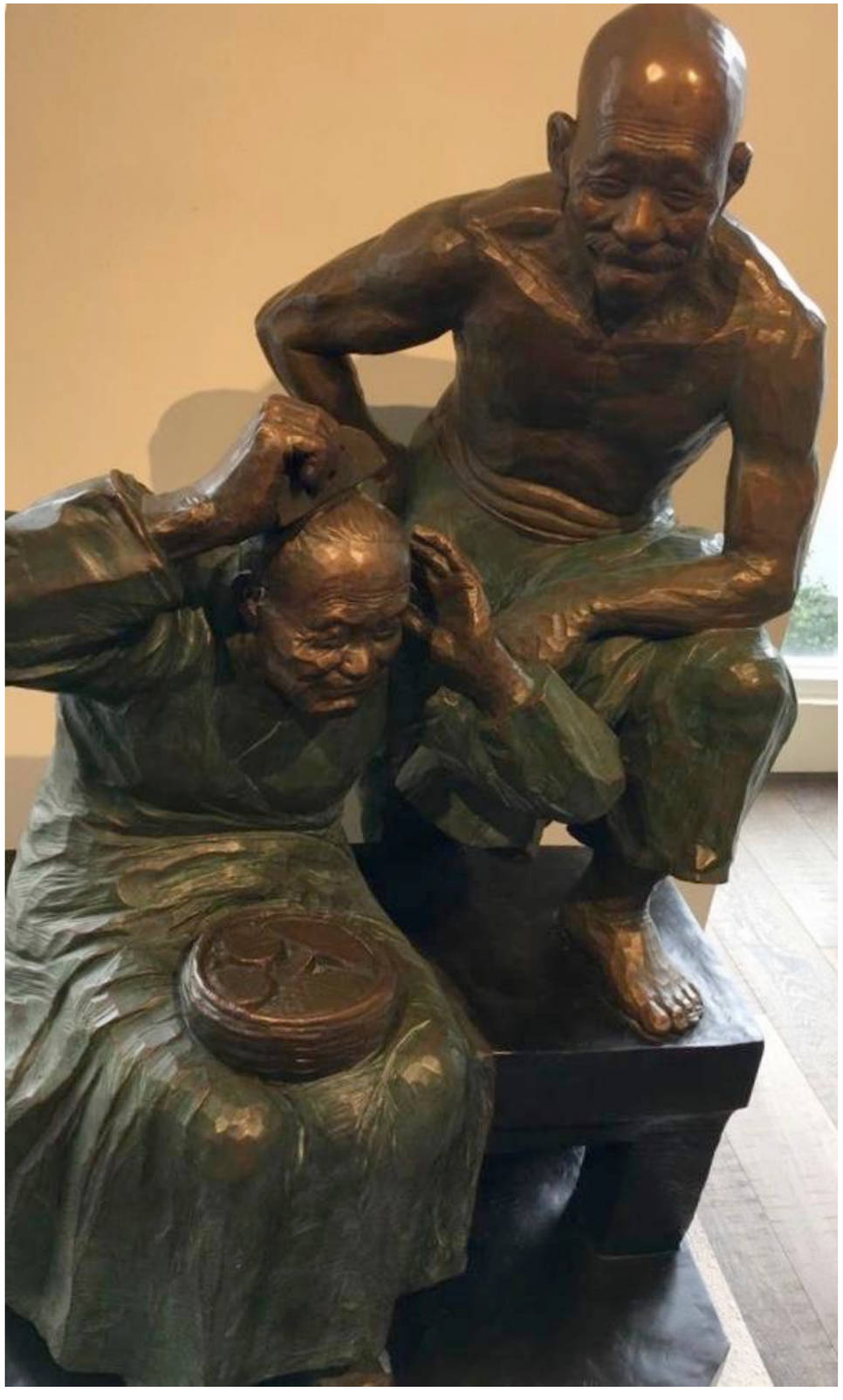
Oscar Brenifier Viktoria Chernenko

Partie 2

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

Le boucher

La rencontre

La perle dans la bouche

Le plaisir des poissons

Le rêve du papillon

La maîtrise de la vie

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.

1/ Le boucher

Le chef Ting était en train de couper un bœuf pour le seigneur Wen-hui. À chaque contact de sa main, chaque soulèvement de son épaule, chaque mouvement de ses pieds, chaque impulsion de son genou - tchac ! tchac ! il glissait le couteau avec énergie et tout se faisait dans un rythme parfait, comme s'il exécutait la danse de Mulberry Grove ou battait la mesure de la musique de Ching-shou.

« Ah, c'est merveilleux ! » dit le seigneur Wen-hui. « Qui pourrait imaginer une compétence atteindre de tels sommets ! »

Le chef Ting posa son couteau et répondit : « Ce qui m'importe, c'est la Voie, qui dépasse la compétence. Quand j'ai commencé à découper des bœufs, tout ce que je pouvais voir, c'était le bœuf lui-même. Après trois ans, je ne voyais plus le bœuf entier. Et maintenant - maintenant je le fais par l'esprit et ne regarde pas avec mes yeux. La perception et la compréhension sont arrivées à leur limite et l'esprit se déplace où il veut. Je vais avec la composition naturelle, frappe dans les grands creux, guide le couteau à travers les grandes ouvertures et suis les choses comme elles sont. Ainsi, je ne touche jamais le plus petit ligament ou tendon, encore moins une articulation principale. »

« Un bon cuisinier change de couteau une fois par an, parce qu'il coupe. Un cuisinier médiocre change de couteau une fois par mois, parce qu'il charcute. J'ai ce couteau depuis dix-neuf ans et j'ai coupé des milliers de bœufs avec et pourtant la lame est aussi bonne que si elle venait de passer à la meule. »

SOMMAIRE

1 - Connaissance et pratique

2 - Intention

3 - Algorithme

4 - Ignorance acquise

5 - Questions pour approfondir

1 - Connaissance et pratique

Le seigneur a été impressionné par la façon dont le chef Ting découpait le bœuf. Il a été surpris par l'agilité, l'efficacité et l'esthétique de la procédure, très habile. Il en fit quelque chose proche de la perfection et s'étonna de cette compétence auprès de l'artisan. Mais le boucher le corrige en expliquant que toute la question n'est pas celle des « compétences », mais du « Dao », qui transcende les compétences. Nous devrions nous rappeler que le « Dao » signifie la façon dont les choses sont, la manière dont les choses fonctionnent, ce qui signifie ni plus ni moins la réalité dans sa dimension dynamique. En parlant ainsi et en faisant une telle distinction, Ting invite déjà le seigneur Wen-hui à faire un saut mental, à sortir de la conception banale et réductionniste de « l'habileté », et à s'élever ou s'en défaire. Qu'est-ce qui peut être considéré comme réductionniste dans un tel concept ? Premièrement, les compétences sont une sorte de maîtrise, une forme de contrôle de la réalité, ce qui implique que nous pouvons transformer la réalité comme nous le souhaitons. Grâce à notre capacité de faire quelque chose, nous modifions et déterminons la nature des choses, quel que soit le type de l'objet auquel nous appliquons notre savoir-faire. Dans une telle perspective, nous nous accordons une forme de pouvoir, et nous sommes au centre de ce pouvoir, nous en sommes le détenteur. Par conséquent, nous sommes puissants, et cette idée de « pouvoir » est précisément pour Zhuangzi un type d'illusion aussi primitif que la croyance en la magie, où nous

accomplirions des prouesses simplement en prononçant quelques mots. Deuxièmement, les compétences sont personnelles, elles appartiennent à un individu spécifique, elles sont à lui, elles le définissent presque : par exemple, le chef Ting est appelé « cuisinier » parce qu'il a la capacité de cuisiner, il pourrait aussi bien être appelé « boucher ». Nous désignons donc souvent des personnes par leur habilité, ou par la fonction qui fait référence à l'habilité par ces mots « c'est un médecin », « il est professeur ». Nous nous distinguons par nos compétences, c'est souvent ainsi que nous construisons une identité : par une faculté, par la manière dont nous impressionnons les gens. Grâce à nos compétences, nous montrons notre valeur et nous affichons notre spécificité.

Pour conclure, le concept de « compétence » encourage une vision primitive du monde, où se trouve des « êtres à part », où nous sommes le « centre » du monde, même s'il ne s'agit que de « notre monde », et nous pensons que notre volonté et nos actions déterminent ce qui se passe. De cette manière, ce n'est pas un hasard si, dans cette histoire, la personne qui évoque un tel concept de « compétence » est le seigneur lui-même. Ainsi, le seigneur Wen-hui représente l'archétype de l'humanité, de la manière la plus banale. Même s'il est un seigneur, ou précisément parce qu'il est le seigneur. Que pourrait-il y avoir de spécifique à propos d'un seigneur, sinon exactement ce que nous venons de décrire ? Tout d'abord, il pense avoir du pouvoir, car il commande à tout le monde, et il est facile pour un seigneur qui commande à un peuple de surestimer son propre pouvoir, d'exploiter son pouvoir, de devenir un tyran et de se retrouver un jour « puni » pour ses actions, ce qu'on peut appeler le principe de réalité. Deuxièmement, le seigneur pense qu'il est spécial, puisqu'il y a « un » seigneur et de « nombreux » sujets. Tout le monde le connaît, bien entendu, tandis qu'il ne connaît pas tout le monde. Il est singulier et célèbre, il est spécial, il est même extraordinaire. On pourrait donc penser que le seigneur est différent des autres personnes, alors qu'en fait, il est assez banal, plutôt ordinaire. Ou bien, la simple raison en est que la façon dont le Seigneur se considère est très probablement la même façon dont chaque être humain se voit, du moins dans certains aspects de cette existence et de cette perception. Il est une tendance naturelle à faire de soi le centre de l'univers, un type de tendance narcissique chez l'être humain, qui tend consciemment ou non à se considérer comme la personne la plus importante et la plus spécifique, différente, spéciale. Cette tendance trouve probablement une origine dans notre part animale, où réside l'instinct de survie, et la survie du soi est primordiale. Bien que la préservation de la progéniture, la sauvegarde du partenaire, ou le maintien du groupe, puisse parfois surpasser en priorité, chez certaines espèces, le salut de l'individu. Et à côté de cet instinct animal lié à la survie, comme souvent avec l'être humain, nous greffons notre préoccupation psychologique ou existentielle principalement liée à notre image, à notre identité. La protection ou le développement de cette identité, singulière et extraordinaire, devient donc une préoccupation primordiale, dépassant

même dans certains cas la préoccupation instinctive biologique. De cette façon, nous sommes tous des « seigneurs », soucieux de notre image, de notre pouvoir, occupés et inquiets de la reconnaissance et du respect, nerveux au sujet de notre honneur et de la façon dont nous sommes traités, même de la façon dont les gens nous regardent, angoissés de ce qu'ils pensent de nous. Par conséquent, nous pouvons affirmer que la personne vraiment « spéciale » est Ting, précisément parce qu'il échappe au schéma habituel dans lequel le seigneur et la plupart des humains tombent.

Alors, quel est le « saut mental » que le chef Ting demande au seigneur Wen-hui de réaliser. « Ce qui m'importe, c'est la Voie, qui va au-delà de la compétence. » La première caractéristique d'une telle vision du monde est son universalité. C'est la perspective la plus large possible, rien n'est plus vaste que le Dao. Deuxièmement, c'est la plus substantielle, puisqu'il est en tout, il bouge tout et explique tout. Comme nous l'avons vu, il se situe au-delà et au-dessus de toute chose ou tout être, il ne souffre donc pas de la tendance réductionniste et habituelle communément manifestée par la pensée ordinaire. En d'autres termes, afin de faire les choses et de les comprendre correctement, nous devons détourner notre regard de la chose particulière que nous voulons comprendre et manipuler. L'explication précise ce dernier problème par ces mots : « Quand j'ai commencé à couper des bœufs, tout ce que je pouvais voir, c'était le bœuf lui-même ». Une entité évidente, entière et à part. Bien sûr, c'est ainsi que nous voyons les choses et c'est pourquoi nous donnons un nom spécifique à chaque entité que nous percevons, renforçant ainsi la tendance à penser les choses séparément, de manière déconnectée. Tout d'abord, explique Ting, c'est fixer notre regard sur l'horizon, sur un champ le plus large possible, afin de tout disposer à sa juste place et dans les bonnes proportions. Rien n'est séparé, tout fait partie du tout, tout est intégré au tout, tout est mû et articulé par la nature du tout et ses principes.

Il a ensuite fallu un certain temps pour qu'un tel changement produise son effet : « Au bout de trois ans, je ne voyais plus le bœuf en entier ». Ce décalage est intéressant : cela implique qu'il ne suffit pas de savoir quelque chose, de le garder à l'esprit, pour que cette connaissance s'active et devienne réelle. C'est le temps nécessaire pour passer des connaissances passives, acquises mais non opérationnelles, aux connaissances réellement fonctionnelles, afin que les informations soient intégrées. Tout comme un processus de digestion, où la nourriture ingérée doit être transformée pour être vraiment utile au corps. Ainsi, une fois que le Dao est digéré, étrangement, le bœuf n'est plus considéré comme un bœuf entier, ce qui signifie qu'il est vu à travers ses parties, comme une collection ou un rassemblement de morceaux séparés. Bien sûr, comme il s'agit toujours d'un « bœuf », c'est-à-dire d'un animal entier, ces pièces doivent être pensées dans une sorte d'agencement, une sorte de composition interactive. Mais la composante importante du changement

mental requis dans cette seconde étape est principalement la déconstruction de l'évidence. À ce stade, l'esprit peut analyser, il peut séparer les choses et les reconnecter, car il peut aussi synthétiser. La connaissance n'est plus figée, rien n'est évident, il existe un processus permanent, logique et dialectique, permettant d'organiser et de traiter les informations empiriques qui parviennent à nos sens.

Dans la troisième et dernière étape décrite, il y a une nouvelle déconstruction de l'animal : il n'est plus matériel, il ne devrait pas être vu avec un regard physique, mais spirituel. « Maintenant, je vois par l'esprit et ne regarde pas avec mes yeux. » À ce stade, nous sommes dans la perspective du Dao, car le Dao ne peut pas être vu. C'est une nature spirituelle, un principe abstrait, même s'il est au cœur de toutes les choses matérielles, en les composant et en les déplaçant. Pour voir la vraie nature des « choses », nous devons ne plus les voir, mais les percevoir à travers l'esprit. Cette perception directe est intuitive, immédiate, elle n'est ni analytique ni processuelle. Certains vont relier ce type de pensée au fonctionnement mental du génie, qui perçoit les choses sans vraiment savoir pourquoi, puisqu'il ne contrôle pas son propre processus de pensée. Cela ressemble aussi à la vision de l'artiste, qui voit des formes derrière les formes, ou à la mystique, qui a un accès direct à l'absolu. L'esprit du bœuf est la réalité première du bœuf, sa substance première, et c'est ce à quoi le boucher a besoin d'accéder pour pouvoir travailler sur l'animal. C'est ce à quoi nous devons accéder afin de voir la réalité du monde et d'agir en conséquence. Dans une telle modalité, nous sommes au-delà de la perception et de la compréhension, devenus obsolètes, car ils sont remplacés par une faculté d'ordre supérieur. Les sens et la raison sont maintenant englobés dans une intuition éduquée, qui perçoit les choses de l'intérieur, plutôt que de l'extérieur. Zhuangzi appelle cela « esprit » et cet esprit représente la liberté. Curieusement, cette liberté fonctionne librement car elle connaît la nécessité. L'esprit a vu le bœuf, dans sa totalité et ses parties, il a analysé et compris le bœuf, il connaît donc la réalité empirique du bœuf. Mais il évolue maintenant librement à travers cette réalité, description qui semble assez paradoxale. Normalement, nous sommes limités par la connaissance d'un objet, nous considérons que nous sommes liés par sa réalité, nous ne sommes pas libres d'en faire ce que nous voulons. S'il y a liberté, elle consiste donc à rester en dehors des limites, à les ignorer ou à les nier, au lieu d'être limité par un objet fixe.

C'est précisément le changement de paradigme provoqué par la « perspective Dao », auquel le chef Ting tente d'initier le seigneur. Cela peut sembler mystérieux et insaisissable au lecteur. Et c'est l'une des raisons pour lesquelles de nombreux experts rendent Zhuangzi bien plus compliqué que ce qu'il est en réalité. Pour rendre sa pensée plus compréhensible, prenons un exemple concret : jouer aux échecs. Au début, quand certains joueurs n'ont jamais joué aux échecs et se voient présenter un échiquier, ils considèrent la chose comme un tout : le damier noir et blanc sur lequel figurent de

nombreuses petites figurines. C'est un tout indifférencié, car aucune des parties n'a en soi d'importance particulière, de signification. Nous remarquons qu'il y a différents « objets », mais comme ils ne sont en aucun cas singularisés, nous ne voyons qu'une totalité, un « paquet » de choses. Mais, au fur et à mesure que nous apprenons les règles et les principes des échecs, ce qu'est chaque élément et la manière dont il bouge, le plateau d'échecs prend tout son sens. Nous l'avons décomposé, nous connaissons le nom de chaque pièce, nous saisissons sa dynamique spécifique. Bien sûr, cette initiation prend du temps, elle n'est pas acquise du jour au lendemain. C'est une chose d'expliquer les différentes règles, une autre est de les apprendre, de les intégrer, de les utiliser, sans vérifier à chaque fois les instructions officielles. En ce sens, nous avons atteint un deuxième niveau, qui ne consiste pas simplement à voir l'échiquier comme une totalité, mais dans sa dynamique interne, pour lequel un aspect crucial est le rapport entre cause et effet, les interrelations entre les pièces elles-mêmes, et ceux entre les pièces et le plateau. Soit relation unilatérale de cause à effet, soit relation mutuelle, réflexive de cause et d'effet. La logique est la règle dans un tel registre, puisque les relations causales sont fixes et déterminées, la compréhension est la clé de cette forme de connaissance. Si je déplace cette pièce, alors ceci se produit, et il advient cela, etc. On peut envisager plusieurs possibilités tactiques, en analysant différents mouvements et leurs conséquences.

Le troisième niveau est d'une nature totalement différente. Disons qu'il a davantage une perspective gestaltique, en ce sens que la structure mentale n'est pas une totalité d'idées et d'informations particulières, mais un tout organisé, un et indivisible, en ce sens que cette unité est perçue comme plus que la somme de ses parties, comme modalité générale d'être. Cela ressemble plus à une géométrie, car nous nous intéressons plus à la forme globale et à la disposition relative des parties qu'aux parts individuelles elles-mêmes. Aux échecs, cet état est atteint par une personne qui a beaucoup joué, qui a beaucoup travaillé, qui a acquis une solide expérience et intériorisé l'essence même du jeu. À ce stade, le joueur n'a pas besoin de réfléchir aux pièces, aux mouvements, ni même à la tactique, tout semble aller de soi : ses mains bougent des pièces sans que son esprit ne s'arrête pour analyser pourquoi c'est ainsi. C'est la raison pour laquelle les spectateurs sont émerveillés de voir un grand maître des échecs jouer plusieurs adversaires en même temps, qui joue rapidement ne semble pas réfléchir, quand ses adversaires passent beaucoup de temps à analyser leurs mouvements et leurs tactiques. Cela ressemble à de la magie, et d'une certaine manière, c'est de la « magie », sauf que cette « magie » a été apprise dans le temps, tout comme ces magiciens qui jouent sur scène et étonnent un public qui n'en croit pas ses yeux. À ce niveau de fonctionnement, l'esprit n'a pas besoin de percevoir ou d'analyser, il voit les choses de l'intérieur et se déplace librement dans la géométrie de l'objet, tout comme l'expert en échecs joue avec les règles : elles sont devenues une condition de sa liberté, ce qui lui permet

d’opérer librement, au lieu d’être une limite à sa liberté. Le débutant regrette que les règles soient ce qu’elles sont, puisqu’il aurait aimé déplacer telle ou telle pièce d’une manière différente de celle permise par la règle. Le maître n’a jamais une telle pensée, car il voit toujours ce qui est possible dans le contexte de la contrainte établie, et il trouve toujours quelque chose à faire : il n’a donc ni le besoin ni le temps de regretter, ni de penser à ce qui serait formidable si les règles étaient différentes. Le débutant est en dehors du jeu d'échecs, le maître fait un avec le jeu d'échecs. C'est dans ce sens que le maître est « libre ». Nous pouvons ici faire une autre analogie avec le conducteur expert, dont l'esprit se déconnecte soudainement pendant la conduite, pensant à autre chose, alors que la conduite est toujours en cours : à sa grande surprise, il arrive soudainement à destination, comme avec un système de pilote automatique. Dans cette situation, il ne pense plus, « ça » pense à travers lui, « ça » pense pour lui. Une situation qui, bien sûr, est impossible pour le conducteur inexpérimenté, qui doit beaucoup réfléchir à tout : la route, ses propres gestes, la signalisation, les autres voitures, etc. Maintenant, de ce point de vue, nous pouvons comprendre la phrase de Zhuangzi : « La perception et la compréhension sont arrêtées et l'esprit se déplace là où il le souhaite ».

