d'être ou d'action singuliers. Il n'y a pas d'événement déterminé, mais une simple réorganisation permanente des choses. De plus, rien ne peut inhiber ces processus : la positivité abdiquera toujours devant la puissance de sa négativité et la négativité nourrira la positivité, encore et toujours. Il semble que chaque fois qu'une résistance se manifeste, elle est aussitôt apaisée par une force de nature opposée. Ce vaste processus est l'environnement, l'étape principale, la matrice où toutes les actions prennent place. Mais il demande une grande prise de distance intellectuelle pour être capable d'examiner les schémas, les formes de pensée, l'ordre du monde, sans rechercher un mythe ou une sorte de certitude, pour donner une base solide à notre propre existence.

Dans l'histoire, la Pénombre est perturbée par les mouvements perpétuels de l'Ombre : elle déplore l'arbitraire manifeste des mouvements, qu'elle explique par un principe de causalité : elle bouge lorsque d'autres choses bougent, elle s'étire lorsque d'autres choses s'étirent. N'ayant aucune intégrité, selon la Pénombre, elle suit simplement le cours des événements, de toute évidence mouvementé. La Pénombre recherche une cause précise qui deviendrait une sorte de fondement, supprimant l'angoisse nécessairement engendrée par l'absence de certitude. Mais la Pénombre semble négliger un schéma plus global derrière les actions de l'Ombre : elle ne voit pas la stabilité de l'instabilité, la raison supérieure pour laquelle les choses se produisent. La Pénombre veut que l'Ombre ait une identité, existe par elle-même, de manière à devenir un sujet libre et indépendant. Elle a donc besoin de tension et de passion, car l'identité engendre toujours une résistance et, en un sens, un drame. La Pénombre voudrait que l'Ombre ait une existence propre qui se distingue des autres choses ; elle considère la dépendance comme une forme inférieure d'existence. Dans le I Ching au contraire, la dépendance est louée comme une condition de possibilité d'existence : la grandeur dépend de l'humilité autant que l'humilité dépend de la grandeur. Une telle dépendance produit une liberté de nature différente : ce n'est pas la libre volonté que la Pénombre semble désirer, mais une liberté de

nécessité, un ordre de choses transcendant ou immanent. Une distinction est faite entre une liberté immédiate et illusoire résultant d'une action délibérée manifeste, et une vraie liberté d'inaction : « wu wei ». Ce dernier est longuement décrit au fil du I Ching : toutes les choses ont un pouvoir immanent et inné qui ne dépend pas de la volonté externe de certaines divinités et n'est pas causé par des circonstances, produit par un événement ni modifié par un désir. Aucun sujet ne peut véritablement perturber ce cours des événements, aucune force ne peut l'empêcher, aucune intention ne peut l'inquiéter. Il n'y a pas de conflit réel, juste une combinaison naturelle de processus opposés.

Tableau des concepts du I Ching

Ontologique: activité, passivité, abysse, jonction, diminution, augmentation, rupture, rencontre, épuisement, stabilité minimale / puits, modification, transformation, établi, changement incessant.

Existentiel: retraite, épanouissement, progrès, accidents néfastes, mariage, abondance, départ, entrée, satisfaction / joie, dissolution, régulation.

Psychologique: difficulté initiale, folie juvénile, nourriture, doutes / conflits, modestie, satisfaction, suivi, motivation, problèmes, contemplation, regroupement familial, aliénation familiale, certitude, excès.

Sociologique: l'armée, rester ensemble, suspension du singulier, rituels / association, paix / prospérité, stagnation, convivialité, grande possession, influence, durée, regroupement, élévation.

Action: action décisive, grâce, séparation, retour / contrecoup, conformité, succès / point d'arrêt, nourriture, croissance / excès, difficulté, délivrance, maîtrise des instruments, repos.

5 - Quelques questions pour approfondir et prolonger:

Questions de compréhension

1. Pourquoi la Pénombre est-elle gênée par l'instabilité de l'Ombre ?

2. L'Ombre manque-t-elle d'intégrité ?

3. L'Ombre répond-elle à la question de la Pénombre ?

4. Que veut la Pénombre ?

5. La Pénombre est-elle plus libre que l'Ombre ?

6. L'Ombre est-elle sage ?

7. La Pénombre est-elle préoccupée par elle-même ou par l'Ombre ?

8. Pourquoi Zhuangzi choisit-il l'Ombre et la Pénombre comme personnages de l'histoire ?

9. L'Ombre a-t-elle une existence réelle ?

10. Pourquoi est-ce la Pénombre qui interroge l'Ombre ?

Questions de réflexion

1. Devrions-nous nous préoccuper de notre propre identité ?

2. Qu'y a-t-il de gênant dans la dépendance ?

3. Sommes-nous toujours l'ombre de quelque chose ?

4. Pourquoi voulons-nous connaître la cause des choses ?

5. Y a-t-il une stabilité dans la vie ?

6. Sommes-nous prisonniers de nous-mêmes ?

7. Existe-t-il une "cause première" ?

8. Qu'est-ce qui permet plus de liberté: stabilité ou instabilité ?

9. La connaissance est-elle une forme de contrôle ?

10. Notre intégrité est-elle déterminée par nous-mêmes ou par les autres ?

Tableau des concepts

Apparence - 1

Apprendre - 7

Arts martiaux - 6

Attention - 4

Autorité - 7

Banalité - 5

Bienveillance - 3

Causalité - 2

Chaos - 3

Combat contre soi-même - 6

Connaissance - 2

Contrôle - 2

De (德) - 1

Détaché - 6

Déterminisme - 4

Différenciation - 3

Enseigner - 7

Explicatif - 6

Fini - 5

Gentilshommes (君子) - 5

Indifférence - 4

Indifferentisme - 4

Individualisme - 1

Infini - 5

Instabilité- 2

Le « I Ching » (易經) - 2

Les Classiques - 7

Les méthodes d’enseignement - 7

Manipulation - 4

Ombre - 2

Penumbra - 2

Performatif - 6

Petitesse - 5

Petites gens (小人) - 5

Pouvoir - 4

Rapidité - 3

Réactif- 4, 6

Stabilité - 2

Statique - 4

Stupeur - 5

Survie - 1