Ainsi, le chef Ting explique ce qu’il fait sans même y penser : « Je me plie à la composition naturelle, frappe dans les grands creux, guide le couteau à travers les grandes ouvertures et suis les choses telles qu’elles sont. Je ne touche donc jamais le plus petit ligament ou tendon, encore moins une articulation principale. » Comme il le décrit, sa main épouse les formes du bœuf, il est familier avec tous les coins et recoins de l'animal. Ainsi, la main « sait », une idée assez étrange, puisque nous considérons généralement la main comme un simple instrument de l'esprit, puisque ce membre, apparemment non autonome, fonctionne sous la direction et le contrôle de la volonté. Mais là encore, nous avons tous l’expérience de nos mains qui effectuent des activités sans qu’il soit nécessaire d’y penser, comme de marteler ou de coudre, dans la mesure où c’est devenu un geste commun, auquel nous n’avons pas besoin de penser. C'est le cas de tous nos membres, voire de notre corps dans son ensemble, comme on le sait dans tous les sports, où certains gestes, une fois acquis, sont devenus naturels. Dans une certaine mesure, cela nous impressionne beaucoup quand nous observons des champions du sport en action : ils n’ont évidemment pas à penser à ce qu’ils font ; il n’y a pas assez de temps pour une telle procédure, leurs gestes doivent être quasi-instantanés. Et la production de cette « instantanéité », totalement artificielle, est exactement le but de l'entraînement intensif auquel ils se plient. D'une certaine manière, ils doivent apprendre à cesser de penser, à cesser de douter, de cesser de se demander, de ne plus être préoccupés, de cesser d'analyser. Une « instantanéité » qui est loin d'être une « spontanéité » : le premier s'apprend par le travail ardu, lorsque le second est primitif, instinctif et inné. Une fois que la main sait, elle n’a plus besoin de nous. C’est ce que décrit le chef Ting, c’est la connaissance acquise par sa main.

2 - Intention

Une fois que nous avons atteint le niveau de connaissance que nous venons de décrire, selon Zhuangzi et la tradition, nous sommes dans le Dao, nous sommes de retour dans le Dao, après l'avoir « évité » ou « ignoré ». Les animaux sont dans le Dao, tout est dans le Dao, sauf un être : l'humain. Il peut être dans le Dao, doit la plupart du temps, il ne l'est pas. Ainsi, qu'est-ce qui, selon Zhuangzi, nous empêche d'être dans le Dao ? Un concept répond à cette question : l'intention. L'être humain a des intentions, et ces intentions l'éloignent du Dao. Comment cela marche-t-il ? Nous avons une intention lorsque nous avons un objectif, lorsque nous avons un plan, lorsque nous avons l'intention de faire quelque chose ou d'obtenir quelque chose. L'intention peut émaner soit des impulsions, de notre subjectivité, soit de la rationalité, de calculs. Dans les deux cas, cela prend principalement deux formes : ce que nous voulons et ce que nous ne voulons pas. Le désir prend la forme d'un désir ou d'un attrait pour la subjectivité, d'un but ou d'une obligation de rationalité. Le rejet prend la forme de la peur, du dégoût, du mépris, de la honte, etc. pour la subjectivité, du refus, de la négation, de la critique de la rationalité. Bien que la distinction entre subjectivité et rationalité ne soit pas toujours très claire, la ligne rouge qui les sépare est souvent floue.

Ces intentions nous éloignent du Dao pour différentes raisons. Tout d'abord, parce que cela nous éloigne du présent, des choses telles qu'elles sont, cela nous éloigne du « hic et nunc » de la réalité. Nous aspirons à une autre réalité, nous essayons de construire une autre réalité et cette intention nous mène dans un monde fantasmatique, qui serait meilleur que ce monde, considéré comme désagréable et imparfait, puisque nous avons ce que nous ne voulons pas ou voulons ce que nous n'avons pas. Pour accéder au Dao, nous devons être dans le présent, nous devons accepter la réalité telle qu'elle est, nous devons la saluer, la prendre comme un cadeau, ou au pire, nous réconcilier avec elle. Sinon, nous sommes trop occupés à résister, combattre, nier, pouvoir voir, comprendre, être en rapport ou pratiquer cette réalité. Nous sommes trop anxieux, trop frustrés, trop émotifs ou trop occupés pour être capables de voir les choses telles qu'elles sont et de voir ce qui fait les choses telles qu'elles sont. En d'autres termes, nous ne pouvons pas pénétrer dans ce qui n'est pas d'accord avec nous. Dans tous les cas, l'intention est un symptôme de désaccord et de rejet.

Deuxièmement, l'intention est un obstacle pour le Dao car elle renforce la séparation entre notre être et la totalité : à travers elle, nous insistons sur notre spécificité. Quand je désire ou rejette, quand je veux ou ne veux pas, comme le dit la syntaxe, je suis centré sur moi-même. Je suis le sujet, je me distingue d'un objet, d'un objet - quel que soit cet objet - qui symbolise le monde qui m'entoure, une manifestation de ce monde. Je

veux quelque chose, je ne veux pas quelque chose, ce quelque chose est dans le monde, je me considère comme celui qui pense que le monde doit être changé, qui agit pour changer le monde. Par conséquent, je suis spécial, je suis distinct : je pense que je suis l'agent spécial chargé de tout changer. Pas les autres, pas le monde en lui-même, mais « je », celui qui devrait être au pouvoir, afin de corriger l'injustice, le travail mal fait, les préjugés, l'incongruité de la réalité. Je ne vais pas avec « ce qui est », j'ai l'intention de modifier « ce qui est ». Je suis une sorte de petit Dieu qui veut satisfaire ses besoins ou son désir, un petit Dieu responsable d'améliorer la réalité, un petit Dieu qui sait, et sans ce petit Dieu précieux et nécessaire, le monde ne tournerait pas rond. Ce petit Dieu est plus préoccupé par le fait de changer le cours des choses, plutôt que de comprendre comment elles se produisent. Nous pouvons voir dans cette perspective comment l'accès au Dao est inhibé.

Zhuangzi nous invite à laisser nos intentions de côté. Mais contrairement à une certaine tendance de la tradition selon Confucius et d'autres, cette exigence n'implique pas d'abandonner notre individualité, notre spécificité, mais simplement de l'éduquer. Le principe est le suivant : mettre votre intention de côté, travaillez sur vous-même, adhérez au Dao, puis revenez à votre individualité de manière plus instruite, de manière plus pacifique, de manière plus noble. Contrairement à une idée fausse répandue sur le wu wei, une non-action ou une action sans intention, ce qui implique naturel et simplicité. Cela n'implique pas de ne rien faire, de laisser les choses se dérouler ou de suivre le courant, mais d'utiliser la réalité et les circonstances pour accomplir notre tâche. Si vous êtes connecté au Dao, votre individualité sera estimable, puisque vous aurez un lien avec le Dao, vous serez fondé ou connecté au Dao.

Le présent récit illustre ce progrès à travers un exemple : l'utilisation du couteau pour couper la viande. Un mauvais cuisinier charcute plus qu'il ne coupe, car il donne des coups rudes et lourds. Par conséquent, son couteau s'émousse rapidement et doit être aiguisé souvent. Si le cuisinier est médiocre, il doit affûter son instrument une fois par mois, s'il est plutôt bon, il le fait seulement une fois par an. Mais le chef Ting n'a plus eu à aiguiser son couteau depuis dix-neuf ans et il semble qu'il n'en aura pas plus besoin pendant encore un bon bout de temps. Qu'est-ce que cela veut dire ? Comme on le voit, cela ne veut pas dire qu'il n'a aucune intention, puisqu'il envisage de couper la viande. Mais il le fait en prenant en compte la réalité de l'animal, sa nature et sa structure. Par conséquent, à travers la formation, on peut imaginer que l'on doit d'une certaine façon oublier cette intention de couper l'animal, au profit d'une analyse de l'animal, d'un intérêt à mieux comprendre comment il est fait, comment il fonctionne. C'est cette attitude qui est conforme au Dao : comprendre la réalité des choses et se conformer à cette réalité, en tenir compte, aller de concert avec elle. C'est ce que Ting décrit et explique : « Je vais avec la composition

naturelle, frappe dans les grands creux, guide le couteau à travers les grandes ouvertures et suis les choses telles qu'elles sont. »

La plupart du temps, ce qui nous empêche de comprendre, d'observer, de se connecter à la réalité, c'est l'aveuglement provoqué par notre intention, par notre cupidité et notre impatience. Lorsque notre regard se concentre sur notre désir ou notre projet, il ne se concentre pas sur le présent : nous voyons « ce que nous voulons » au lieu de « ce qui est ». Dans le cas du cuisinier, je veux dire que lorsqu'il est obsédé par le « désir de couper », son observation et son jugement sont assombris par sa volonté et il est piégé par ses désirs qu'il prend pour des réalités. Par conséquent, il ne « voit » pas, il est aveuglé par sa subjectivité. Un exemple concret de cela est que lorsque nous voulons couper à un certain endroit dans le corps de l'animal, si nous sommes trop obsédés, nous pourrions ne pas nous rendre compte que cet partie est trop dure, que nous ne devrions pas insister à couper là, mais qu'au lieu de cela, nous devrions peut-être contourner le problème et le découper de manière indirecte. Notre intention nous fait voir dans la direction de « ce que nous voulons », être dans le Dao nous fait voir dans la direction de « ce qui est ». Par conséquent, nous devons d'abord oublier ce que nous voulons, nous pourrons y revenir plus tard, tout en admettant que ce « ce que nous voulons » doit respecter la réalité du « ce qui est ». Une attitude plus humble qui implique de rester calme et patient, de ne pas être trop pressé d'obtenir des résultats. Curieusement, quand nous ne sommes plus obsédés par « ce que nous voulons », nous pouvons obtenir « ce que nous voulons ». Afin de satisfaire notre intention, nous devons pouvoir oublier ou mettre à distance notre intention. Cela nous rappelle beaucoup l'idée biblique selon laquelle nous devrions semer les graines sans nous soucier de récolter les fruits.

3 - Algorithme

Zhuangzi nous renvoie à l'expérience plutôt qu'à la production et à la répétition d'un discours qui nous apprendrait des « choses », nous instruirait. D'une part, il nous invite à travailler le geste. Puis à observer attentivement ce que nous faisons, plutôt que de croire ou de penser a priori, plutôt que de lire, d'écouter et de répéter. Il favorise l'émergence de l'acte nécessaire et de son pouvoir de transformation. Dans de nombreux cas, l'enseignement théorique axé sur l'action consiste à proposer des recettes, à communiquer des procédures prédéfinies, que les étudiants doivent apprendre et appliquer. Ce que nous inculquons souvent en tant que synthèse de connaissances peut être appelé algorithme, c'est-à-dire un ensemble de règles défini afin d'obtenir un résultat spécifique. Et ici, nous pourrions convoquer la critique radicale des rituels de Zhuangzi et la transposer à une critique contre les algorithmes. En un sens, un algorithme est un rituel cognitif. Qu'est-ce qu'un rituel ? Un ensemble de

règles qui déterminent le cours d'une cérémonie ou d'une action, religieuse ou laïque. Une définition qui peut être étendue à un ensemble de coutumes, de pratiques réglementées ou d'actes conventionnels. L'important, au-delà du but recherché, est l'établissement d'une série ordonnée de gestes, mentaux ou physiques, qui doivent être fidèlement reproduits pour obtenir un effet donné, magique, religieux, social ou cognitif. Certes, ce genre de procédure est utile, divers rituels produiront plus ou moins ce que l'on attend d'eux, sinon ils auraient été abandonnés pendant longtemps. C'est donc pour tout algorithme réussi. Nous avons analysé précédemment la nature et la critique du rituel social, examinons maintenant le statut des « rituels du savoir ».

Le premier type de rituel de connaissance est la simple écoute, lecture et répétition, de livres ou de conférences. Le rituel est celui de l'imitation verbale des autorités : nous répétons le contenu de leur discours, nous montrons que nous avons entendu, que nous avons compris. Le deuxième type de rituel est la répétition de procédures. Nous avons appris une astuce technique, un processus formel qui nous permet de traiter une problématique, d'aborder un problème ou de le résoudre, ce que l'on peut appeler un algorithme : un ensemble de règles à respecter lors du traitement d'un problème particulier. Il contient généralement un ensemble ordonné d'étapes, qui doivent être appliquées une par une. Il doit être efficace, sinon il est impuissant et inutile. C'est la force de l'algorithme, et ce pourquoi il est populaire. Il est fiable, clair et relativement facile à manipuler, même si certains d'entre eux, comme en mathématiques, peuvent devenir assez complexes et abstraits. On peut appeler cela la nature technique de la connaissance, par opposition à la nature « informationnelle » du premier type. La dimension technique est déjà plus pensée, plus dynamique par rapport à la dimension informationnelle, qui est plus formelle et n'implique pas nécessairement beaucoup de réflexion. Bien que, pour comprendre, il faille réfléchir, mais comme le montre l'enseignement traditionnel, l'apprentissage est trop souvent réduit à une procédure plutôt machinale. Les examens à choix multiples en sont un bon exemple. Ils évaluent en général principalement la mémoire de l'étudiant et ses études. L'apprentissage technique implique d'apprendre une procédure et de l'utiliser, ce qui nécessite déjà plus de réflexion, à travers l'utilisation de cette pensée, ce que l'on peut appeler le « savoir-faire » ou les « connaissances pratiques ». L'utilisation de formules en physique pour résoudre un problème, ou la capacité à rédiger un mémoire de philosophie selon un plan établi, entrent dans cette catégorie. Ce dernier plan peut par exemple être analytique, dialectique ou notionnel. Le plan analytique est une réflexion en profondeur sur un sujet. Il ne s'agit pas de discuter d'un problème ou d'un sujet en décrivant une situation ou un phénomène, en analysant ses causes et ses conséquences. Cela revient souvent à traiter un problème selon des divisions temporelles : description actuelle des faits, analyse de ce qui a provoqué la situation actuelle et évocation de la situation future éventuelle. Le plan dialectique permet de prendre en compte tous les aspects d'un problème donné.

Elle consiste généralement en une structure en trois parties : une thèse ou une affirmation dans la première partie, une antithèse ou une objection dans la deuxième partie et une synthèse dans la dernière partie, qui devrait, si possible, surmonter l'opposition présentée. Il est utilisé lorsque le sujet présente un avis discutable, un dilemme ou une situation problématique. Le plan conceptuel traite un problème ou analyse une situation ou une idée à travers différents concepts. Chaque concept conduira d'une manière différente l'interprétation de la situation ou de l'idée en expliquant les conséquences de cette interprétation. Dans les activités pratiques, cette dimension technique se présente comme la répétition de gestes donnés qui doivent être répétés pour améliorer leur fonctionnement. Par exemple, dans les arts martiaux, une série de gestes chorégraphiés, comme le kata dans le karaté, sera répétée, afin que l'élève s'approprie la technique en rendant ses gestes naturels.

La formation « technique » développe chez l'élève simultanément sa force, sa souplesse et sa capacité à réagir à l'environnement, de manière physique ou mentale, ou les deux, selon la nature de la formation. En ce sens, il représente un type de travail plus profond, plus exigeant sur les plans cognitif et psychologique. Cela implique de travailler sur soi-même et de développer une réelle compétence. Souvent, à l'école, dans la vie, au travail, on ne demande plus de plus à la personne. Alors, que pourrait-il manquer dans une telle formation ? Ce rituel ne serait-il pas suffisant ?

4 - Ignorance acquise

Que manque-t-il dans l'utilisation d'un algorithme ? Si on veut juste apprendre un certain geste, rien ne manque : on sait quoi faire, comment le faire et, par la répétition, on excelle dans la pratique d'une action en particulier. L'algorithme permet un apprentissage plus en douceur et une pratique sans effort, car l'élève n'a pas à penser au geste qui va suivre et il peut se concentrer sur la simple répétition de la procédure donnée. L'algorithme permet l'automatisation. Une fois cette automatisation réalisée, l'esprit est plus libre et on peut s'acquitter de tâches plus difficiles. Tout comme lorsqu'un enfant apprend à mettre ses vêtements, la présence d'un algorithme lui permet de s'approprier cette action beaucoup plus rapidement que s'il devait inventer de nouvelles façons de se vêtir à chaque fois. Une fois qu'un boucher a appris à couper de la viande, il n'a pas besoin de faire une pause et de réfléchir à chaque minute pour voir où couper : sa main le fera tout seul. Mais à priori, en soi, suivre des algorithmes n'est pas un lieu de créativité ou d'initier de nouvelles manœuvres. Une fois appris, il est extrêmement difficile de changer. Au moment où les doigts savent jouer certaines notes sur un piano, il est très difficile de désapprendre et de les faire jouer autrement, même si le changement est très petit. En général, le cerveau choisit en priorité le chemin le plus simple pour obtenir le résultat souhaité. C'est pourquoi, d'une certaine manière, l'esprit est si friand d'algorithmes, c'est pourquoi il consolide rapidement toute action répétée : plus une

procédure est claire et simple, moins l'activité est consommatrice d'énergie.

Mais il semble que l'on ne puisse pas accéder au Dao simplement en restant sur le point de répéter un algorithme. C'est une étape nécessaire qui doit néanmoins être surmontée. On peut dire que pour accomplir cette nouvelle étape, il faut un espace libre qui lui permette de produire un « changement » et de ne pas être prisonnier du statu quo. Un esprit sain doit rester souple et maintenir une certaine plasticité : il faut toujours rester vigilant pour ne pas tomber dans le piège de mouvements et de procédures rigides. Les marches fixes doivent être utilisées comme de simples outils, mais jamais comme une fin en soi. Une fois qu'un algorithme devient son propre objectif, il y a une perte de liberté dans l'esprit, un affaiblissement de l'esprit. L'esprit se soumet à une action et se perd, mais en même temps, il ne se soumet qu'à une action déterminée, pas à la Voie. C'est la différence entre un boucher qui sait bien couper un bœuf et n'a besoin d'aiguiser son couteau qu'une fois par an et un boucher qui « y parvient par l'esprit ». Il en va de même lorsque vous jouez d'un instrument de musique : lorsqu'un pianiste apprend un nouveau morceau, d'une certaine façon il doit penser à chaque note, où placer ses doigts, comment passer d'une note à l'autre. En plus d'être présent dans l'instant, il doit anticiper ce qui se passera dans les prochaines secondes, afin de ne pas trébucher et de rendre la musique fluide. Il doit être conscient de ses deux mains et de ses jambes lorsqu'elles appuient sur une pédale. L'ensemble du processus d'apprentissage est lent et laborieux. D'une certaine manière, décrit ainsi, il ne s'agit pas encore de musique, même jouée « correctement », mais d'une séquence d'actions et de notes. Un auditeur attentif pourra percevoir le manque d'unité dans le jeu et l'absence de prestesse : le processus est laborieux, le son est plutôt discordant, pas poétique. La nature mécanique du jeu ne permet pas de vraiment percevoir la musique, car la pièce est en fait divisée en petits morceaux, tout comme le boucher a perçu le bœuf dans la deuxième étape : comme une combinaison de parties. À ce stade, il est impossible de commettre une action libre car cela signifierait aller à l'encontre d'un système établi, renverser un ordre déterminé, qui devait d'abord être établi.

L'explication donnée par le chef Ting décrit en fait un processus dialectique chinois classique à trois niveaux. Premièrement, la montagne est une montagne, la rivière est une rivière. Deuxièmement, la montagne n'est pas une montagne et la rivière n'est pas une rivière. Troisièmement, la montagne est une montagne, la rivière est une rivière. Au début, on voit une montagne et une rivière telles qu'elles sont, en tant qu'entités perceptibles évidentes. Dans un deuxième moment, on entre dans un processus de négation : penser que « ce qui est » n'est pas « ce que c'est ». Cette étape constitue un exercice mental sain, afin de ne pas être captif d'une première perception immédiate ou d'une connaissance donnée. Dans la troisième étape, on peut « revenir » à la

montagne et à la rivière, mais maintenant les voir différemment, car le processus de négation laissait une distance nécessaire pour voir réellement la montagne et le fleuve tels qu'ils sont, non la projection de soi ou sa perception paresseuse. Par la négation, il y a un enrichissement ; « démontainiser » est en fait une condition pour vraiment voir la montagne. De la même manière, le boucher voit d'abord le bœuf, en tant qu'animal entier, une entité qu'il doit couper. Vient ensuite une étape où le boucher découvre un bœuf comme un assemblage, une pluralité de pièces. Ceci constitue une phase inévitable, car l'artisan entre davantage en contact avec le bœuf : il doit faire attention à la structure de l'animal, étudier sa constitution. Cela vient de l'expérience et de l'action : il n'est plus un simple observateur.

Voici venu le temps pour un algorithme : la mise en place d'une procédure pas à pas, une séquence d'actions définies, orientée vers une efficacité maximale. Un algorithme ne peut pas apparaître au moment où le boucher voit le bœuf dans sa globalité : il y aura une simple unité indifférenciée. Pour cela, il doit disséquer et créer la multiplicité. D'une certaine manière, à ce stade, le bœuf disparaît, ce n'est plus le bœuf, il a perdu l'unité qui constitue l'intégrité d'un animal, ce n'est qu'un rassemblement de « parties ». Maintenant se déroule le processus le plus minutieux et le plus fastidieux : le boucher doit aiguiser lentement ses gestes, devenir de plus en plus méticuleux et précis à mesure que la répétition accomplit son travail. En considérant le bœuf comme un ensemble de pièces, le boucher le nie, le privant de son intégrité. Au troisième stade, le boucher voit le bœuf dans sa totalité et son unité, mais maintenant, ayant intériorisé un algorithme de « traitement du bœuf », il peut approcher l'animal « par l'esprit ». C'est le même bœuf, mais en même temps ce n'est pas le même. Le boucher n'est ni un observateur ni un ouvrier, il est passé à la contemplation de l'essence du bœuf. Si nous revenons au pianiste, la même analogie peut être faite : nous écoutons d'abord un morceau, le percevant comme un tout, puis nous séparons un morceau note par note et un morceau devient une myriade de sons. Enfin, une fois que nous avons maîtrisé « les parties », nous revenons à la complétude de la pièce. Et ce n'est que maintenant que l'esprit peut jouer la pièce, ou que la pièce peut en quelque sorte se jouer elle-même, elle sera jouée avec peu d'effort de notre part. Cette même musique ne sera plus jamais la même, même si rien n'a changé.

Nous pourrions dire qu'à ce stade, on surmonte à la fois la totalité initiale, la preuve empirique et la dernière multiplicité décomposée, afin d'atteindre une certaine forme de transcendance. Pour être « sur le chemin », il faut aller au-delà de la simple compétence pour atteindre l'ordre naturel de l'univers. On ne peut qu'y accéder, mais pas « travailler dessus » : un sujet ne peut plus être au centre d'une telle activité, il devient motivé. C'est là que nous allons au-delà de l'algorithme, en dépassant ses limites.

Alors que le passage du premier stade (voir le bœuf entier) au deuxième (stade de l'algorithme) semble relativement facile et accompli par beaucoup, passer du deuxième au troisième (niveau Dao) n'est même pas évident. La plupart du temps, un processus basé sur un algorithme s'arrête là, au deuxième niveau, plongé dans une répétition fastidieuse ou mécanique. Si l'algorithme était suffisant en soi, tous les travailleurs simples se baigneraient dans le Dao, les femmes coupant les mêmes bœufs dans une usine auraient également accès à cet « ordre de l'univers ». Après tout, ils suivent les mêmes procédures et ils passent des années à le faire. Rien ne devrait a priori les empêcher de passer à un niveau supérieur de maîtrise. Alors, quel ingrédient manque dans un algorithme ?

Chaque algorithme permet une certaine forme de liberté, car celui qui l'exécute n'a plus à penser à ce qu'il fait et peut se concentrer sur autre chose. Mais d'une autre manière, c'est ce qui manque à l'action algorithmique elle-même : elle manque de liberté de suivre le flux naturel, ou la liberté de changer en fonction des besoins ; il ne peut pas s'adapter car il est corrigé. Un algorithme est artificiel, il ne suit pas un ordre naturel, même s'il peut en faire partie. Comme à un moment donné, il est trop fixé, trop rigide : il ne peut pas prendre en compte la réalité extérieure, il en devient inconscient. Tout ce qu'elle sait, c'est son propre plan préétabli : une certaine séquence d'actions. Il a découvert et s'est approprié une certaine cohérence et s'y est absorbé. En ce sens, un algorithme est l'opposé de Dao, il l'ignore, il ne peut pas passer librement d'un État à l'autre, car il doit savoir à l'avance où aller. Il a besoin d'anticiper et de déterminer chaque étape à l'avance donc ne peut pas avoir de liberté ni abdiquer. Un algorithme, tout comme un rituel, ne connaît que lui-même.

Pour passer à l'étape suivante, il faudrait savoir quoi faire avec la liberté acquise en réalisant l'action apprise. En d'autres termes, il doit exister une préoccupation, un soin qui dépasse le désir réductionniste d'atteindre un certain résultat. Il faut savoir, consciemment ou inconsciemment, que faire de l'espace libre engendré par la capacité de maîtriser certaines actions. Pour créer quoi que ce soit, il faut toujours rester en dehors d'un algorithme, le critiquer, toujours prêt à douter de la nécessité du schéma. Cette flexibilité a un prix très élevé, car plus on utilise un algorithme, plus il devient coûteux de s'en écarter ou de le modifier, en particulier à un moment donné. Par conséquent, au fur et à mesure que nous nous ancrons dans l'algorithme, l'esprit est moins habitué à pivoter, il devient moins capable de reconnaître les moments où il peut « basculer ».

De ce fait, toute action soumise à un algorithme devient inconsciente assez rapidement, car ce qui est au cœur de l'algorithme est la répétition : elle engendre l'habitude. Un sujet répète une action, mais il n'y a plus d'esprit, la volonté ne détermine pas le cours des actions car, d'une certaine

manière, l'action détermine maintenant un sujet, cette action est devenue une nécessité. Il suffit de voir à quel point il est difficile de désapprendre une action acquise, même si on y modifie un petit détail, pour se rendre compte qu'un schéma a repris le dessus : il s'impose, car il est nécessaire de l'appliquer pour obtenir le résultat souhaité.

Enfin, il faudrait probablement de l'énergie, de la passion, de la motivation ou de l'éros, de la perspective d'ordre supérieur, de la distance, pour ne pas s'arrêter à l'algorithme. Un certain esprit doit déjà être présent pour se manifester, pour le moment ou plus tard. Sinon, l'action mécanique va se replier sur elle-même, n'ayant nulle part où se développer. Il faut être quelque peu passionné par « quelque chose » pour voir le Dao à travers un bœuf, il faut avoir un type d'éros, une force interne, pour se tenir au-dessus d'un rituel, pour sortir d'un algorithme. Quelque chose est poursuivi au-delà de l'action elle-même, au-delà de ses résultats, malgré l'investissement dans l'action. Peut-être est-ce la présence d'une véritable passion, et non d'un simple désir obsessionnel, qui distingue un pianiste médiocre d'un génie, un danseur moyen d'un maître, un enseignant qui ne fait que transmettre le savoir d'un grand pédagogue. Il y a une recherche d'un certain type de transcendance dans ces derniers cas, ainsi ils apprennent, enseignent ou utilisent des algorithmes afin de les surmonter finalement. Mais cette liberté ne peut naître que par nécessité, en affrontant des limites et des restrictions, et non en abandonnant la nécessité. Sans ce défi, sans ce travail, on ne connaîtra jamais le Dao, mais seulement ses propres désirs subjectifs réductionnistes. Le boucher a besoin de la résistance des ligaments, des tendons et des os du bœuf pour apprendre à les contourner.

Alors, comment peut-on à la fois apprendre et acquérir des compétences et en même temps ne pas être prisonnier de rituels dans la vie quotidienne ? Un outil important est la problématisation, la pensée critique, la capacité de distance : la capacité à voir comment même le système le plus performant a des limites ou des défauts et à pouvoir les identifier de manière concrète. Cela signifie que l'on ne se lie jamais au sein d'une structure donnée mais on en cherche toujours les limites. Il y a toujours un moment où la négation est nécessaire pour aller plus loin. Plus l'accord, la commodité ou la complaisance avec soi et notre « routine » durent longtemps, plus il sera difficile de changer. Une autre façon est de rester conscient du fait que l'on répète systématiquement la même procédure. Tant que l'on le fait consciemment et que l'on réalise que ce n'est pas un absolu, il sera possible de maintenir une position libre. Une façon d'assurer la conscience est de donner un nom à ce qui se passe, de qualifier le processus afin de le définir, de l'analyser et de l'évaluer. Une troisième option consiste à voir comment le même objectif aurait pu être atteint différemment : plus on utilise la même méthode, moins on réfléchira. Et on peut en principe atteindre n'importe quelle destination par plusieurs itinéraires.

Un obstacle récurrent au-delà d'un algorithme est la précipitation et la cupidité. Souvent, les personnes qui souhaitent découvrir ou acquérir un algorithme souhaitent l'avoir afin de produire de la « magie ». Ils y voient une carte qui les mènera à des trésors, une combinaison de chiffres qui ouvrira un coffre-fort, tout de suite. Ils ne veulent pas s'exercer, ils veulent des résultats, un miracle. Donc, si un algorithme ne permet pas à un lapin de sortir de ce chapeau, on devient irrité et frustré, déçu et déprimé. Ils veulent que le processus se termine, ils souhaitent ardemment faire le travail, étant donné que des efforts monotones les irritent, ils ne sont jamais assez rapides et trop nombreux. Ils sont plus que tout les demandeurs de recettes. Mais dans le cas du boucher, pour avoir accès au Dao, il faut accomplir autre chose que couper la viande.

Bien sûr, on peut critiquer tout ce projet en disant qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre le chef Ting et un employé expérimenté de l'abattoir : tous deux sont tout à fait capables de manier un bœuf. Après tout, peut-être que tout boucher devient tout simplement inconscient et inconscient après des années de répétition des mêmes gestes. Il a simplement appris un algorithme, à travers l'expérience, ni plus ni moins, il n'y a pas de mystère derrière, aucun esprit particulier ne guide ses actions, seulement un réflexe appris. Et quiconque aurait passé des années à exécuter la même action, aurait obtenu les mêmes résultats. Certains peuvent même recommander d'éviter ces pratiques, car être impliqué dans la même activité pendant longtemps conduit à perdre la perspective, à asphyxier toute créativité et à réduire la perception de la réalité. Où est la créativité dans tout ça ! - s'exclameront les objecteurs. Mais paradoxalement, c'est précisément le problème : d'une certaine manière, le chef Ting est probablement « stupide », et c'est pourquoi il peut être dans le Dao, c'est pourquoi il ne se soucie pas des « compétences » en soi, comme le seigneur Wen-hui. Au moment où on maîtrise si bien un geste, on n'y pense même pas, car vient un moment où ce n'est plus le sujet qui commet une action, mais « cela » commet l'action, l'action se fait elle-même, et le sujet cesse de savoir, cesse de vouloir. Les connaissances accumulées au fil des ans se dissipent, car il n'y a plus de sujet qui sait, il n'y a plus de personne qui fait ou qui veut. C'est le wu wei : l'action sans intention. Ainsi, le charron de l'autre histoire raconte au duc qu'il ne peut pas enseigner à son propre fils comment utiliser le ciseau ; il ne cherche pas à paraître intelligent, il est en réalité ignorant. Nous atteignons ici le « point zéro » de la connaissance. Cet état d'esprit fait écho au « je sais que je ne sais rien » de Socrate, qui prônait l'ignorance pour poser des questions, ou à la Docta Ignorancia de Nicolas de Cues, l'ignorance savante. Tous deux prétendent que la connaissance ultime est de « ne rien savoir », tout comme Jésus, enseignant que seuls les simples d'esprit iront au paradis. La simplicité, mourir à notre connaissance et à nous-mêmes, est nécessaire pour devenir sage, ainsi la vraie

sagesse est une non-sagesse, la vraie connaissance est une absence de connaissance.

Quelques questions pour approfondir et prolonger

Questions de compréhension

1. Qu'est-ce qui rend les gestes du boucher parfaits ?

2. Que signifie selon le chef Ting : « La Voie dépasse la compétence? »

3. Le chef Ting voit-il la même chose que le seigneur Wen-hui ?

4. Que représente le découpage du bœuf ?

5. Quelle est la différence de personnalité entre le chef Ting et le seigneur Wen-hui ?

6. Le chef Ting est il un artiste ?

7. Le chef Ting favorise t-il l'expérience ou l'instinct ?

8. Le travail du chef Ting est-il plutôt pratique ou intellectuel ?

9. Pourquoi le chef Ting dit-il que couper le bœuf n’est pas une compétence ?

10. Pourquoi le chef Ting n’a-t-il pas eu besoin d’aiguiser son couteau depuis 19 ans ?

Questions de reflexion

1. L'ignorance est-elle une condition nécessaire pour la connaissance ?

2. Est-ce que être dans le Dao implique la perfection ?

3. La maîtrise peut-elle être enseignée ?

4. Pourquoi sommes-nous généralement impressionnés par les dons des autres ?

5. Pourquoi aimons-nous montrer nos connaissances ?

6. Faut-il arrêter de comprendre pour pouvoir comprendre ?

7. Pourquoi est-ce difficile de suivre le "Chemin" ?

8. Est-ce que la répétition est une source de connaissance ?

9. La pratique régulière d'une activité apporte-t-elle la liberté ?

10. A-t-on besoin d'avoir du talent pour maîtriser une activité ?

2/ La rencontre

Confucius rendit visite à Laozi et lui parla de bienveillance et de droiture. Laozi déclara :

- Quand la paille issue du vannage aveugle, le ciel, la terre et les quatre points cardinaux changent de place ; quand les moustiques ou les taons piquent la peau, tu ne parviens pas à dormir de toute la nuit. Quand la bienveillance et la vertu tourmentent confusément nos cœurs, aucune agitation n'est plus grande. Pour empêcher le monde de perdre sa simplicité, il te suffit de bouger avec le vent qui te pousse et de te maintenir au sommet de ta virtuosité. Pourquoi tout ce tintamarre, comme fait celui qui porte un tambour et le frappe pour chercher un enfant perdu ? L'oie des neiges reste blanche sans bain quotidien ; le corbeau reste noir sans encrage quotidien. La simplicité du noir et du blanc ne suffit pas à faire débat ; le spectacle de la gloire et des éloges ne suffit pas à compter parmi les grands. Quand la source se tarit, les poissons demeurent sur la terre ferme avec leurs congénères, se crachant les uns sur les autres pour s'hydrater et s'humectant grâce à leur bave, alors que ce serait beaucoup mieux pour eux de s'oublier l'un l'autre dans les rivières et les lacs.

Lorsque Confucius revint de sa visite à Laozi, il ne parla pas pendant trois jours. Ses disciples dirent : Maître, vous avez vu Laozi - quelle estimation feriez-vous de lui ?

Confucius dit : Finalement, je pourrais dire que j'ai vu un dragon - un dragon qui s'enroule pour montrer son corps dans

toute sa puissance, qui s'étale pour afficher chacun de ses atours, chevauchant sur le souffle des nuages, se nourrissant du yin et du yang. Ma bouche est restée ouverte et je ne pouvais pas la fermer ; ma langue s'est envolée et je ne pouvais même pas bafouiller. Comment pourrais-je faire la moindre estimation de Laozi !

Cette histoire a la forme d'une histoire, mais plus qu'une narration, c'est l'occasion pour Zhuangzi d'exposer sa pensée de manière contextuelle. La mise en scène théâtrale évidente d'un débat philosophique crucial, la révolution copernicienne du Taoïsme contre la culture chinoise traditionnelle, une mise en scène intellectuelle structurée autour d'une rencontre inventée entre Confucius, qui représente la pensée dominante, bien qu'éclairée, et Laozi, le fondateur reconnu de la philosophie taoïste. Rappelons au lecteur que la présentation de Confucius par Zhuangzi est multiple : parfois flatteuse, parfois ambiguë, mais dans ce cas, le Maître incarne l'étudiant bien intentionné mais « bête », littéralement « hébété », comme la fin de l'histoire nous le dit. Ce dialogue nous présente donc les éléments clefs de l'opposition entre la « morale humaine » confucianiste et la « morale du Dao ».

En conclusion, Confucius confesse à ses étudiants la stupeur suscitée par Laozi, décrit comme un dragon, le symbole clé de la puissance, utilisé en général pour l'empereur. Dans ce cas, à travers un discours bref, le dragon a clairement démontré sa puissance, son ancrage à la fois dans le ciel et sur la terre, sa connexion avec les principes métaphysiques les plus fondamentaux. Cet homme, son discours, est tellement au-dessus de tout, qu'il ne peut même pas être « évalué », puisqu'il est au-delà de toute mesure, au-delà des « indicateurs » habituels.

Sommaire

1 - Concentration

2 - Simplicité

3 – Efficacité

4 - Piété filiale

5 - Questions pour approfondir

1 - Concentration

La concentration est un concept important dans la philosophie taoïste. C'est l'une des raisons du développement ultérieur de la pratique de la méditation dans ce contexte culturel. Mais il existe deux principaux types d'obstacles qui entravent ou paralysent le processus de mise au point. Événements externes et processus internes. Même si, de la manière dont Zhuangzi écrit, il n'est jamais très clair s'il aborde des événements physiques externes, décrits littéralement, ou s'il se réfère métaphoriquement aux processus psychologiques. De fait, il ne s'attache pas à préciser sa pensée, l'ambiguïté n'étant pas pour lui un obstacle ou un problème, bien au contraire. L'esprit doit pouvoir fonctionner simultanément à différents niveaux. Bien que, paradoxalement, ce soit sa faculté à se concentrer qui lui assure de pouvoir penser à différents niveaux en même temps, de façon dialectique.

« Quand la paille issue du vannage aveugle ». Le vannage est une activité mentionnée périodiquement par Zhuangzi. Nous pouvons trouver différentes raisons à cela. La première, plus pratique, est que la culture des céréales est un élément important de la production agricole en tant que moyen d'alimentation. Par conséquent, de nombreuses personnes comprendront la référence au vannage, ainsi que l'expérience qu'elle représente, la majeure partie de la population étant

agraire à cette époque. Deuxièmement, plus spirituel, le vannage représente une activité mentale importante : séparer et trier le bien et le mal, l'utile et l'inutile. Cette action est centrale dans le processus du jugement, préoccupation chère à cet auteur. N'oublions pas que l'expression « critique, jugement », comme dans la pensée critique, vient d'un verbe grec krinein, qui signifie « séparer, juger, décider ». Troisièmement, dans ce processus de « purification », comme l'appelle Platon, Zhuangzi est préoccupé par la conséquence : outre la production de « bon matériel », il existe également la production de « mauvais matériel », la génération d'un sous-produit inutile qui n'est pas sans conséquence. En effet, il « aveugle, le ciel, la terre, et les quatre points cardinaux changent de place. » Dans le contexte donné, cela signifie être totalement perdu, l'absence de tout point de repère significatif, puisque le ciel, la terre et les quatre directions constituent la matrice à l'intérieur de laquelle nous pouvons nous situer nous-même et toute autre chose. Et si ces repères « changent de place », plus rien n'est stable, plus aucune structure spatiale n'est fiable. En d'autres termes, cette paille nous rend fous, elle est aliénante. Une aliénation qui est produite par notre propre activité, peu importe la nécessité de cette activité.

Elément suivant : « quand les moustiques ou les taons piquent la peau, tu ne parviens pas à dormir de toute la nuit ». Dans cette seconde métaphore, Zhuangzi aborde un autre thème qui lui tient à cœur : la tranquillité de l'esprit. Encore une fois, nous commençons par quelque chose d'utile et nécessaire : dans ce cas, la perception sensorielle. Mais la cause du problème est purement externe : l'agression par les insectes, stimulant de manière extrême cette perception des sens, nous rendant victimes du monde extérieur. Cette piqûre nous affecte tellement que nous n'avons pas accès à un esprit paisible, et donc non plus accès au repos nécessaire à la fois du corps et de l'esprit. Dans l'élément précédent, nous avions un problème plus cognitif, la perte de points de repère stables. Ici, nous avons un problème plus psychologique ou physiologique : l'absence de quiétude, nécessaire aux capacités intellectuelles, pour une action adéquate, pour le bien-être existentiel. La concentration prend donc une perspective plus large.

Le point suivant est beaucoup plus problématique pour le lecteur moderne, plus difficile à comprendre, bien que nous ayons déjà commencé à en discuter dans l'histoire précédente : « Lorsque la bienveillance et la justice tourmentent confusément nos cœurs, aucune agitation n'est plus grande. » Bien que cela soit probablement trop difficile à comprendre et à accepter pour le concitoyen de Zhuangzi baignant dans un environnement traditionnel ou confucianiste, où la bienveillance et la justice étaient considérées comme des valeurs fondamentales. Essayons d'expliquer au lecteur perplexe certaines des raisons pour lesquelles l'auteur se livre à une telle critique contre-intuitive de valeurs plutôt universellement acceptées. L'idée principale est que ces vertus

cardinales confucianistes, la bienveillance, l'équité, la droiture sont des productions humaines et que leur influence inhibe la poursuite de la vraie vertu : le Dao, doté d'une influence mystérieuse, plus substantielle, plus fondamentale. Seul le Dao peut harmoniser le monde. « La grande Bienveillance n'est pas bienveillante », écrit Zhuangzi. Ou « si la bienveillance a un objet constant, elle ne peut pas être universelle. » L'idée est que la bienveillance en général se concentre sur quelqu'un, sur quelque chose de particulier, de sorte qu'elle perd une perspective plus large, plus universelle. L'objet de notre bienveillance est la fluidité du Dao, pas la fixation sur un objet particulier. Mais bien sûr, il est plus difficile de garder à l'esprit cette perspective plus large, qui échappe à notre contrôle immédiat. Nous ne pouvons pas en vérifier les « avantages », et nous ne pouvons même pas espérer des résultats tangibles, en particulier la reconnaissance de nos actions, la gratitude de notre prochain que nous aimons tant. C'est une attitude que nous devons conserver, où nous semons sans attendre de récolte. Maintenir la bonne attitude est en soi notre propre récompense, une posture existentielle ou psychologique plutôt exigeante, bien que beaucoup plus libre. De même, Zhuangzi critique le « plus saint que vous », posture que la bienveillance entraîne. Quand on force les autres « à écouter les sermons sur la bienveillance et la rectitude, les mesures et les normes, en utilisant les points négatifs des autres hommes pour exhiber sa propre virtuosité. » Plus « mystérieusement », il décrit une personne qui « tenait » à la bienveillance et cherchait à rallier les hommes à cette idée. Il a bien convaincu les hommes, mais il n'est jamais entré au royaume du « non-homme ». Ce non-homme représentant une sorte de « surhomme », par opposition aux hommes insignifiants. Pour lui, ces caractéristiques morales ne font pas partie de la « vraie forme de l'homme », elles nous inquiètent trop, elles produisent beaucoup de tracas et de brouhaha inutiles dans le monde. « Elles sont destinées à réconforter le cœur des hommes, mais détruisent en fait leur constance naturelle ». Cela modifie la tranquillité d'esprit enracinée dans la connexion avec le Dao. C'est ainsi que l'accusation de désordre et de tourment est formulée contre la bienveillance, puisque nous ne nous concentrons pas sur le niveau de réalité approprié.

2 - Simplicité

« Pour que le monde ne perde pas sa simplicité, il te suffit de bouger avec le vent qui te pousse et de te maintenir au sommet de ta virtuosité. » Le concept de simplicité est fondamental dans la pensée taoïste, facilement relié à l'idée de « concentration », comme le lecteur peut le comprendre intuitivement. La complication, la complexité, le souci des détails, les circonstances, les explications nous feront nécessairement perdre le point central, l'essence, le cœur ou le noyau de la matière. Une erreur ou confusion commune de la vie quotidienne ou des discussions habituelles, consiste à amalgamer un fait ou un phénomène avec sa cause, ses

conditions, son contexte ou ses conséquences, comme si tout cela était le même objet de réflexion. Bien sûr, ces différents éléments peuvent être connectés, mais un geste mental inconscient précipité consiste à les fusionner en éléments indissociables. Ce serait comme dire que « Marie et Pierre ne font qu'un parce qu'ils sont mariés ». Une phrase célèbre de Zhuangzi liée à ce problème est appelée « l'illumination de l'évidence ». Une sorte d'équivalent de l'expression familière « ce que vous voyez est ce que vous obtenez ». Ou, décrit de manière plus raffinée, l'expérience de la réduction phénoménologique. Pour être conscients de ce que nous percevons, indépendamment ou séparés de notre connaissance, de nos goûts et de nos désirs, une perception objective dépourvue autant que possible de toute subjectivité, bien que les « informations » recueillies restent notre perception. Il s'agit de l'ancien grec époché : « suspension du jugement » ou « refus du consentement » terme largement utilisé dans les diverses écoles de philosophie hellénistique. Voir ce que nous voyons, sans prendre en compte aucune autre considération. Enfin, nous pouvons rappeler ici la mise en garde d'Aristote, nous invitant à distinguer l'essentiel de l'accidentel : séparer dans notre réflexion ce qui relève de l'essence et ce qui relève de la matière, le « ce qui est », de toute information secondaire environnante.

Mais examinons maintenant la simplicité telle qu'elle est présentée dans la présente phrase « que le monde ne perde pas sa simplicité, il suffit de bouger lorsque le vent te pousse et de prendre position au sommet de ta virtuosité ». L'audace de la formule introductive doit être remarquée. La simplicité ne concerne pas seulement le sujet pensant, l'individu, mais la totalité du monde. comme chez Platon et d'autres traditions du même type, l'esprit, la pensée produit la réalité : les mots ne l'évoquent pas seulement, ils l'engendrent. En d'autres termes, on détermine la nature du monde, on rend le monde compliqué ou simple : il n'est pas un donné, il est généré. En fait, ce n'est pas le monde qui est compliqué ou simple, mais l'esprit qui le rend compliqué ou simple. En même temps, de manière paradoxale, l'auteur parle du « monde perdant sa simplicité », affirmant que la nature originelle du monde serait simple, même si l'esprit a le pouvoir de le laisser rester simple, ou de corrompre, de pervertir ou de gâcher cette simplicité originaire. Rappelons au lecteur que cette simplicité peut ici se référer soit au chaos originel, Hundun, mère de toutes choses, soit au Dao, manière dont toutes les choses fonctionnent. Une réalité que l'on peut oublier ou nier, une élision qui a des conséquences réelles sur la nature du monde lui-même, puisque notre conscience et notre pensée produisent la réalité.

Ainsi, afin de préserver cette simplicité, on devrait « bouger simplement lorsque le vent nous pousse ». Maintenant, quelle est l'alternative ou l'opposée d'une telle façon d'être ? Car après tout, lorsqu'une directive est donnée, c'est nécessairement parce que la manière d'être « normale » ou « naturelle » va à l'encontre d'une telle recommandation. Ici,

comme le dit le bon sens, la façon la plus habituelle de se comporter est de résister au vent. Pour deux raisons. La première est qu'en général, nous sommes animés par des « intentions », comme Zhuangzi les nomme. Nous voulons quelque chose, nous avons des plans, un désir, un but, une volonté, nous sommes donc mus intérieurement selon un chemin déterminé, qui ne correspond probablement pas au « chemin » ou à la « direction » dans laquelle le vent nous pousse. Ce serait une coïncidence assez étonnante, bien que le voilier soit une sorte d'exception à cette règle, lequel devrait savoir « avancer avec le vent ». Mais l'utilisation du vent est déjà intégrée dans son propre fonctionnement, en tant que force motrice. En général, nous considérons le pouvoir du vent comme aliénant : son pouvoir vient de l'extérieur, il ne nous concerne pas, il est donc contre nous lorsqu'il s'impose à nous-même. La deuxième raison pour laquelle nous avons tendance à résister au vent est qu'il semble arbitraire, son pouvoir semble aléatoire, sans raison perceptible, et en général, les êtres humains n'apprécient pas le sens de l'arbitraire, sauf bien entendu lorsqu'il vient d'eux-mêmes. Leur propre arbitraire est non seulement acceptable, mais il est même le bienvenu, considéré comme une source de plaisir, de liberté et de fierté.

Comment cette résistance au vent complique-t-elle les choses? Eh bien, nous avons tous fait l'expérience de convives que nous avons invités à dîner, et au lieu de simplement manger ce qui leur est donné, et d'en profiter, se plaignent de la nourriture, ce qui est trop ou pas assez, ou ils veulent un peu de ceci et pas une part de cela, ou ils veulent carrément quelque chose d'autre à manger plutôt que ce qui est dans leur assiette. Nous pouvons qualifier ces personnes de difficiles ou compliquées, et nous renâclons à leur préparer à manger. Ainsi en est-il avec le Dao. L'univers suit son cours, immense, éternel et insondable, mais au lieu d'accepter cet ordre suprême, de le suivre, de l'apprécier, nous prétendons le contrer, l'arrêter, déterminer notre propre cours. Un peu comme l'expression proverbiale chinoise sur « la mante religieuse qui a essayé d'arrêter le char », au sujet de quelqu'un qui se surestime, essayant de retenir une force éminemment supérieure ; une sorte d'hybris pratique chinois. Et c'est là que nous manquons de simplicité et compliquons les choses : la vie devient beaucoup plus difficile, plus inquiétante, car nous ne savons pas nous abandonner.

À ce stade, nous pourrions conclure que l'auteur nous invite à une sorte de fatalisme complaisant, à un abandon total, mais la phrase continue, avec l'expression étrange : « maintiens-toi au sommet de ta virtuosité », une injonction qui semble plutôt contradictoire avec la recommandation faite dans la partie précédente de la phrase. « Prendre position », « la virtuosité », les deux expressions semblent plutôt incongrues à l'idée de « bouger avec le vent qui te pousse ». Bien que ce soit le même problème que nous rencontrons avec le wu wei, cette non-action étant toujours une action. En effet, dans la pensée taoïste paradoxale, le véritable pouvoir ne s'exerce pas en

suivant un prétendu plan d'action personnel et indépendant, mais en interaction avec la réalité, en interagissant avec des processus naturels. Par conséquent, on n'est pas une « victime » du monde, une marionnette des forces extérieures, car on maximise son pouvoir en faisant le meilleur usage possible de la réalité. Les circonstances deviennent donc notre allié plutôt qu'un ennemi contre lequel nous devons nous battre, et c'est en ce sens qu'il y a simplicité, absence de complication. Nous épousons les processus naturels au lieu de créer des stratégies compliquées. Une attitude qui exerce effectivement notre pouvoir, notre virtuosité, notre De, car elle exige d'être maître de soi, de ne pas être conduit par le désir aveugle ou par la cupidité, et d'avoir cette souplesse d'esprit qui nous permet de faire face à la réalité d'une manière harmonieuse.

3 - Efficacité

« Pourquoi tout ce tintamarre, comme celui qui porte un tambour à l'épaule et le frappe pour chercher un enfant égaré ? » On pourrait immédiatement critiquer une telle affirmation, en affirmant que battre le tambour peut alerter l'enfant et l'attirer vers la source de ce bruit, une stratégie acceptable pour retrouver l'enfant perdu. Mais accordons du crédit pour le moment à l'auteur et essayons de comprendre son idée de l'intérieur, en tant qu'intention. Ce faisant, nous allons relier la présente analyse au concept précédent, celui de la simplicité, avec sa critique de la complication. L'idée attaquée dans cette question est celle du bruit, qui a une forte teneur symbolique. Examinons-la. Le bruit est désagréable. C'est un son qui ne correspond à aucune harmonie. Les mots correspondent à l'harmonie de la raison. Les notes correspondent à l'harmonie de la musique. Le bruit, c'est le chaos. Il n'a pas de structure, pas de sens, pas d'ordre, bien que nous puissions parfois remarquer une répétition dans le bruit et que l'on puisse l'identifier comme l'effet d'une cause. Le bruit signifie quelque chose de mauvais. Il est généralement le symptôme d'un problème : bagarre, expression de douleur, défaut mécanique, processus incontrôlé, etc. Le bruit est inefficace. En général, il indique un processus qui ne fonctionne pas correctement. Du bruit au lieu de la parole, quand on ne peut pas bien parler, du bruit sous forme de choc entre des parties qui ne sont pas compatibles, etc. De même, le terme « tintamarre » désigne un bruit fort, produit très probablement par des personnes dérangées et excitées à propos de quelque chose de déplaisant. Leur propre bruit désagréable fait écho au désagrément du phénomène qui les trouble. Ce sont des victimes et leur détresse est entendue dans l'expression de leur émotion excessive. Comme nous l'avons vu dans l'histoire du « Coq en bois » et ailleurs dans Zhuangzi, les émotions excessives sont le signe de l'avidité, d'intentions exagérées, d'un moi incontrôlé, qui engendrent un comportement réactif, ni calme, ni libre, ni efficace.

Le bruit physique du « battement de tambour » et le bruit psychologique (également physique) du « tintamarre » révèlent le même genre de qualités chaotiques, radicalement en rupture avec le Dao. En opposition à ce processus bruyant et inefficace, nous sommes présentés à des processus naturels qui se déroulent pacifiquement et naturellement, c'est-à-dire conformément au Dao. « L'oie des neiges reste blanche sans bain quotidien ; le corbeau reste noir sans encrage quotidien. » La couleur des oiseaux (noire ou blanche) est non seulement donnée, mais elle reste constante, quoi qu'il arrive, en dépit des circonstances. La réalité de ces oiseaux prend place par elle-même, invariablement. En ce sens, ils ne sont pas réactifs, car rien ne les affecte. Au début, le lecteur peut être assez surpris par une telle comparaison entre une action nécessaire ou souhaitée (rechercher un enfant égaré) et la couleur de la plume d'oiseau. Ici un commentaire sur le choix du premier exemple serait le bienvenu : quand on connaît la culture chinoise et l'accent particulier mis sur la relation entre parents et enfants, on peut savoir que ce choix n'est pas un hasard. La glorification de la famille, l'importance de la longévité biologique à travers la progéniture, le culte de l'ancêtre, indiquent en effet une forte émotion lorsque l'enfant disparaît. N'oublions pas que Zhuangzi a une attitude plus naturaliste et pacifique à l'égard de la vie et de la mort, comme nous le voyons dans l'histoire de la disparition de sa femme. En ce sens, il n'y a pas de « tintamarre » à faire quand l'enfant disparaît. Ainsi, pour lui, les choses arrivent par une sorte de nécessité interne, et cette nécessité est efficace : elle est pacifique et harmonieuse, et s'il y a un accident, cela fait partie du processus, un processus auquel nous devons faire confiance. Ainsi, rien ne doit être fait pour conserver la pureté de la couleur de la plume. Dans ce contexte, nous pouvons rappeler les paroles de Jésus qui dit à ses compagnons inquiets pour des questions pratiques ou de survie, que si Dieu prend bien soin des plantes et des animaux, il fera de même pour ses êtres humains bien-aimés. Par conséquent, aucune raison d'être préoccupé : la confiance et la foi sont la clé du bonheur, de la paix, du salut. Mais bien entendu, cette efficacité est supérieure à notre efficacité « compréhensible » et « contrôlée ». Cette efficacité d'ordre supérieur est une efficacité qui nie tout ce que nous savons ou pensons en termes d'efficacité.

Dans le passage suivant, l'auteur tente une synthèse de l'ensemble du problème, en relation avec la parole et les préoccupations intellectuelles. « La simplicité du noir et blanc ne suffit pas à faire débattre. » Ce qui signifie que cette réalité dépasse l'argumentation, la spéculation théorique : elle fait référence à « l'illumination des preuves ». Ainsi, la simplicité de la nature dépasse le discours : c'est pourquoi elle est efficace, car aucune complication n'est possible ; nous restons sans voix. Il convient de mentionner ici que la question de la couleur et de la forme a fait l'objet de nombreux débats circonstanciés parmi les érudits chinois, préoccupations académiques rejetées par les philosophes taoïstes. À l'opposé, « le spectacle de la gloire et des éloges ne suffit pas à compter parmi les grands », ce qui signifie que la vanité de la

réputation et des éloges ne doit pas non plus être évoquée, mais pour une raison opposée : cela ne vaut pas la peine d'être discuté ; cela ne vaut même pas la peine d'y penser ; nous devrions simplement l'ignorer, car c'est vain et grotesque.

Enfin, pour conclure ce passage de manière explicite, nous lisons la critique de la plupart des relations humaines, métaphore sévère expliquant pourquoi Zhuangzi rejette la perspective « humaniste », la bienveillance, l'attachement familial, pour son effet aveuglant sur l'esprit. « Lorsque la source se tarit, les poissons demeurent ensemble sur la terre ferme, se crachant les uns sur les autres pour s'hydrater et s'humectant grâce à leur bave, alors que ce serait beaucoup mieux pour eux de s'oublier les uns les autres dans les rivières et les lacs. »

L'auteur décrit comment les relations humaines tendent nécessairement à réduire et à assécher l'espace vital et mental, puisque la « source », le plus vraisemblablement, « se tarit ». Pour comprendre cette métaphore, il faut penser à la façon dont un groupe de personnes, un groupe social ou une famille, a tendance, au fil du temps, à devenir obsolète, à se dessécher, dès lors qu'il se ferme sur lui-même et rejette les intrusions et contributions extérieures. Les relations deviennent établies et figées, les comportements, rigides, une atmosphère à « huis clos » s'installe. Ces modèles dominants enferment les membres de ce groupe dans un pacte malsain, où le Dao est ignoré, où la liberté est perdue. Un faux sentiment d'unité s'installe, ce que l'on appelle complaisamment « cohésion de groupe » ou « harmonie familiale ». Mais quand on regarde la scène de plus près, ou que l'on examine le « spectacle de marionnettes » au-delà de son apparence, on remarque facilement le « grand mensonge », la « fanfaronnade », comme on l'appelle en chinois. La vie sociale ou familiale est souvent soit une scène d'indifférence, soit une lutte de pouvoir, si ce n'est une guerre civile.

Mais de manière à cacher ce « dessèchement », cette fossilisation de personnalités et de relations, les membres du groupe « se crachent dessus pour s'hydrater » les uns les autres. Que sont cette « humidité » et cette « bave », destinées à atténuer les difficultés et à soulager la douleur ? Ce sont tous les beaux discours, la « promotion d'une image » - notre famille est la meilleure, la déclaration sentimentale, les rituels normalisés, la moralité réductionniste, la satisfaction du désir et de l'avidité, etc. Une image parlante qui nous vient à l’esprit est l'importance accordée à la nourriture, aux « repas heureux », où il n'y a pas de vraie discussion, entre membres de la famille ou entre amis. Par le plaisir de la bouche et du ventre, les participants tentent d'oublier le vide de leur vie, la pauvreté de leurs relations, leurs dialogues vides, la tension et le ressentiment profonds éprouvés, même s'ils sont niés ou réprimés, sans quoi la guérilla cachée éclaterait. Combien de fois avons-nous observé ce théâtre dans notre travail ! Derrière le discours officiel initial sur l’unité de la famille - pas

de problème, tout va bien - se cachent la tristesse et la colère, le sentiment d'impuissance, de vies dépourvues de sens et de joie ! Ainsi, Zhuangzi invite ces personnes abattues et misérables à ouvrir leur esprit et leur existence, à élargir leur espace et à emprunter de nouvelles voies, à sortir de cette moralisation trompeuse et douloureuse, et à sauter dans le vaste monde pour avoir accès au Dao. Une perspective plus nourrissante et plus gaie que la vision du monde familiale ou tribale dans laquelle la plupart des êtres humains sont piégés, où notre « petit club » devient la limite étouffante de notre univers. Un moyen beaucoup plus efficace de vivre pleinement sa vie, d'être heureux et libre. Mais bien sûr, il faut renoncer au « cramponnement », à la peur de perdre, à la peur de l'infini qui interdit une telle autonomie existentielle.

Bienveillance et droiture. Ces petites intentions sentimentales et morales interfèrent avec les capacités spontanées de chacun, elles constituent un obstacle à une action véritablement idoine. Elles ne sont pas naturelles, elles sont conventionnelles et constituent en ce sens des obstacles pour le Dao. Zhuangzi pense que les idéaux de bienveillance et de droiture, même s'ils procurent un sens illusoire de certitude, sont vagues et impraticables, conceptuellement autodestructeurs. Dans l'absolu, se soucier de tout le monde est de toute façon un idéal obscur et irréalisable. Cela s'exprime généralement de manière très partielle, réduite et partiale, en fonction de la subjectivité de chacun, ce qui entraîne donc des conflits, les objets étant différents et opposables. Notre préoccupation pour « mon enfant » ou « mon épouse » peut facilement entrer en conflit avec « mon enfant » ou « mon épouse » du voisin. Quant à la justice, elle provoque naturellement des disputes et des luttes, car le point de vue de chacun ne correspondra évidemment pas à celui de son interlocuteur. Poursuivre la bienveillance et la droiture est une dépense déraisonnable et inefficace, car il en résulte un effort perdu et un remue-ménage superflu. Et par cet effort malavisé, le dévouement à la bienveillance et à la justice perturbe la nature inhérente des gens. N'oublions pas que le Dao est présent dans l'être humain, comme dans tout ce qui existe : c'est que, contrairement à l'animal qui n'a rien d'autre, nous avons toutes sortes d'intentions qui nous détournent de cette force puissante. C'est ainsi que, dans la pratique, la bienveillance et la justice peuvent être autodestructrices, ce qui nous désunit du Dao. En opposition à la « bienveillance », Zhuangzi, à l'instar de Laozi, exhorte à suivre des schémas et tendances naturels et spontanés. Au lieu de fixer la bienveillance et la droiture comme préceptes, nous devons appliquer uniquement notre « virtuosité » inhérente, notre De , grâce à laquelle nous pouvons trouver un « chemin » spontané dans n'importe quelle situation, au lieu du superflu « tohu-bohu ». Ce De fait référence à notre force, puissance, capacité ou compétence, donnée par notre nature personnelle, par laquelle nous pouvons suivre la Voie.

L'autre façon par laquelle la bienveillance et la droiture sont inefficaces est due aux troubles émotionnels qu'elles causent

puisqu'elles tourmentent nos cœurs de façon confuse, engendrant le désordre. Suivre le Chemin est paisible, simple et facile. La justice morale est une réponse désespérée, futile et inadéquate à des circonstances pathologiques. Les obligations morales sont des béquilles, et tant que nous comptons sur elles, nous nous empêchons de suivre la Voie avec habileté. Un comportement moral signale la perte ou l'aliénation de la Voie, perturbant ou paralysant nos pouvoirs de représentation, au lieu de préserver notre santé et d'exercer notre fonctionnement inné, afin que notre nature s'épanouisse. Paradoxalement, le Dao De Jing dit : « Supprimez la bienveillance et rejetez la droiture, et les gens retourneront à la dévotion filiale et à la gentillesse parentale », comme s'il y avait une apparente « dévotion et gentillesse », en opposition à une vraie. Nous pouvons expliquer cela en disant qu'une action qui découle directement de la virtuosité en réponse à la Voie remplit les fins de la bienveillance et de la justice sans que l'agent ait même l'intention de le faire. De là, la critique de « l'intention » et l'idée de wu wei. Les choses devraient découler de l'exercice de notre vertu fondamentale, sans les obstacles d'intention et de devoirs, car les voies du bien et du mal sont enchevêtrées et confuses. Un autre angle de critique, cher à Zhuangzi, est la dimension de l'« oubli », la nature inconsciente de l'« action vraie » que nous devons atteindre, comme cela est décrit par exemple avec le cuisinier, le charron ou le coq dans différentes histoires. Tout comme nous oublions une ceinture ou une chaussure parfaitement ajustée, l'action doit se dérouler toute seule. Par conséquent, toute attention supplémentaire sur l'attachement émotionnel devient un problème et un obstacle. De façon amusante, une action juste implique un « oubli du monde », tout comme « les gens s'oublient les uns les autres » et le « monde nous oublie ». L'harmonie devient alors quelque chose de naturel et de paisible, au lieu d'être l'objet de tensions et d'attention excessive.

Nous devrions préciser, si ce n'est pas clair, que Zhuangzi ne rejette pas radicalement la bienveillance et la droiture. Le problème principal est ce que nous en faisons, comment nous l'appliquons. Une critique importante est que ces principes moraux n'ont jamais été conçus pour être des normes absolues ou universelles, mais seulement des expédients temporaires. Ils n'étaient jamais que des outils provisoires improvisés. Pour « les aïeux », la bienveillance était un « chemin de fortune » et la justice « un logement temporaire » d'où ils « continuaient à errer dans le vide sinueux », sans but particulier. Le bon objectif est de trouver ce qui convient à la situation, en réponse aux besoins des personnes concernées, sans s'appuyer sur des normes prédéterminées. Comme la Voie est un processus de transformation en cours, il faut « se conduire en tant que personne face à ce processus de transformation ». Une conduite compétente repose principalement sur une perception implicite, non codifiable de la situation, et sur la réactivité. Mais les penseurs mohistes et ruistes ont cherché à identifier la Voie avec des normes constantes ou régulières alors que les textes taoïstes décrivent généralement la Voie comme se déplaçant et se transformant

continuellement, suivant des lignes non fixes ou prédéterminées. Les « compétences ouvertes » contrastent avec les « compétences fermées » dans lesquelles l'action est la même à chaque fois. Une compétence ouverte serait par exemple « être en équilibre », ce qui n'est pas une posture spécifique. C'est une relation entre les parties de mon corps et l'environnement, indiquée par la façon dont mon corps se sent, déterminant ce que je suis capable de faire ensuite. L'enseignant peut toujours critiquer l'élève pour une faute particulière dans un contexte particulier ; sa critique est un indice efficace pour trouver la voie. Mais cela ne doit en aucun cas être confondu avec le Chemin lui-même. De l'autre côté, dans les Analectes confucéens, la bienveillance et la droiture sont au cœur de la vie du gentilhomme, l'idéal éthique du texte. Il « habite » dans la bienveillance, ne la viole jamais « même pour l'espace d'un repas » et y adhère même dans les moments d'urgence. Il ne l'abandonnerait même pas pour sauver sa vie. Ces valeurs constituent une norme universelle ou fondamentale permettant d'évaluer ou de justifier un comportement. Le taoïsme ne se concentre pas sur la théorie morale, mais sur la moralité en tant que pratique, et la bonne attitude est la moralité de la Voie. La critique taoïste s'aligne donc avec Nietzsche pour rejeter la moralité en tant que pratique culturelle en raison de ses effets pernicieux sur l'épanouissement humain, pour sa posture « anti-vie ». Nous ne devrions pas guider l'action en essayant délibérément de suivre des normes éthiques fixes. Au lieu de cela, nous devons rechercher la voie à suivre la plus prompte, la plus adaptée, la plus efficace et la plus harmonieuse possible, compte tenu de nos circonstances concrètes. Nous sommes capables de travailler notre chemin à travers des situations de vie en raison de notre virtuosité inhérente, qui équivaut à une aptitude innée pour les « arts de la voie », complétée par l'acquisition et le développement de compétences par l'exercice. Nous pouvons très efficacement guider l'action directement par cette aptitude, plutôt que par la médiation de normes morales. Ils rejettent l'idée que la justification ou l'évaluation en référence à ces valeurs morales soit privilégiée ou fasse autorité.

Les critiques taoïstes rejettent généralement l'idée d'une justification ou d'une évaluation plus forte, faisant davantage autorité, au-delà de ce qui semble provisoirement le plus approprié. Pour les écrivains taoïstes, il est inutile de revendiquer une justification plus solide pour de telles mesures, au-delà du fait qu'elles fonctionnent à titre provisoire. Les critiques taoïstes de la moralité peuvent associer des questions normatives à des questions descriptives, affirmant que tout ce qui existe naturellement est de ce fait approprié ou juste. Ils ne préconisent ni l'immoralité ni l'amoralité, ni que « tout est permis ». Mais plutôt, ils réclament une performance plus habile dans l'application de notre capacité à développer un système d'action compétent et réactif, afin de suivre la Voie. Leurs recommandations peuvent parfois chevaucher des valeurs affirmées par différentes conceptions de la moralité. Mais l'idéal unificateur n'est pas moral ; il s'agit simplement de trouver, pour chaque

situation particulière, une voie appropriée à suivre, en appliquant des normes de bon ajustement qui peuvent elles-mêmes changer en fonction des circonstances de l'action qui s'offrent à nous. En ce sens, il s'agit d'une vision pratique plus que théorique. Et il n'y a pas de fin à l'amélioration de notre comportement. Car la Voie n'est pas un chemin direct et étroit, quelque chose à quoi nous pouvons nous engager à l'avance et articulé comme un schéma de distinctions défini. « Errer dans la voie sans but et sauvage, non liée et sans inhibition, tournant et changeant ».

4 - Piété filiale

Le confucianisme repose sur l'enseignement de trois valeurs essentielles : la piété filiale, l'humanité ou la bienveillance et le rituel, parfois appelé conscience rituelle. La tradition confucéenne repose également sur l'idée de cinq relations cardinales, telles qu'une relation entre un souverain et un sujet, un parent et un enfant, un mari et une femme, un frère aîné et un frère cadet, et enfin entre un ami et un ami. La relation entre un parent et un enfant qui est généralement exprimée sur un concept de piété filiale est considérée comme le fondement le plus important de tous, car cette relation enseigne la valeur du respect et de la réciprocité. Confucius considère ce dernier principe comme un principe de conduite de vie : faire aux autres ce que vous voudriez que les autres vous fassent. La bienveillance découle alors de la piété filiale.

Une personne dotée de piété filiale ne montrera aucun manque de respect envers ceux qui lui sont supérieurs, ne les laissera pas tomber et se sacrifiera. Le respect est en outre lié à un état d'ordre : si quelqu'un est respectueux, il ne sera jamais celui qui crée le désordre ou le déséquilibre. La piété filiale est le principe de commande sans lequel le chaos dominerait. Déjà à ce stade, la différence avec le message de Zhuangzi est frappante quand il écrit : « Lorsque la bienveillance et la droiture tourmentent confusément nos cœurs, aucune agitation n'est plus grande ». Confucius appelle ordre ce que Zhuangzi nomme tourment confus. Nous examinerons ci-dessous la raison de ce jugement contre-intuitif.

Le caractère chinois du mot « filial » est 孝, xiao, composé de deux idéogrammes : un vieil homme assis sur un jeune enfant en signe de soutien et de sacrifice. En Chine, nous trouvons des histoires très célèbres sur le thème intitulé Les 24 exemples filiaux qui illustrent de manière quelque peu choquante l'importance de ce sacrifice par rapport aux générations plus âgées. A l'origine, ces histoires ont été écrites par Guo Jujing vers le XIIIe siècle dans la province du Fujian. Bien que l'idée de piété filiale se retrouve bien avant, même à l'époque pré-confucéenne, par exemple dans le I Ching, le Livre des Changements, où l'importance de l'obéissance envers les supérieurs est expliquée, nous trouvons plus tard des dialogues entre Confucius et son élève Tseng-Tzu dans les textes de Confucius Le classique de la piété filiale, dans la

Doctrine du juste milieu ou dans les Analectes. Le concept est très populaire non seulement en Chine, mais dans toute l'Asie, restant l'un des fondements de la moralité pendant de nombreuses années.

Guo Jujing était lui-même connu pour sa piété filiale, et a ensuite décidé d'écrire ces vingt-quatre histoires qui représentent principalement des fils commettant des actes d'une extrême générosité pour leurs mères et parfois leurs pères. Les histoires sont très courtes, nullement élaborées, leur seul but étant de donner un message direct et simple aux enfants. Certains d'entre eux décrivent des atrocités telles qu'un fils coupant sa propre jambe pour nourrir sa mère, un père enterrant son fils de trois ans afin de laisser plus de nourriture à sa mère, un fils mangeant les excréments de son père afin de déterminer s'il est sur le point de mourir ou non, un fils goûtant tous les médicaments de sa mère avant de les lui donner, etc. Dans une telle vision, on considère que le corps d'un enfant appartient également à ses parents, puisqu'il ou elle est une continuation de leur corps, donc sacrifier le corps n'est que naturel.

Chaque histoire se termine généralement par une estimation de ce comportement, parfois un petit poème décrivant comment ce comportement a été respecté et remémoré pendant des années. L'une de ces histoires s'appelle même : « L'esprit de piété filiale a déplacé le ciel », pour montrer qu'une récompense inévitable suivra. Dans certaines histoires, un fils adulte aspire à l'époque où il travaillait dur pour ses parents et, même devenu riche, il souhaite retourner à ce travail difficile, se sentir affamé et misérable, simplement pour être avec ses parents.

Aucune réflexion n'est offerte, aucun dilemme posé par ces textes, seulement une indication directe de la façon dont on devrait se sentir et se comporter ; un lecteur n'est pas censé arriver à une conclusion par lui-même : elle lui est déjà donnée. Il semble que l'on acquiert une identité et ne commence à exister que lorsque l'on devient parent ou en tant qu'enfant de vos parents. Alors on a un sens, aussi douloureux et insupportable soit-il. Les parents ne doivent pas gagner le respect ou une bonne attitude à leur égard, ils l'obtiennent par définition, simplement parce qu'ils ont donné naissance. Les textes veulent également donner l'impression que rester avec vos parents dans une fusion totale et dans la souffrance est le choix le plus grand et le plus agréable que l'on puisse faire. La vie des parents a pour seul objectif de survivre : dans les histoires, ils sont toujours dans la privation, il manque toujours quelque chose, principalement de la nourriture et de la santé. La seule motivation de leur existence est alors d'obtenir un peu d'argent pour se nourrir ; quand un enfant les aide à remplir ce désir, ils sont contents. Ce qui est encore plus intéressant, c'est que c'est surtout un enfant qui ressent le grand bonheur et la grande satisfaction : plus il se sacrifie, plus il accomplit sa vie. Cette relation est réciproque : les

parents ne sont pas censés laisser leurs enfants partir et les enfants ne sont pas censés le vouloir. C’est là que la phrase « fais aux autres ce que tu veux qu'on te fasse » prend un tour horrible et justifie les actes les plus sauvages et les plus barbares. La bienveillance devient alors une prison psychique et mentale que les deux parties sont censées apprécier. La partie de l'expérience de la joie est cruciale dans les histoires, ce qui signifie que l'absence de joie devrait conduire à la culpabilité. Vous êtes censé souffrir, mais vous devriez vous réjouir lorsque vous souffrez. Même si à partir du XIXe siècle, une attitude aussi radicale à l’égard de la piété filiale a été critiquée et même considérée comme un obstacle à la modernisation et au développement, le schéma mental est toujours très présent dans la culture asiatique, par exemple par la peur et la réticence à quitter leurs parents ou à les laisser partir de leur propre chef, ce qui est considéré comme naturel et sain dans la culture occidentale.

Zhuangzi utilise une image des « poissons sur la terre » pour critiquer une telle attitude : « Quand la source se tarit, le poisson demeure sur la terre ferme avec ses congénères, se crachant les uns sur les autres pour s'hydrater et s'humectant grâce à leur bave, alors que ce serait beaucoup mieux pour eux de s'oublier l'un l'autre dans les rivières et les lacs. » Zhuangzi établit une analogie entre les relations intimes et les poissons sur la terre ferme, suffoquant et se crachant les uns sur les autres dans une tentative désespérée de survie, sans même penser à la possibilité d'entrer dans un lac et encore moins de s'oublier l'un l'autre. Il fait chaud et humide ensemble ; une plus grande dimension est oubliée ou n'a jamais été connue. Et celui qui réussit à s'échapper de la fosse baveuse sera submergé par la culpabilité et la tristesse éternelles, étant à jamais nostalgique de ces jours d' « intimité ». La seule joie connue avec cette bienveillance est la joie de se détruire soi-même et on peut se demander dans quelle mesure il est possible de se réjouir dans ces circonstances, ne serait-ce que parce que cela va à l'encontre de notre instinct naturel de conservation. C’est la raison pour laquelle Zhuangzi appelle au désordre afin de perturber la bienveillance et la droiture : « l’ordre » proposé par les récits sent la misère humaine sans aucun accès à quelque chose de plus grand que vous et vos proches parents. C'est l'ordre des poissons à moitié secs loin de l'eau ; la seule raison de leur comportement ordonné étant le fait qu'ils sont à moitié morts et qu'ils n'ont aucun pouvoir pour s'éloigner et se rebeller, ils ne peuvent que se maintenir mutuellement dans cet état à peine vivant. Lentement, ils oublient qu'il est possible d'être autrement. Sont-ils bienveillants l'un pour l'autre?

Nous pouvons nous rappeler que la deuxième valeur essentielle qui suit celle de la piété filiale selon Confucius est l’humanité ou la bienveillance : exprimer le soin et l’intérêt pour les autres. Le troisième est le rituel. Les trois valeurs sont destinées à maintenir l'ordre, à maintenir les personnes proches les unes des autres, en s'assurant qu'elles répètent les mêmes actions qui conduiront aux mêmes résultats. Zhuangzi

demande dans le texte donné : « Pourquoi tout ce tintamarre, comme un homme qui porte et frappe un tambour pour chercher un enfant égaré ? ». On veut chercher l'enfant qui crée du bruit, au lieu d'oublier les efforts et les mouvements inutiles et faire attention à ce qui existe déjà ou au lieu de trouver un autre moyen. « L'oie des neiges reste blanche sans bain quotidien ; le corbeau reste noir sans un encrage quotidien » : il n'est pas nécessaire de faire quelque chose à l'oie ou au corbeau pour qu'ils soient comme ils sont. Mais dans chaque histoire parmi les vingt-quatre exemples, les choses sont gagnées par le travail difficile, la sueur et les larmes. La bienveillance n'est pas une donnée, elle n'est pas joyeuse, elle n'est pas déjà là, dans l'état des choses et des événements, c'est une bienveillance empirique et réductionniste opposée à une transcendante et englobante. Les poissons desséchés ne voient pas la bienveillance des lacs et des rivières, celui qui frappe le tambour à la recherche d'un enfant perdu ne voit pas la bienveillance du noir et du blanc, celui dont les yeux sont aveuglés par l'ivraie ne voit pas la bienveillance du ciel et la terre changeant de place.

Nous pouvons également trouver des critiques de la piété filiale dans la société chinoise moderne, où il existe différentes recherches effectuées par des psychologues qui montrent une corrélation entre la présence d'une forte révérence envers ses parents ou ses ancêtres et une série de difficultés cognitives et psychologiques. Bien que cela aide à maintenir les liens familiaux et contribue effectivement à établir l'ordre, la piété filiale conduit à une forte orientation vers le passé et au maintien des mêmes structures et traditions mentales rigides. En conséquence, cela conduit à une résistance au changement et à un dogmatisme fort, qualifié de « moralisme cognitif » : le désir de préserver les structures de connaissances existantes, représentant le « bien ». Les personnes sujettes au « moralisme cognitif » hésiteront à problématiser les idées établies, verront les choses sous un angle plus global, elles se sentiront plus à l'aise dans un environnement familier, et gênées ou inquiètes à l'extérieur de leur foyer. Le deuxième problème récurrent concerne les difficultés d'intelligence émotionnelle : la piété filiale conduit à la suppression des pensées négatives envers ses parents ; il n'est pas permis d'être en désaccord avec l'ordre hiérarchique dans une famille ou de réfléchir sur ses sentiments d'irritation ou de culpabilité à l'égard des parents, quel que soit leur degré arbitraire ou violent. Cela signifie que si un enfant ne correspond pas à un système traditionnel, il devra supprimer ses opinions et ses sentiments, ce qui entraînera des problèmes psychologiques. Le troisième problème est le manque de pensée critique et de créativité. La plupart des gens qui ont été élevés dans un environnement où la piété filiale était une valeur forte montrent un manque d'aptitudes d'apprentissage actif et créatif, ils sont principalement orientés vers l'obtention de résultats scolaires élevés afin de satisfaire leurs parents, mais ils ne comprennent pas ou n'ont pas de motivation propre à le faire. En conséquence, ils seraient moins enclins à utiliser leur raison et leur capacité d'analyse pour examiner une nouvelle situation dans laquelle ils se trouvent, avec les conséquences

de ce handicap sur leur vie personnelle, sociale et professionnelle.

Quelques questions pour approfondir et prolonger

Questions de comphension

1. Pourquoi Confucius reste-t-il silencieux pendant trois jours ?

2. Confucius a-t-il des difficultés pour penser ?

3. Pourquoi Confucius compare-t-il Laozi à un dragon ?

4. Que pense Laozi de la bienveillance et de la droiture ?

5. Laozi se moque-t-il de Confucius ?

6. Confucius comprend-il la pensée de Laozi ?

7. Quelle est la différence entre Confucius et Laozi ?

8. Pourquoi, alors que la bienveillance et la droiture tourmentent confusément nos cœurs, aucun trouble n'est-il plus grand ?

9. Quel est le principal message de Laozi à Confucius ?

10. Pourquoi les poissons restent-ils ensemble plutôt que de s'oublier dans les rivières et les lacs ?

Questions de réflexion

1. La bienveillance peut-elle être un obstacle pour penser ?

2. La famille est-elle un enfermement ?

3. Le monde est-il simple ?

4. Qu'est-ce qu'une morale qui se rit de la morale ?

5. Pourquoi les êtres humains ont-ils tendance à compliquer les choses

6. Pourquoi préférerait-on une proximité étouffante à une distance libératrice ?

7. La vie est-elle bienveillante ?

8. Avons-nous tendance à nous inquiéter en vain ?

9. Pourquoi résistons-nous à l'ordre des choses ?

10. L'homme cherche-t-il à se rassurer dans le chaos?

?

3/ La perle dans la bouche

Les confucéens volent les tombes conformément aux Odes et au rituel. Le grand confucéen annonce à ses acolytes : « L'orient s'éclaire ! Comment se présente l'affaire en cours ? »

Les petits confucéens disent : « On ne lui a pas encore enlevé ses vêtements funéraires, mais il a une perle dans la bouche ! »

« Comme le dit l'Ode :

Vert, vert le grain,

Pousse sur les pentes des monticules funéraires ;

Si, dans la vie, vous n'avez pas fait l'aumône,

Pourquoi, dans la mort, mériteriez-vous une perle ? »

Ils repoussent ses mèches, appuient sur sa barbe, puis l'un d'eux lui enfonce le menton avec une petite vrille métallique et écarte doucement ses mâchoires pour ne pas endommager la perle dans sa bouche.

SOMMAIRE

1 - Les morts et les vivants

2 - Les rituels

3 - L'hypocrisie

4 - Moralité

5 - Questions pour approfondir

1 - Les morts et les vivants

Dans la culture chinoise, les êtres vivants entretiennent une relation étroite et dynamique avec les morts. L'aspect le plus révélateur de ce lien est le culte ritualiste des ancêtres. Le culte des ancêtres, ou vénération, aussi appelé religion patriarcale chinoise, est un aspect important de la religion traditionnelle chinoise. Il s'articule autour de la célébration rituelle des ancêtres déifiés et des divinités tutélaires des personnes portant le même nom de famille, organisées en sociétés de lignée dans les sanctuaires ancestraux. Les ancêtres, leurs fantômes, esprits ou dieux, sont considérés comme faisant partie de « ce monde ». Ils ne sont ni surnaturels, dans le sens d'être en dehors de la nature, ni transcendants dans le sens d'être au-delà de la nature. Les ancêtres sont des humains qui sont devenus des êtres de piété, tout en conservant leur identité individuelle et leurs liens de parenté. Pour cette raison, la religion chinoise est fondée sur la vénération des ancêtres. Les ancêtres sont considérés comme un moyen de connexion avec les puissances suprêmes, comme le Ciel (Tian), car ils sont considérés comme des incarnations ou des reproducteurs de l'ordre créateur du Ciel. Pour cette raison, la philosophie confucéenne insiste sur le principe du respect des ancêtres, en donnant de l'importance à l'idée de piété filiale. Cette religion patriarcale traditionnelle influence fortement la psychologie du peuple chinois.

Mais un aspect crucial de cette vénération, malgré son aspect très rituel, moral et quelque peu sacré, est très pratique : le fait qu'après leur mort, les âmes des morts vivront dans un autre monde, et de là, protégeront leurs descendants. Il est donc de la responsabilité de la famille de faire le deuil des morts de façon appropriée afin de s'assurer que les âmes des défunts reposent en paix, et en retour, elles feront quelque chose pour les vivants. Ainsi, traditionnellement, la pratique funéraire impliquait de placer de nombreux objets funéraires à côté des morts, en proportion de la richesse de chaque famille. Ils donnaient ce qu'ils pouvaient. Les familles riches pouvaient enterrer de l'or, du bronze ou de la poterie, tandis que les familles pauvres pouvaient enterrer des produits en argile ou en cuivre. On pensait que plus les objets enterrés avec les défunts étaient de qualité, plus la vie de ces derniers dans l'autre monde serait meilleure.

Le fait que des biens précieux étaient donc donnés aux défunts pour accompagner leur vie après la mort, des richesses mises dans leurs tombes, a engendré un phénomène de pillage de tombes, tel que décrit dans le présent récit, un phénomène courant dans l'histoire de la Chine. Ce phénomène avait des motivations différentes, pas toujours justifiées par des préoccupations lucratives. Par exemple, les gens voulaient trouver des épouses pour la vie de leurs proches décédés, croyant que même dans la mort ils devraient avoir de la compagnie. Afin de rendre leurs morts heureux, ils volaient des tombes pour trouver des corps de femmes à placer dans des cercueils aux côtés de leurs parents masculins décédés. Bien sûr, il est aujourd'hui rare de voir de tels vols de tombes dans la société chinoise actuelle. De nos jours, lorsqu'un pillage de tombes se produit, il est souvent plus vraisemblable que les voleurs essaient de voler des reliques pour les vendre pour de l'argent.

Mais la relation aux morts, à leurs tombes et à leurs corps, a pris d'autres formes plus récentes, assez révélatrices du statut des défunts à travers leur cadavre. Un cas intéressant de la dimension symbolique de la dépouille est manifesté par un événement récent. Pendant la révolution culturelle, en 1966, le corps de la Garde rouge Jinggang Shan de l'Université normale de Pékin s'est réuni en masse sur la place Tiananmen et a prêté serment « d'anéantir l'entreprise familiale de Kong », c'est-à-dire de détruire l'influence et l'aura de Confucius (Kong Tseu). Toute une escouade s'est rendue à Qufu dans la province du Shandong, la maison de la famille Kong, dont Confucius était le membre le plus célèbre, et où se trouvaient le temple Kong, ainsi que le cimetière de la famille Kong. Avec des étudiants du Collège normal de Qufu, ils ont créé un « poste de liaison des rebelles révolutionnaires pour anéantir l'entreprise familiale Kong ». Une directive fut donnée de « tenir un rassemblement de masse et de déterrer Confucius ». Ils ont donc procédé à la destruction des stèles des Reliques culturelles nationales érigées autrefois, du manoir de Kong, du cimetière familial de Kong et de l'ancienne ville de Lu. Une équipe de trois cents travailleurs locaux a été recrutée dans une « équipe de fouille de tombes faite de paysans pauvres et

modestes ». Leur tâche consistait à aider la Brigade de Choc de la Garde rouge à casser des stèles et à déterrer la tombe de Confucius.

Différents intellectuels qui avaient participé à la dernière cérémonie de commémoration de Confucius tenue à Qufu en 1962 ont été amenés de Shanghai sous escorte pour être dénoncés de manière rituelle avec Confucius. A l'issue de la réunion officielle et des dénonciations, la statue de Confucius dans le temple a été renversée puis transportée dans les rues de la ville pour être vilipendée. Les érudits présents furent forcés de se joindre à l'entourage et dénoncés comme étant des « fils de sang et des petits-fils vertueux rendant un dernier hommage à Kong ». Puis l'équipe de fossoyeurs, armés de pioches et de pelles, se rendit au cimetière de Confucius (Kong Lin), un grand espace clos contenant des tombes de membres du clan Kong. À ce moment-là, les gardes rouges étaient déjà occupés à démolir les stèles de pierre et les portiques commémoratifs placés le long du chemin de l'esprit menant à la tombe principale. Les chefs de la Garde rouge se rendirent alors compte qu'il y avait soixante-dix tombes dans le cimetière de Confucius appartenant à Confucius lui-même et à ses descendants directs, mais aussi deux mille autres tombes de membres du clan Kong. Ils calculèrent qu'il faudrait beaucoup plus que quelques jours pour déterrer toutes ces tombes. Après quelques délibérations, il fut décidé qu'ils ne déterreraient que les « premiers et les derniers Kongs », c'est-à-dire Confucius ainsi que les fils et les petits-fils, et les trois dernières générations de la lignée de Confucius.

Lorsque les corps étaient retirés des cercueils - les patriarches de Kong, leurs femmes et leurs concubines - on confisquait l'or, les bijoux et autres objets précieux qui avaient été enterrés avec les morts. La majorité des spectateurs exprimèrent leur joie et crièrent d'excitation au fur et à mesure que chaque objet précieux était récupéré des tombes. La découverte de ce pillage suscita une telle avidité et une telle attente au niveau local que, compte tenu de l'atmosphère générale de rapacité, pendant les trois mois qui suivirent, il y eut une sorte de frénésie de pillage des tombes dans la région.

Tout comme nous le voyons dans le présent récit, la valeur symbolique du défunt est fortement liée à une préoccupation pratique, à tel point que les deux sont difficiles à distinguer. Bien que nous puissions, comme Zhuangzi semble le laisser entendre, conclure que l'aspect le plus substantiel de l'affaire est principalement la cupidité, l'aspect ritualiste constituant un simple vernis moral afin de maintenir une « bonne conscience ».

2 - Les rituels

Un rituel désigne généralement une séquence d'activités impliquant des gestes, des mots et des objets, souvent

réalisées dans un lieu déterminé, et accomplies selon une séquence établie. Elles sont très vraisemblablement prescrites par les traditions d'une communauté, religieuse ou laïque, ou par une autorité établie, une institution, un groupe ou un individu. Même si ces rituels ont une certaine fonction « transcendante », comme le salut, l'éducation, l'unification, la transformation. Ils sont largement définis par le formalisme, le traditionalisme, l'invariance, la gouvernance, le symbolisme sacré et la performance. Ils sont justifiés comme une révélation, comme un processus rationnel, à travers l'antiquité, ou comme une nécessité psychologique. Les rituels peuvent être chargés d'une lourde dimension spirituelle, comme les cérémonies d'église, ou être assez banals et mondains, comme les poignées de main et les salutations quotidiennes (bonjour) ou l'expression de la gratitude (merci). Pour l'étranger, les rituels semblent souvent irrationnels, non contigus, superstitieux ou illogiques. Et pour l'initié, la nature du rituel n'est en effet souvent pas bien appréhendée : la caractéristique la plus commune étant sa nature autodéterminée. Il peut même être qualifié de pathologique, comme on le voit en psychologie, où le terme de rituel est utilisé dans un sens technique pour désigner un comportement répétitif systématiquement utilisé par une personne pour neutraliser ou prévenir l'anxiété ; c'est un symptôme d'action obsessionnelle ou compulsive, qualifié de trouble mental.

Le mot lui-même, rituel, dérive du latin ritualis, « ce qui se rapporte au rite ». Dans l'usage juridique et religieux romain, il indique la « manière bien établie de faire quelque chose » , « l'exécution correcte », instituée et légitimée comme une « coutume ». Il a une forte connotation sociale, mais aussi cosmique ou métaphysique, comme nous l'avons souligné en regardant son origine sanscrite : ṛtá, qui signifie « ordre visible » : « l'ordre légal et régulier de la structure normale, et donc appropriée, naturelle et vraie des événements cosmiques, mondains, humains et rituels ». En d'autres termes, le rituel est la reproduction mimétique des principes fondamentaux, divins ou matériels, ces principes transcendants qui définissent l'ordre fondamental de la réalité, l'invariant. Un statut qui explique la dimension sacrée et intouchable des rituels. Tous les gestes et les paroles, la récitation de textes imposés, l'exécution de musiques spéciales, de chants, de danses, de processions, la manipulation de certains objets, l'utilisation de vêtements particuliers, la consommation d'aliments, de boissons, de drogues ou d'autres substances particulières, qui constituent les rituels sont censés reproduire ou évoquer l'ordre universel sous-jacent. Et c'est exactement ce que nous trouvons dans la culture chinoise, où au cœur de tous les rituels, comme principe fondamental, nous rencontrons le Dao, la « façon dont les choses fonctionnent ». Bien que de nombreux rituels se réfèrent principalement à l'ordre social, comme le culte des ancêtres, il découle toujours du même principe.

Le rituel utilise souvent un ensemble d'expressions organisé de façon rigide, limité dans l'intonation, la syntaxe, le vocabulaire, la sonorité et la fixité de l'ordre. En adoptant ce style obligatoire, le discours rituel devient plus une question de style que de contenu. Il n'y a pas de place dans cet espace pour le raisonnement, pour le questionnement, puisqu'il n'y a pas de véritable contenu explicite. Parce que ce discours formel limite ce qui peut être dit, ou comment il peut être dit, il induit donc une relation rigide à toute remise en question manifeste. Il tend donc à rendre la réforme impossible et laisse le rejet flagrant ou la révolution comme seule alternative possible. Et comme le rituel tend à soutenir les formes traditionnelles de la hiérarchie sociale et de l'autorité, la remise en question des hypothèses implique de contester les autorités. Comme les rituels font souvent appel à une tradition, ils ont généralement pour but de répéter avec exactitude les précédents historiques. Autre raison de son formalisme rigide et fort : le respect du passé. Bien sûr, le formalisme du rituel peut varier, par exemple la différence entre une cérémonie ecclésiastique établie et le fait d'organiser un dîner pour Noël, où le second est bien sûr beaucoup plus souple dans sa procédure. Bien que parfois, surtout lorsque le rituel prétend se référer à une tradition très ancienne et millénaire, il y ait des chances que la reproduction soit une invention construite à un moment donné, une mythification d'un événement particulier, afin de légitimer ou de sacraliser le rituel donné.

Afin de remplir son rôle, le rituel, qu'il soit de nature religieuse, sociale, familiale ou individuelle, a besoin d'une sorte d'invariance, comme une chorégraphie. Il a besoin de la recherche d'une répétition intemporelle, de mots ou de gestes. Un type de discipline mentale ou corporelle, par exemple dans le jeûne ou la méditation, ajoute une certaine force à la procédure, puisqu'elle est destinée à modeler les dispositions et les humeurs de chaque participant, surtout lorsqu'elle est exécutée à l'unisson par les membres d'un groupe. En ce sens, la fonction des règles est primordiale, ce que l'on peut appeler le formalisme du rituel. Ces règles imposent des normes, qui règlent le comportement individuel, elles contraignent les tendances naturelles de la personne, ou s'imposent à elle : elles doivent présenter une dimension artificielle pour atteindre une certaine signification. En quelque sorte, plus elles sont dures ou sophistiquées, plus elles seront perceptibles et significatives. Un aspect important de ce formalisme est le fait qu'il unifie un groupe, il fait que chacun se dépasse, il implique une lutte avec soi-même, abandonnant sa subjectivité au profit d'un principe d'ordre supérieur. Le principe de sacrifice, dans le sens d'abandonner notre propre intérêt immédiat en faveur d'un intérêt ou d'un gain d'ordre supérieur est crucial. Par conséquent, ni le plaisir ni l'utilité ne restent les critères, le rituel est sacré en soi, comme une obligation, sans bien sûr exclure le plaisir ou l'utilité que l'on peut y trouver, à cause de sa dimension esthétique ou propitiatoire. Mais il ne doit pas être sa motivation première : la dimension obligatoire, comme dans la morale, est cruciale :

son accomplissement ne doit être ni remis en cause ni raisonné.

Les rituels ont des buts différents. Le premier est le « passage », qui signifie la transition d'un statut à un autre : naissance, maturité, mariage, mort, adhésion à un groupe, etc. Ils peuvent être une simple formalité, une fête agréable, ou impliquer une certaine difficulté, voire même une épreuve, tel le passage à l'âge adulte dans certaines cultures primitives. La deuxième est celle des événements calendaires et commémoratifs, pour marquer une période particulière, en raison d'événements naturels ou historiques. Ces événements relient une communauté par rapport au temps, à la nature, aux événements mythologiques ou épiques. Troisièmement, il y a les événements propitiatoires, qui impliquent des sacrifices, des offrandes ou des cérémonies, qui établissent une relation avec des entités sacrées ou divines, en louant, satisfaisant ou apaisant, afin de les glorifier, de demander le pardon, la bénédiction, le salut matériel ou spirituel, ou d'obtenir d'elles un certain type de don. Quatrièmement, les rites d'affliction sont des actions cherchant à atténuer les esprits qui infligent des malheurs aux humains. Cela peut inclure la divination des esprits et la consultation des oracles, afin d'établir les causes du problème, et des rituels qui guérissent, purifient, exorcisent et protègent. Les malheurs subis peuvent être des problèmes individuels ou plus larges, comme la sécheresse ou les fléaux. Les rites effectués par les prêtres ou les chamans identifieront le désordre social ou personnel comme la cause, et feront du comportement adéquat ou de la restauration de relations saines le remède. Cinquièmement, il y a les rites de festin et de jeûne, comme les carnavals, les régimes spéciaux ou le carême. Dans ces rites, une communauté exprime publiquement son adhésion à des valeurs religieuses fondamentales et partagées. Il s'agit généralement de « spectacles culturels » ou de « drames sociaux », qui permettent d'exprimer les tensions sociales inhérentes à une culture particulière, en les mettant symboliquement en valeur dans une catharsis rituelle. Elle unifie souvent les gens, comme moyen pour libérer les tensions sociales. Enfin, les rituels politiques, utilisés pour l'établissement et la conservation d'une structure de pouvoir. Leur fonction esthétique a pour but de susciter le soutien et l'enthousiasme, et d'ancrer le pouvoir donné dans un ordre transcendant, divin ou cosmique, comme le sauvetage de la patrie ou un droit divin quelconque. Mais d'une manière plus simple, elles peuvent simplement rappeler à tous l'importance ou la majesté d'une structure politique.

Voici quelques exemples de rituels traditionnels chinois. Le culte des corps célestes : le soleil, la lune, les planètes et les étoiles, et aussi la terre, qui était habituellement un événement politique : le culte de l'empereur, considéré comme l'incarnation terrestre du créateur de l'univers, Shangdi. L'adoration de la déesse Terre-Mère, qui conférait des bénédictions aux êtres humains. Dès les premiers temps en Chine, il était associé aux sacrifices humains. C'est pour cette raison qu'elle fut vivement critiquée par Confucius. Ces

rituels comprenaient le culte des montagnes, des rivières, du dieu du sol, du dieu du millet, etc. La pratique du culte ancestral, qui incarnait le lien étroit du présent avec le passé, par l'intermédiaire de la lignée familiale. Un temple ancestral était érigé pour loger les défunts pendant leur séjour dans l'autre monde. Un lien mutuel était établi, où les vivants aidaient les défunts dans leur vie après la mort, et ces derniers protégeaient en échange les vivants. L'adoration des anciens sages et maîtres, comme Zhou Gong, le Duc de Zhou, qui dans la lointaine antiquité était renommé pour sa magnanimité. Ainsi que la cérémonie de Confucius, nom donné à la cérémonie d'offrande de sacrifices au « Sage et Maître suprême », Confucius. Elle était considérée comme un événement propice, l'un des cinq rites de Zhou dont le but était d'initier le contact avec les dieux. Les autres rites de Zhou étaient destinés à accueillir les invités, à honorer les militaires, à offrir des louanges et à apaiser les mauvais esprits.

Certains autres rituels sont plus quotidiens, principalement des rituels sociaux, régulant les relations, en particulier en termes de hiérarchie, assez précisément établie. Par exemple, lorsqu'un subordonné rend une visite formelle à son supérieur, il doit observer l'obéissance. Lorsque deux officiers se rencontrent, ils s'inclinent tous deux simultanément, les mains jointes. Le subordonné se tient à l'ouest du supérieur et lui rend d'abord hommage, puis le supérieur lui répond par un salut. Lorsque les roturiers se rencontrent, ils se saluent en fonction de leur âge, le plus jeune saluant en premier. Lorsqu'un individu est à la veille d'une absence prolongée, il doit se prosterner quatre fois. Dans le cas d'une courte absence, l'individu s'incline une seule fois, les mains jointes. Un autre type de rituel est lié à la naissance et à la croissance de l'enfant. De la prière pour la naissance d'un enfant lorsqu'une femme n'est pas encore enceinte jusqu'au moment où le bébé a atteint l'âge d'un an, de nombreux rituels tournent autour du thème d'une longue vie. Par exemple, le rite Sanzhao, où l'enfant recevra toutes sortes d'étrennes, des cadeaux d'initiation spéciaux exprimant un souhait de bonne santé et de vie prospère, ou le rite Manyue, où l'enfant se fera raser la tête. Le rite de l'arrivée à l'âge adulte, le rite du couronnement, est le fait d'accorder un chapeau à un jeune homme, un rite de la puberté auquel les jeunes hommes et les jeunes femmes participaient lorsqu'ils commençaient à mûrir, et qui était particulièrement répandu dans la société matriarcale. Il peut s'agir aussi bien de s'arracher une dent, de se teindre les dents, de porter des vêtements spéciaux ou d'arranger ses cheveux en chignon, puis de la fête du Rituel du Banquet, où trois types de viande sont servis aux invités. L'accent est mis sur la réciprocité de courtoisie plutôt que sur le repas, bien que la coutume répandue de tenir un banquet ait fait sa part pour renforcer l'esprit de fête de la culture des repas communautaires. Mais l'ordre des places assises lors d'un banquet, l'ordre du service des plats et l'étiquette consistant à proposer un toast sont tous soumis aux exigences du sexe, de l'ancienneté et de l'âge dans ce rituel complexe de banquet où l'on prie pour obtenir des bénédictions et où l'on

évite discrètement les tabous. Un rituel assez populaire est lié à l'usage du « papier d'or », aussi bien connu sous le nom d' « argent fantôme » ou « argent de l'enfer ». Il s'agit de feuilles de papier brûlées en guise d'offrandes, utilisées pour vénérer les défunts lors de fêtes spéciales et de s'assurer qu'ils ont beaucoup de bonnes choses dans l'au-delà et qu'ils mènent une vie somptueuse. Les billets de banque de l'enfer servent de monnaie officielle pour l'au-delà et sont utilisés comme pot-de-vin à Yanluo, roi de l'enfer, pour un séjour plus court ou pour échapper à une punition. La vénération des ancêtres est fondée sur la croyance que les esprits des morts continuent d'habiter dans le monde naturel et ont le pouvoir d'influencer la fortune et le destin des vivants. Leur bien-être continu les maintient dans une disposition positive envers les vivants, de sorte qu'ils peuvent leur accorder des faveurs ou une aide particulière.

Pour conclure, on peut considérer les rituels comme un moyen important d'unifier une société, de donner un sens et un but supérieur aux individus, par des actions symboliques, ou simplement d'établir un autre mode de communication, plus universel puisqu'il ne dépend pas de la spécificité individuelle. Mais les rituels peuvent tout aussi bien être critiqués pour différentes raisons. Tout d'abord parce qu'ils impliquent précisément une négation de la subjectivité individuelle, en réprimant son expression. Les désirs et les attentes personnelles sont réprimés, avec la frustration que cela peut engendrer. Ensuite parce qu'elle anéantit la raison, puisque le fondement de ces rituels est soit totalement arbitraire, soit basé sur une révélation quelconque. Par conséquent, toute tentative de raisonner ou de discuter son contenu ou son fondement est considérée comme non pertinente, irrespectueuse ou même blasphématoire. Troisièmement, la négation de l'autonomie et de l'exercice du libre arbitre, qui accorde un certain pouvoir incontestable aux autorités chargées du rituel, ou à quiconque invoquant ces rituels et voulant les imposer. Quatrièmement, parce qu'ils maintiennent un environnement culturel plutôt traditionnel, conservateur et même arriéré, par exemple en encourageant la magie et les superstitions, en résistant à toute perspective plus éclairée, en arrêtant le progrès social et individuel par la fixité de comportement qu'il exige de tous. Confucius et ses disciples insistent sur l'importance de ces rituels, bien qu'ils en critiquent et en réforment certains, surtout lorsqu'ils semblent plutôt barbares, comme ceux qui impliquent des sacrifices humains. Ils voyaient en eux un facteur important pour maintenir l'unité et l'ordre au sein de la société. Quand de l'autre côté Zhuangzi et un certain nombre d'autres philosophes restaient relativement sceptiques à leur sujet, ou plutôt critiques. Pour ces critiques, ce n'est pas tant le rituel qui est décisif dans la constitution d'une bonne société, mais le développement de l'individu, sa capacité à accéder au Dao. Ce sont ces capacités plus fondamentales, et non leur manifestation dans un système particulier de normes rituelles, qui fournissent l'explication essentielle de notre capacité à communiquer ou à vivre ensemble harmonieusement. Le rituel est d'une certaine manière utile,

mais les rituels normativement justifiés devraient être moins rigides, moins exhaustifs, moins fastidieux et plus spontanés que ne le permettaient la culture traditionnelle et le confucianisme.

3 - L'hypocrisie

L'histoire de la « perle de la bouche » présente au lecteur un problème intéressant sur la moralité, assez commun dans le comportement humain. Elle décrit une étrange combinaison de droiture et d'avidité, sinon une combinaison de moralité et d'immoralité, un phénomène que l'on peut appeler l'hypocrisie morale : la pratique de revendiquer ou de manifester des normes morales auxquelles son propre comportement n'est pas conforme en fait. Il est clair que les fossoyeurs poursuivent avant tout un simple désir de voler quelque chose qui ne leur appartient pas, mais la façon dont ils le font, le formalisme qu'ils appliquent, semblent conférer à leur action un certain degré de moralité. Examinons quels sont ces formalismes et comment ils fonctionnent. Tout d'abord, la narration nous dit, de façon ironique, que les confucéens volent les tombes conformément aux « Odes et au rituel ». Bien sûr, une telle conception n'existe pas, c'est une invention sarcastique de Zhuangzi, puisque les « Odes et le rituel », dans le style des grands classiques, ne devraient concerner que des actions morales. Et la profanation d'une tombe est une action plutôt ignoble. Mais l'auteur nous avertit rapidement que sous le couvert de suivre la tradition, en restant dans les obligations morales et rituelles, des actes répréhensibles peuvent facilement être commis. Cela renvoie à l'idée que la morale et les rituels sont des formes inférieures de principes, qui peuvent facilement ignorer des principes supérieurs, tels que la bienveillance, le De ou le Dao. Par conséquent, sous le couvert d'une autorité formelle telle que les œuvres de Confucius ou d'autres textes de la tradition, on peut simplement poursuivre et satisfaire son propre désir primitif, son propre égoïsme et sa propre avidité. Une contradiction que l'on peut bien sûr trouver dans d'autres matrices culturelles, comme nous le décrirons plus loin. Il suffit de donner un vernis de moralité, une forme convenant aux canons de comportement établis, afin de cacher la réalité de l'action et de la rendre acceptable à l'œil commun. En général, on établit une sorte de pacte social, qui consiste en un accord où toute pensée critique est bannie, afin de ne pas troubler les sombres petits stratagèmes de chacun. Et c'est précisément cette élaboration formelle que Zhuangzi tente constamment de déconstruire à travers de nombreuses narrations.

L'annonce du chef, décrit comme le « grand confucéen » est assez révélatrice à cet égard. Bien sûr, il est l'expert en comportement canonique, donc supposé plus savant et moral que ses acolytes, ceux qui font le « sale boulot ». Une personne aussi noble ne doit pas se salir les mains, elle ne fait que donner des instructions, signe déjà important de l'hypocrisie du personnage. De la façon dont l'histoire se

déroule, il est probablement resté en dehors de la tombe, se tenant à l'écart de l'action réelle, et restant dans une position distante. Nous devrions ici rappeler au lecteur l'importance que Zhuangzi attribue à l'action, à l'activité pratique, en opposition à la connaissance formelle, qu'il trouve artificielle et vaine. Pour souligner l'hypocrisie de cette personne « savante », afin de montrer au lecteur son comportement trompeur, il montre sa peur de la lumière du jour. Il préfère l'obscurité, quand ses actes malins peuvent être accomplis en secret, quand personne ne voit, évitant ainsi la vérité et la honte. Comme il l'exprime, il craint la « lumière », qui révèlera la réalité de ses actions, il veut savoir si le délit est effectué, un forfait qu'il appelle prudemment « l'affaire en cours », d'une manière formelle et neutre.

La façon dont les petits confucéens - les véritables auteurs du vol - répondent, montre un peu plus cette hypocrisie. Ils parlent comme si leur entreprise suivait une procédure ritualiste établie, où il faut enlever les vêtements tout en prononçant un semblant de paroles sacrées. Nous devons rappeler au lecteur que les « Odes » mentionnées précédemment étaient des prises de position poétiques classiques utilisées pour accompagner certains rituels déterminés, qui attribuaient une certaine dimension cérémoniale ou sacrée aux actions entreprises. « Le verdissement du grain sur le monticule funéraire » sonne en effet très poétique. Les versets suivants ont une portée morale, puisqu'ils déclarent que le défunt n'était pas une personne généreuse dans sa vie, qu'il manquait de bienveillance dans la mesure où il ne donnait pas d'aumône, et qu'il ne méritait donc pas une perle dans l'au-delà. Le vol peut donc apparaître comme une juste rétribution d'un comportement immoral. Une accusation totalement arbitraire utilisée pour justifier le vol de la perle. Il faut rappeler ici que la perle est un objet précieux qui symbolise traditionnellement la richesse et le pouvoir, capturant bien la cupidité qui anime les personnages de l'histoire et leur réelle motivation.

Enfin, la description de l'extraction de la perle, il « écarte doucement les mâchoires », semblerait aussi bien découler d'une attention assez douce et délicate, jusqu'à ce que l'on apprenne que la raison de ce comportement doux est de « ne pas endommager la perle », qui serait alors bien sûr moins précieuse. Dans ce cas, ce n'est pas tant la morale qui est rendue suspecte, mais la bienveillance, bien que la morale - ou la droiture - et la bienveillance soient deux concepts qui se rejoignent souvent dans la culture chinoise. En gros, la « bienveillance » désigne le fait de faire preuve de bonté ou de générosité envers autrui, en étant disposé de manière fiable à adopter une telle conduite. La « droiture » fait référence à ce qui est moralement juste ou approprié. Les premiers textes chinois associent souvent ces deux valeurs cardinales sous la forme d'un composé, la « bienveillance et la droiture » (rén yì). Elles peuvent se combiner dans un sens plus large de ce que nous appelons « moralité ».

Dans le cas de cette histoire, comme nous pouvons l'observer dans un contexte plus général, dans la vie quotidienne, la

bienveillance, le désir de faire le bien, le fait d'avoir de bonnes intentions, se transforme ou se montre dans un schéma plus sournois, calculateur et cupide. Dans ce cas, Zhuangzi, en tant qu'observateur aigu de l'esprit humain, de la parole et des motivations, identifie la confusion commode à laquelle nous nous livrons facilement lorsque nous prétendons être animés d'une bonne volonté, lorsque nous sommes bien intentionnés. L'action elle-même est douce, caractérisant la façon dont l'homme écarte les mâchoires, donc elle est plutôt sympathique. Mais sa motivation est plutôt basse et mesquine. Cela nous rappelle la politesse, où l'on affiche des manières polies, un comportement qui peut être considéré comme respectueux ou agréable, mais qui en réalité est très pratique quand il est temps d'éviter une vraie discussion ou de dire la vérité sur une situation. En fait, lorsqu'une personne est très gentille avec nous, nous devenons méfiants, nous pensons que cette personne est trop gentille pour être honnête, et cet excès de « gentillesse » est très suspect. On peut en effet émettre l'hypothèse que personne n'est gentil sans un certain agenda, même si c'est simplement pour être apprécié, aimé, bien considéré. Rappelons ici au lecteur que pour Zhuangzi, le Dao est le principe auquel nous devons nous conformer, et non la bienveillance ou la droiture, qui sont d'un ordre inférieur. La raison principale est qu'en opposition au Dao, ils sont tout à fait humains, donc mélangés à de nombreuses intentions, consciemment ou inconsciemment. De cette façon, la droiture et la bienveillance mèneront toujours nécessairement à l'hypocrisie, puisqu'il s'agit d'une raison d'action d'ordre inférieur.

Les taoïstes affirment que lorsque Confucius est arrivé, il a cherché le bien et le mal, a essayé de l'établir et a en fait causé des problèmes. Il a perturbé une société naturellement harmonieuse, engendrant avidité et désir. Quand le Tao a commencé à se perdre, Confucius a commencé à parler d'humanité, de droiture, de piété filiale, qui avaient été pratiquées auparavant sans discussion, mais maintenant qu'elles étaient perdues, les gens commencèrent à en parler, essayant de définir des principes fixes à travers le langage, à travers la parole, à travers le dogme.

La principale critique à l'encontre des confucéens est qu'ils insistent sur le fait qu'il existe un bien et un mal définissables. Pour les taoïstes, le bien et le mal sont simplement une question de point de vue, de goût. Par conséquent, la morale établie est essentiellement hypocrite. Les confucianistes, comme nous tous d'ailleurs, utilisent en fait leur ego et essaient d'imposer leur volonté. Une critique qui ressemble beaucoup à la critique de la morale de Nietzsche, dénoncée comme un outil pour imposer le pouvoir d'une caste sur la majorité. Les confucianistes enseignent certains comportements artificiels et non naturels, comme le rituel et l'éducation morale, car ils sont convaincus qu'ils savent ce qu'ils font et que tout le monde devrait les suivre. Leur autorité est totalement illégale et arbitraire. Dans la présente histoire, les escrocs citent des textes anciens pour se justifier et légitimer leurs actions, jusqu'à ce qu'ils parviennent enfin à voler tous les trésors du cercueil. Le point principal est que le concept de rituel et l'idée de comportement correct peuvent

être utilisés pour légitimer toutes sortes de mauvais comportements dans les mains de ceux qui n'ont pas de conscience. Un des axiomes du confucianisme est que les êtres humains sont des créatures sociales et qu'ils vont naturellement tendre vers la construction de la civilisation. Mais les taoïstes soutiennent que nous avons eu beaucoup de civilisations et d'ordres politiques, tels que des royautés, des théocraties, des autocraties, des démocraties, mais qu'ils ont tous échoué à un moment donné. C'est parce que la civilisation ne peut pas réussir. C'est une chose artificielle et non naturelle. Tout ce qui va à l'encontre du Dao est voué à disparaître. La civilisation ne peut pas être déterminée a priori. Les confucianistes se trompent donc sur deux points importants : il n'y a pas de norme absolue du bien et du mal, et la civilisation ne peut pas être fixée, elle est condamnée par définition.

4 - Moralité

Si Zhuangzi critique l'hypocrisie derrière la morale, ou l'utilisation de la morale, il critique aussi la morale en tant que telle, comme un principe d'ordre inférieur et limité, interdisant l'accès à des principes plus fondamentaux, en particulier le Dao. Un des passages les plus durs contre la morale se trouve dans une autre histoire, dans un dialogue entre Yi'erzi, un élève de Yao, un ancien roi sage exalté à la fois dans les traditions confucianiste et mohiste, et Xu You, un penseur taoïste, dit Yi'erzi : « Yao m'a dit : "Tu dois te consacrer à la bienveillance et à la justice tout en énonçant clairement ce qui est bien et mal". Et Xu You lui répond violemment : "Pourquoi venir me voir ? Yao t'ayant déjà tatoué de bienveillance et de droiture et t'ayant coupé le nez avec le bien et le mal, comment vas-tu parcourir le chemin sans but et au hasard, sans limite et sans retenue, en tournant et en changeant de direction ?... Les aveugles manquent de moyens pour apprécier le charme des yeux et des expressions du visage, les non-voyants manquent de moyens pour apprécier la vue des broderies richement colorées". » Par conséquent, Xu You, qui parle sans doute au nom de Zhuangzi, considère qu'il est plutôt inutile de parler à une telle personne qui est sous le charme de la morale. Les mots qu'il utilise pour décrire l'état de son interlocuteur sont assez significatifs, et ils doivent être examinés de près. Il le décrit comme un condamné, comme une très mauvaise personne, puisqu'il l'accuse, comme toute personne dans son état, d'avoir subi les sévères châtiments corporels infligés aux criminels : leur visage est tatoué avec leur crime, leur nez est amputé, comme un stigmate indélébile, humiliant, visible et douloureux sur le corps même de leur personne. Par conséquent, la morale, aussi banale soit-elle, n'est pas seulement une erreur, une pensée inadéquate, insuffisante ou faible, mais elle nous mutile, nous déshonore, nous fait même honte. L'idée d' « énoncer clairement ce qui est bien et ce qui est mal » est non seulement illusoire, mais épouvantable.

Xu You explique plus loin : « Comment parcourez-vous le chemin sans but et au hasard, sans limites et sans retenue, tournant et changeant de direction ? ». En d'autres termes, lorsque vous serez en dehors de votre microcosme fixe, lorsque vous ferez face à une réalité sans limites, vous serez perdu, vous n'aurez pas de but précis, vous ne saurez pas comment vous comporter et quoi faire. Cela peut paraître assez étrange, puisque Yi'erzi a précisément dit que la droiture « énonce clairement ce qui est bien et ce qui est mal ». Comment peut-on induire à partir d'une telle clarté sur le jugement l'idée que l'on serait perdu dans la vie ? Il semblerait que ce soit tout le contraire, comme une déduction logique, puisque la personne sait comment juger clairement, et devrait donc être en mesure de déterminer adéquatement le cours de ses actions. L'explication est que les principes éthiques sont déterminés dans un contexte donné, en général une situation sociale particulière où des règles sont établies, où l'on s'attend à ce que les gens se comportent d'une certaine façon afin d'être reconnus et intégrés dans le groupe. Un exemple typique est le sentiment d'aliénation que nous pouvons ressentir lorsque nous sommes plongés dans une culture où les codes sont totalement différents de ceux auxquels nous sommes habitués. Nous devons alors reconsidérer notre compréhension des gens dans le cadre de ces nouveaux paradigmes et modifier notre comportement en conséquence. Ainsi, ceux qui ont une « idée claire », déterminée de façon rigide dans leurs modalités de pensée et d'action, se sentiront définitivement éloignés et perdus.

Un exemple simple que nous pourrions donner serait celui d'un conducteur habitué à ce que la circulation routière soit strictement régulée par des feux de circulation, qui se retrouverait soudainement pris dans une ville où les feux de circulation sont soit absents, soit pas vraiment respectés. Il serait pris d'une certaine panique et ne saurait pas comment agir, ignorant quelle décision prendre à un moment donné. Il ne pourrait pas juger convenablement le comportement des autres conducteurs, appréciation nécessaire pour se comporter en conséquence. Un autre exemple, de nature différente, serait quelqu'un qui a été élevé dans une culture où la parole donnée est plutôt sacrée, où l'on devrait moralement s'en tenir à ses engagements, en passant à une culture où les mots ne sont que des mots, où l'on peut facilement changer de perspective, où être rusé est la règle. Un tel environnement « fluide » ou « imprévisible » serait pour lui plutôt insupportable, pour diverses raisons, psychologiques, morales et pratiques. Les relations humaines seraient pour lui relativement inconfortables, voire douloureuses. Il s'indignerait probablement facilement, une indignation qui semblerait gênante et même choquante pour ses interlocuteurs. Et encore, il ne saurait pas comment se comporter, car il ne comprendrait pas l'environnement.

Les écrits taoïstes emploient souvent un vocabulaire spécifique pour exprimer la désapprobation d'une conduite inepte ou inadaptée, en particulier la perspective « morale » : ils la dénigrent comme étant « confuse », « maladroite » ou «

aveugle », par exemple. En d'autres termes, la « clarté morale » est par définition « confuse ». Cela implique qu'il ne s'agit pas de modifier la moralité, ni d'améliorer les principes moraux, ni de remplacer une moralité donnée par une autre, mais de rejeter la moralité elle-même, comme une modalité de pensée et d'action totalement inadéquate. Par conséquent, la morale n'est pas critiquée de l'intérieur, par une redéfinition des critères moraux, par une nouvelle définition du « bien et du mal », mais par un rejet avéré du « bien et du mal ». La raison donnée ici est tout à fait typique du schéma taoïste, où le monde, plus que toute autre chose, est chaotique, un monde où règne Hundun, Hundun étant décrit comme la mère. On peut alors comprendre la question : « Comment allez-vous errer sur un chemin sans but et sauvage, sans limite et sans retenue, en tournant et en changeant de direction ? ». Si tout change, si les événements sont imprévisibles, les principes établis ne vous seront d'aucune aide : au contraire, ils vous aveugleront puisque vous ne percevrez pas les altérations et les mutations du monde. Et ils vous paralyseront, car vous ne serez pas préparés et aptes à réagir adéquatement à une réalité changeante, car vous êtes coincés avec des modalités fixes. Il en va de même pour la bienveillance, qui peut être pensée comme un principe fixe. En effet, il y a des moments pour « être bon » ou pour « faire le bien », mais il y a aussi des moments de confrontation et de conflit, comme les connaissent les animaux dans la jungle, ou les hommes dans la société. La bienveillance peut aussi être pensée et critiquée comme un comportement dogmatique et rigide, déterminé a priori, inadapté à la réalité du monde. Le point de vue à partir duquel la morale est critiquée peut être caractérisé comme double : à travers des critères cognitifs et pratiques, censés remplacer les critères moraux. Plutôt que de déterminer des modalités de comportement fixes, nous devons accroître notre conscience d'une réalité en mouvement et être prêts pour des actions différentes et nouvelles. La sagacité, la sagesse pratique ou la virtuosité devraient remplacer la moralité.

On ne saurait en conclure que Zhuangzi refuse d'admettre toute considération éthique, pas plus que sa critique des mots ou de toute théorie n'implique de cesser d'utiliser le langage ou de nier toute possibilité de savoir. C'est plutôt qu'il critique l'attachement que l'on pourrait développer envers les mots, les connaissances fixes ou les principes, et la rigidité qui en découle. Cela montre davantage sa tentative de dessiner une vision du monde plus plastique, définie sur un mode plus provisoire et contextuel. Derrière sa critique morale, il y a une critique épistémologique.

Quelques questions pour approfondir et prolonger

Questions de compréhension

1. Que signifie la morale pour les confucéens de cette histoire?

2. Les confucéens de l'histoire sont-ils bienveillants avec les morts ?

3. Que signifie ce que disent les Odes?

4. Pourquoi les Confucéens de l'histoire citent-ils les Odes ?

5. Pourquoi un voleur de tombes serait-il un confucianiste ?

6. Qu'est-ce qui est étrange chez ces pilleurs de tombes ?

7. Quelle conclusion peut-on tirer de cette histoire ?

8. Que symbolise la perle dans la bouche?

9. En quoi le vol de la perle serait-il un acte de "justice"?

10. Pourquoi l'Ode parle-t-elle du grain qui pousse?

Questions de réflexion

1. Quelles sont les fonctions des rituels ?
2. Les lois morales sont-elles une simple convention ?

3. La justice immanente existe-t-elle ?

4. La morale implique-t-elle nécessairement l'hypocrisie ?

5. Doit-on mériter tout ce que l'on reçoit ?

6. La justice est-elle arbitraire ?

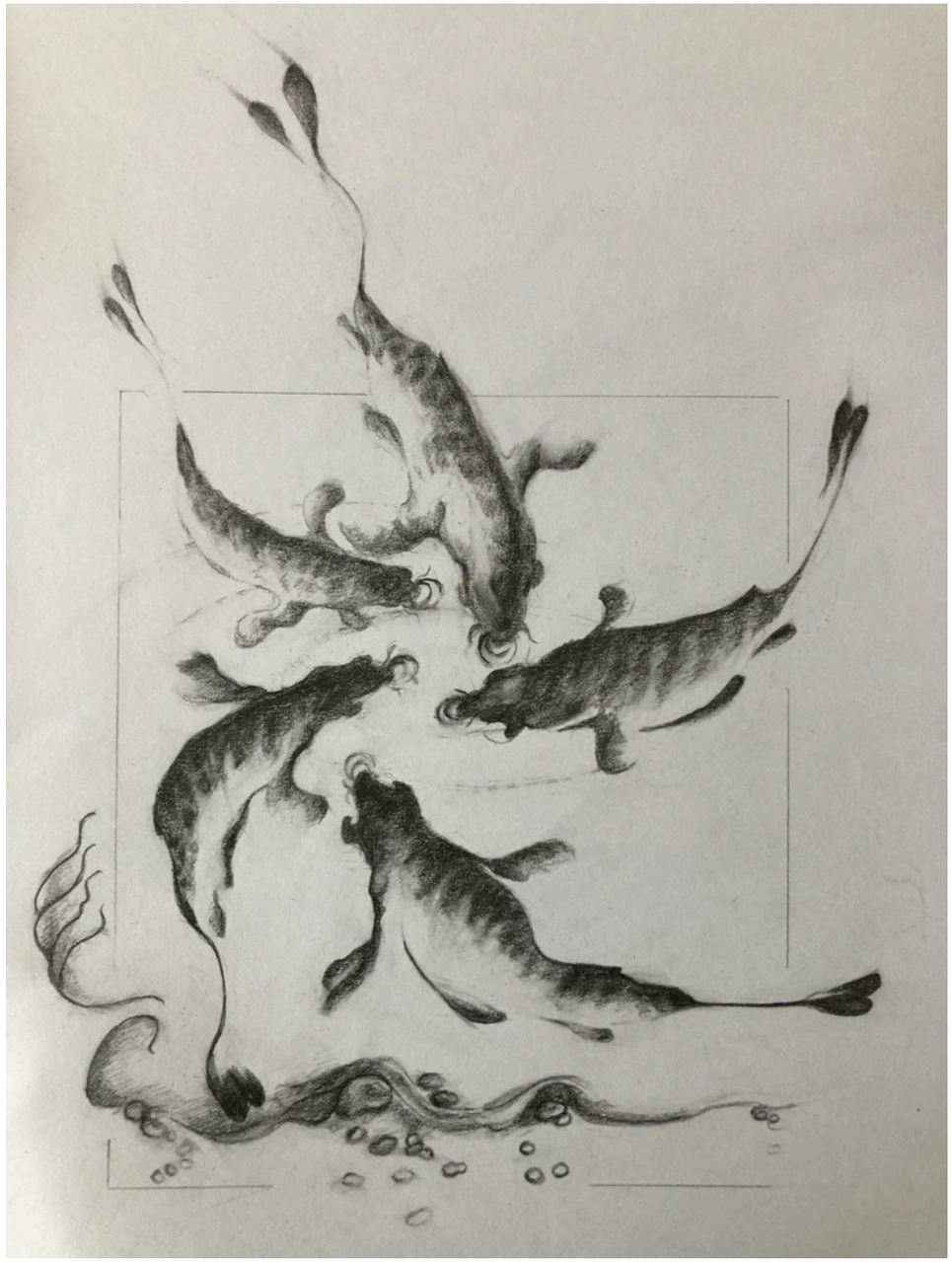
7. Avons-nous toujours besoin d'un alibi pour faire quelque chose de mal ?

8. La moralité peut-elle engendrer de la cruauté ?

9. Une personne peut-elle déterminer ce qui est bien et mal pour les autres ?

10. Pourquoi l'avidité préfère-t-elle se cacher ?

5/ Le plaisir des poissons



Zhuangzi et Huizi se promenaient sur un pont au-dessus de douves, quand Zhuangzi s'écria : « Regarde comme les vairons sautent et filent dans l'eau à leur guise ! Voilà ce qui amuse vraiment les poissons ! » Huizi dit : « Tu n'es pas un poisson. Comment sais-tu ce qui les amuse ? » Zhuangzi répondit : « Tu n'es pas moi, alors comment sais-tu que je ne sais pas ce qui amuse les poissons ? » Huizi rétorqua : « Je ne suis pas toi, je ne sais donc certainement pas ce que tu sais. En revanche, tu n'es certainement pas un poisson. Cela prouve donc quand même que tu ne sais pas ce qui amuse les poissons ! » Zhuangzi reprit : « Revenons à ta question originale, je te prie. Tu m'as demandé comment je savais ce qui amuse les poissons – tu savais donc déjà que je le savais quand tu as posé la question. Je le sais car je me tiens ici au-dessus des douves.

SOMMAIRE

1 - Relativisme

2 - Perspectivisme

3 - La promenade

4 – L'illumination de l'évidence

5 - Questions pour approfondir

1 - Relativisme

Le relativisme désigne la doctrine ou la croyance selon laquelle une vérité donnée n'est pas valable universellement et qu'elle doit être évaluée seulement en relation à différents paramètres, dans un contexte donné. Il présuppose que les opinions sont relatives aux différences de perception, de sentiments et de paradigmes intellectuels. Tout jugement est produit et déterminé dans des conditions données, telles que la situation personnelle, les limites du langage, les schèmes culturels, etc. Une conséquence logique consiste à en déduire qu'il n'existe rien de tel que la vérité objective, universelle, puisque chaque point de vue détient sa vérité propre, sa légitimité propre. Les différents types de relativisme varient selon leur degré d'envergure et leur intensité. Il peut s'appliquer principalement aux enjeux moraux (détermination du bien et du mal comme guide à nos actions), et aux enjeux cognitifs (détermination du vrai et du faux pour juger les propositions de connaissance). Le relativisme en général essaye d'éviter divers types de projections, comme l'ethnocentrisme : le fait de juger les autres cultures selon les normes de la notre. Le constructivisme social établit cependant que les jugements et les normes peuvent être évalués au sein du contexte d'une culture donnée. L'idée principale d'une forme contemporaine de relativisme, appelée postmodernisme, est le refus de ce que l'on nomme les « grands récits » : une telle critique de la « vérité » est justifiée par l'argument selon lequel ce qui est considéré comme « vrai

» n'est pas fondé sur des données logiques ou empiriques, ainsi qu'il est souvent cru ou prétendu, mais repose seulement sur des « histoires admises », conventions sociales sous-tendant notre connaissance du monde. De telles perspectives s'opposent au principe des invariants anthropologiques, car nulle valeur humaine ni critère humain ne peut être considéré comme absolu. On rencontre différentes branches de relativismes depuis des temps très anciens, tels qu'en Grèce antique, servant souvent à dénoncer toute perspective transcendantale, tant d'un point de vue ontologique (les fondements objectifs de la réalité), que d'un point de vue épistémologique (les modalités fixes de la connaissances). Platon citant la déclaration du sophiste Protagoras « L'homme est la mesure de toute chose » est un exemple célèbre d'une pensée relativiste antique, car, selon celle-ci, la manière dont on « perçoit » les choses détermine la « réalité ». Un concept important du postmodernisme doit être mentionné dans ce contexte : celui de déconstruction, proposé initialement par Martin Heidegger et développé par Jacques Derrida. Sa critique fondamentale de la philosophie occidentale classique dénonce le présupposé et la valorisation du principe de logos, raison, et de l'idée d'une présence, d'existence d'une sorte d'auteur indistinct et absent, qui, ensemble, induisent une certaine cohérence, une certaine unité transcendantale à tout discours, un genre de « logocentrisme » qui est considéré comme abusif. Sa posture intellectuelle fondamentale est faite de critique et de méfiance, de liberté et de rupture envers les idéologies traditionnelles de la modernité, telles que l'humanisme. En opposition à une vision du monde si « dogmatique », est proposée l'idée d' « absence » et de « trace ». Au sein de ce paradigme, la culture humaine est considérée comme une pluralité disjointe de « marques » et de « signes », avec l' « absence » d'auteur. C'est pourquoi les discours doivent être analysés en identifiant la confusion des significations, les points aveugles, les omissions et les contradictions, plutôt qu'un certain « principe unificateur ». De la sorte, l'analyse dévoilera la vérité du discours tout en déconstruisant l' « objectivation » du contenu, ouvrant de nouveaux espaces de signification. Les différences et les oppositions ainsi identifiées ne peuvent jamais être résorbées au sein du « logos », dans la rationalité ou dans un concept donné : elles demeurent comme pure pluralité et positivité arbitraire. Cette multiplicité apparente est le véritable horizon de la vie et du sens, toujours épars.

Il y a de nombreuses raisons de critiquer le relativisme. Tout d'abord, d'un point de vue purement logique, affirmer que « tout est relatif » ou qu'« il n'y a pas de vérité absolue » est intrinsèquement contradictoire. En effet, si ces propositions sont admises comme vraies, elles doivent s'appliquer à elles-mêmes, et deviennent alors fausses, car elles affirment et refusent, dans le même temps, l'universalité. Plus communément, la référence à la science, avec son corpus d'évidences observationnelles et expérimentales, est avancée pour critiquer le relativisme cognitif. Souvent, dans une perspective matérialiste, les critères de favoriser / nuire à la

vie et au bien-être, ou de protéger l'environnement, sont utilisés pour critiquer le relativisme moral. La doctrine religieuse, qui met l'accent sur les définitions de la bonne et de la mauvaise conduite du point de vue de la révélation est un autre angle d'attaque important, de même que les coutumes et traditions. Enfin, le relativisme peut être critiqué comme forme de pensée paresseuse ou complaisante, attitude très commune dans laquelle « tout dépend », sans la moindre idée de la nature de cette dépendance, vague théorisation quant à la complexité de la connaissance, interdisant tout jugement, paralysant toute avancée de la pensée.

Dans la situation présentée, Zhuangzi comme Huizi peuvent effectivement observer la nage des vairons dans l'eau (« les vairons sautent et filent dans l'eau »), et nul débat ni controverse n'a lieu concernant ces observations, prises comme données empiriques, justes ou fausses. Mais quand Zhuangzi énonce des propositions quant aux « sentiments » des poissons, quant à leurs motivations et leur plaisir (« à leur guise ! Voilà ce qui amuse vraiment les poissons ! »), Huizi intervient et lui dénie le droit légitime d'affirmer un tel énoncé. Non seulement n'a-t-il pas le droit de le dire, mais non plus même de le penser, puisqu'un tel jugement n'a pour lui aucun fondement. Un tel jugement est ce que Kant appellerait « jugement synthétique », en tant qu'il n'est pas simplement fondé sur l'observation ou les données empiriques, mais est construit à l'aide des facultés de connaissance générale ou de raisonnement, que l'esprit évalue en vue de l'appliquer à un phénomène, objet ou situation donnée. On pourrait dire, indépendamment de la valeur que l'on attribue aux paroles de Zhuangzi, qu'il spécule, et que Huizi objecte précisément sur ce point, considérant cette spéculation comme « pauvre » ou « vide ». Il est possible de voir que les poissons « s'agitent », mais on ne peut pas voir leur « amusement » : ce jugement est un biais cognitif produit par l'association d'une observation empirique avec certains raisonnements et savoirs concernant la réalité que l'on connaît.

Bien sûr, de nombreux lecteurs tendront à soutenir la position de Zhuangzi contre une critique si « injuste », puisque ce qu'il dit semble conforter notre idée de savoir commun ou de sens commun, mais examinons les différents angles selon lesquels cette critique pourrait faire sens, ou du moins être acceptée. Dans le cas présent, nous nous intéressons plus aux paradigmes intellectuels qui constituent la substance du dialogue, les enjeux qu'exemplifie la narration, qu'à la réalité de la « joie » que ressentent ou non les poissons. Une première critique, plutôt implicite, peut porter sur la nature apparemment catégorique de l'affirmation : Zhuangzi semble être confiant quant à son propre jugement, il parle comme s'il savait avec certitude ce qui se passait, puisque rien dans ses mots n'indique un quelconque doute ou élément de subjectivité. Une seconde critique réside dans l'accusation d'anthropocentrisme : Zhuangzi n'est pas un poisson, mais un humain, c'est pourquoi il ne peut que projeter son humanité,

son fonctionnement humain, ses biais humains, sur les poissons, ce qui n'est pas pertinent dans la mesure où ces animaux sont dotés d'une nature tout à fait différente. Huizi accepte l'idée d'amusement, qu'il pourrait, de même, rejeter, mais il refuse à Zhuangzi la possibilité d'identifier l'objet de cet amusement parmi les poissons. Il demande « Comment sais-tu ce qui amuse les poissons ? », mais c'est une question rhétorique : elle signifie « tu ne sais pas ce qui amuse les poissons », et, plus encore, « tu ne peut pas savoir ce qui amuse les poissons ». Zhuangzi, toujours joueur, décide de lui « retourner » l'argument, en appliquant sa « logique » entièrement, et en l'utilisant contre son auteur. « Tu n'es pas moi, alors comment sais-tu que je ne sais pas ce qui amuse les poissons ? » En d'autres termes, il pousse plus loin le relativisme, affirmant, de la même manière, que « Zhuangzi ne peut pas savoir ce qui amuse les poissons puisqu'il n'est pas un poisson, donc Huizi ne peut pas savoir ce que Zhuangzi sait puisqu'il n'est pas Zhuangzi ». Pour insister sur l'ironie de la réponse, ce dernier reprend la même forme de discours que son contradicteur : la question rhétorique.

Il nous faut maintenant dire quelques mots de Huizi, qui apparaît périodiquement dans le Zhuangzi comme interlocuteur favori de celui-ci. Il fut homme d'État et philosophe et vécut durant la période des Royaumes combattants, entre approximativement 380 et 305 av. J.C. Représentant majeur de l' « École des Noms », il pourrait être qualifié de sophiste, dans le sens que Platon confère à ce terme. Il désigne des hommes de science, souvent enseignants, spécialisés dans l'usage de la philosophie et de la rhétorique, qui ont une vaste culture. Platon oppose le sophiste au philosophe, en tant que le second recherche la vérité et la sagesse, tandis que le premier les détient déjà et veut surtout prouver qu'il a raison. On peut considérer que la différence d'attitude est cruciale à cet égard. En effet, le sophiste pratique l' « éristique » : il cherche à argumenter en vu de démontrer son propos, tandis que le philosophe préfère la « dialectique » afin d'examiner des idées pour enquêter sur la nature de la pensée et du savoir. Par exemple, Huizi aime à produire des paradoxes à propos de la relativité du temps et de l'espace, tenant une perspective plutôt sceptique et relativiste que nous pouvons observer dans le présent texte. L'histoire le décrit comme pointilleux sur la logique et le langage, mais incapable de saisir la vérité profonde de Zhuangzi, qui propose une sorte de communion avec le monde. Son approche formelle de la pensée ne lui permet pas non plus de comprendre la dimension joueuse et humoristique de son interlocuteur. Il se focalise sur les détails, il est déconcentré, il se perd dans ses ruses mentales et ses connaissances, il joue intensément avec les mots. Pour autant, il est présenté comme un contradicteur sympathique de Zhuangzi, probablement le meilleur. Sa fonction dans le texte nous rappelle la manière dont Socrate fait usage des sophistes tels que Protagoras et Gorgias dans les dialogues de Platon. Il agit comme stimulus intellectuel, en soutenant une position critique et alternative, parfois comique, et consciemment désagréable. D'où son traitement sceptique ou

relativiste des paroles de Zhuangzi. Visiblement, Huizi est mis au pied du mur par l'ironie logique de son interlocuteur. C'est pourquoi, dans la réponse suivante, même s'il admet la logique qui lui est présentée, il recule de sa position radicalement relativiste, en formulant un jugement catégorique d'une manière plutôt forte : « tu n'es certainement pas un poisson ». Non seulement affirme-t-il ce qui est « réel », mais il ajoute l'adverbe puissant « certainement ». Cela induit, après tout, qu'il existe bien quelque certitude dans nos cheminements cognitifs, même dans l'esprit des sceptiques ardents. Cet enjeu recoupe deux idées fondamentales de notre philosophe. Premièrement, « l'illumination de l'évidence », concept important que nous traiterons dans un prochain point, sous-tend une telle affirmation. Deuxièmement, la « grande mutation des êtres », principe allant contre une telle évidence de distinction, autre concept intéressant que nous développerons de même plus tard. Mais l'enjeu philosophique important ici réside dans la démonstration de Zhuangzi de la rencontre nécessaire de la position relativiste avec sa propre démise à un certain point : elle n'est pas crédible, elle ne peut pas se soutenir sur le long-terme. De manière sous-jacente, plus généralement, nous rencontrons l'idée que tout paradigme est en effet limité : il n'est pas de système d'idées établi qui puisse rendre compte de la réalité de manière exhaustive, tout paradigme contient ses propres défauts. C'est la raison pour laquelle nous rencontrons chez Zhuangzi de nombreux retournements de perspective, bien qu'ils ne soit pas de nature relativiste.

Il est parfois tentant de qualifier Zhuangzi de relativiste, au moins à cause du titre du second chapitre : Discussion sur « faire de toutes choses égales ». Et en effet, nous voyons de nombreuses histoires où ce qui semble différent est en fait égal, comme dans l'histoire du gardien de singes, et il nous invite à voir indifféremment la réalité selon différentes perspectives qui ne sont pas hiérarchisées, car chaque chose a sa propre place, sa propre nature, et chaque phénomène a sa propre valeur qui découle de sa nature, ce qui tend à égaliser les points de vue. Ceci doit être compris principalement comme une critique de la conception ruiste, où la hiérarchie est omniprésente, opinion que Zhuangzi perçoit comme abusive, injustifiée et même injuste, concernant la structure sociale par exemple. Mais comprendre cette lecture de manière trop littérale ou trop radicale pose un problème. En effet, Zhuangzi devrait alors admettre que sa propre position n'est guère mieux que celles qu'il semble critiquer. Il devrait reconnaître que sa philosophie daoïste ne relève pas d'une amélioration vis-à-vis du confucianisme, et qu'elle n'est pas moins fermée d'esprit que l'ergoterie des Mohistes. Zhuangzi n'admettrait pas une telle conséquence, simple indication qu'une interprétation radicalement relativiste de son œuvre dénote clairement d'une mauvaise lecture.

2 – Perspectivisme

Le perspectivisme est le point de vue selon lequel la perception, l'expérience et la raison changent selon la position

relative du percepteur et son interprétation. C'est pourquoi les jugements de vérité ou de valeur sont contextuellement déterminés. Cela implique qu'il n'est pas de manière de voir le monde qui puisse être considérée comme certaine ou définitivement « vraie », mais, contrairement au relativisme, cela n'entraîne pas que toutes les perspectives soient également valides, matières à pur choix subjectif, ni mutuellement exclusives. Le perspectivisme rejette l'idée d'une conception du monde affranchie de tout angle de vue, dans laquelle la pensée recouvrirait parfaitement la réalité comme dans l'œil de Dieu, ou même d'une réalité objective, libre de toute interprétation. En conséquence, il n'y a pas de fait purement objectif, ni de connaissance de la chose-en-soi. Nulle évaluation ne peut transcender les formations culturelles ni les appellations subjectives. La « vérité » est néanmoins possible, produite alors par l'intégration ensemble de différents points de d'observation, tout en les comparant et les confrontant, sans besoin d'en éliminer. Chaque perspective est prise dans son contexte individuel, et subsumée, ajoutant à la mesure objective d'ensemble d'une proposition soumise à examen. Le perspectivisme se présente comme une sorte d'entre-deux, ou une solution philosophique équilibrée entre le rationalisme et le relativisme. Entre la vérité du rationalisme, qui est une vérité universelle mais sans vie puisqu'il est formel et abstrait, même dogmatique, et n'autorise pas vraiment les différences et singularités substantielles, et la vérité du relativisme, qui est une vérité singulière, de prisme limité puisqu'il s'applique uniquement à un certain groupe ou individu. Le perspectivisme postule que la vérité dépend d'une perspective fondée et valide, établie à partir d'un point de vue particulier, mais complémentaire aux autres points de vue. Quelques uns des philosophes perspectivistes les plus célèbres sont Montaigne, Leibniz, Nietzsche, Pascal et Ortega y Gasset, liste classique à laquelle nous ajouterons le nom de Platon. Le perspectivisme qualifie les doctrines philosophiques ou les systèmes qui défendent l'idée selon laquelle la réalité consiste en la totalité des différentes perspectives que nous avons du monde. En d'autres termes, c'est l'addition et la confrontation des différents points de vue que nous avons à propos de la réalité qui constitue la réalité. Il rejette l'idée que l'homme puisse avoir accès à une réalité a priori objective et universelle, indépendamment d'une situation, d'un contexte culturel ou d'une appréciation subjective. Il n'y a pas de fait objectif en soi, il n'y a pas non plus de savoir sur la chose sans la perspective d'un sujet sachant. C'est pourquoi il n'y a pas de métaphysique absolue, de fondement épistémologique ou moral, ni de position ou paradigme particulier qui demeure incontestable et illimité par l'étendue, la validité ou le pouvoir. Une perspective n'est, dans ce cas, pas une simple fiction, pas un phantasme imaginaire, pas une simple opinion superficielle et infondée, mais une véritable dimension de la réalité ; c'est en fait l'organisation même ou la structure de la réalité. Quoique le perspectivisme ait certaines caractéristiques définies, en particulier son articulation d'une multiplicité de perspectives, sa conception d'une vérité composite, il peut varier en style, nature ou attitude. Il peut être plus ou moins inclusif, plus ou moins critique et

polémique, défendre plus ou moins une certaine vision du monde ou ontologie. Montaigne défend la variation des points de vue dans le temps et l'espace, et lui applique l'étude du « soi ». Blaise Pascal, dans sa géométrie, démontre que le même cône, selon la position du plan où il est projeté, donne des figures géométriques très différentes. Dans le domaine philosophique, il écrit : « Les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde ». Mais prenons l'exemple de Leibniz, qui se plaît à suivre le principe de s'accorder à la plupart des idées qu'il rencontre, ajoutant que la majeure partie des écoles de pensée « ont raison dans ce qu'elles affirment mais tort dans ce qu'elles nient ». Son ontologie prétend que l'univers consiste en une infinité de substances nommées monades, chacune étant irréductible aux autres, et représentant l'univers d'une manière spécifique. S'intéressant à tous les aspects de la connaissance humaine, il entretint une énorme correspondance avec les penseurs de sons temps, tâcha de réunir les nombreuses Églises chrétiennes (sans trop de succès), et tenta de réconcilier des philosophes aussi différents que Platon, Aristote, Démocrite, Descartes, Locke, et d'autres. Contrairement à Descartes, qui prétendit ignorer ses prédécesseurs, Leibniz s'aventura à pénétrer les multiples doctrines antérieures. Il vit le premier dans l'histoire une philosophie du progrès, l'évolution d'une « philosophie éternelle » qui croît en largeur et en profondeur avec le développement de la multiplicité des idées et des écoles, perspective dont Hegel héritera. Il est aussi l'un des premiers philosophes occidentaux à s'intéresser à la philosophie chinoise. C'est un éclectique bien plutôt qu'un syncrétique, car il n'essaye pas de combiner ou d'unifier ces nombreux systèmes et doctrines : il tente simplement d'identifier leurs principes généraux et trace quelques conclusions générales à partir de ceux-ci, telles que son célèbre « principe de raison suffisante », souvent perçu comme une loi majeure de la logique classique. Celui-ci affirme que tout phénomène doit avoir une raison, une cause ou un fondement, qui peut être compris, rejetant la possibilité de tout événement brut ou fait inexplicable. Des principes si généraux sont ce qui protège le perspectivisme de tomber dans le relativisme : la diversité suit malgré tout quelques principes de variation ordonnée, évitant l'arbitraire et l'acausal : il n'est pas épars. Les perspectives peuvent tout à fait être hiérarchisées selon leur extension, leur puissance, leur degré d'universalité. Par exemple, une éthique qui prend en compte la « place des autres » est plus opérationnelle qu'une éthique qui ne tiendrait compte que de soi-même. En ce sens, à travers la diversité, une pensée perspectiviste recherche toujours, comme idéal régulateur, un certain type de cohérence ou d'unité, tout en demeurant consciente que la diversité est bien constitutive de la réalité. Cette unité est toujours résiduelle, toujours au-delà. Ainsi, une action donnée peut être pensée simultanément comme bonne et mauvaise, une proposition donnée comme vraie et fausse, avec une base commune. On pourrait désigner ceci comme dialectique.

De manière similaire, on peut affirmer des œuvres de Platon qu'elles sont perspectivistes. Non pas tant parce qu'elles ne

contiennent aucune doctrine particulière, mais parce que, à travers le concept même de dialogue, nous y rencontrons une pluralité de doctrines. Chacune est vraie au sein des limites de la fonction argumentative qui la présente et justifie de manière substantielle, au sein du contexte dialogique spécifique. Par exemple, dans Le Banquet, Platon présente différentes conceptions de l'amour, concluant par celle de Socrate. Chaque discours peut être considéré comme vrai, présentant diverses perspectives – physique ou intellectuelle par exemple – qui ne sont pas rejetées dans les faits, mais plutôt incorporées par Socrate dans une perspective plus large. L'exposition des thèses initiales est suffisamment crédible pour ne pas être considérée comme illusoire ou fausse. Nous n'arrivons ni à la conclusion qu'il n'y a pas de Vérité, ni à celle que la Vérité est unique et explicite : nous sommes invités à partager l'opinion selon laquelle nous ne pouvons obtenir rien de plus que des perspectives multiples et partielles sur cette Vérité. Tandis qu'il n'y a pour Platon qu'une seule réalité, le principe du perspectivisme entraîne que cette unicité ne peut pas être capturée par quelque formulation unique et définitive que ce soit. Chaque formulation sera conditionnée par les circonstances et les préoccupations propres d'un dialogue particulier, concluant à l'irréductible multiplicité des perspectives. C'est pourquoi on ne trouve pas de doctrines finales, mais seulement des conclusions relatives au contexte d'un dialogue donné, ou plus généralement une non-conclusion ou une impasse, comme on l'observe dans de nombreux dialogues socratiques. Le problème n'est pas tant l'absence de doctrine, dans les dialogues de Platon, que leur nombre. Toutes les hypothèses sont provisoires. Et le lecteur rencontre de nombreuses contradictions, comme sur la nature de l'âme, qui est traitée de nombreuses manières, différentes et contradictoires, dépendamment une ou multiple. Beaucoup d'hypothèses apparaissent de manière très éphémère, pour disparaître rapidement ou être contredites, ce qui ne les rend pas moins intéressantes ou éclairantes. C'est l'une des raisons pour lesquelles il nous faut rendre toute sa justice au caractère littéraire et théâtral des dialogues, évitant l'écueil d'en faire de simples jeux littéraires sans contenu philosophique positif, comme purs ornements d'une morale explicite ou cachée, où l'interlocuteur de Socrate n'est qu'un personnage vain ou un sous-fifre stupide. Bien que l'on puisse identifier certaines positions philosophiques favorisées par l'auteur, l'échange et les variations sur le thème créent un arrière-plan, garantissant une profondeur et une signification profondes à ces thèses privilégiées. En effet, on peut préférer un angle particulier sur une statue, ou considérer qu'un certain côté est plus significatif – par exemple le visage plutôt que le dos – mais la représentation de tous les angles nous permet de mieux comprendre et percevoir la réalité de la sculpture, laquelle transcende la totalité de ces perspectives. Le dialogue Parménide, qui offre un autre bon exemple de cela, examine différents schémas ontologiques au cours du processus. Les protagonistes sont deux philosophes importants, Parménide et Xénon d'Élée, et un Socrate jeune, qui examinent l'enjeu de l'unicité de l'être, la primauté de l' « Un » ou de l' « Être », dont tous les aspects sont soigneusement étudiés, afin

d'introduire, en quelque sorte, une perspective non-dogmatique de l'Être, opposée à la rigide supériorité parménidéenne de l' « Un ».

Examinons maintenant le Zhuangzi, afin de montrer la présence d'un perspectivisme similaire, occurrence plutôt rare dans le contexte de la philosophie et de la tradition culturelle chinoises. L'aspect le plus frappant de cette attitude philosophique se trouve dans la nature composite de cet opus. Entre les courts développements analytiques, nous sont présentées de nombreuses scènes, mythes ou anecdotes d'origines et de natures variées, souvent à caractère étrange ou troublant. Les êtres humains, animaux, allégories, créatures mythiques peuplent le texte d'une manière apparemment illogique, souvent ésotérique ou allusive. Cette forme littéraire peut réellement produire un effet relativement rébarbatif et répulsif sur le lecteur, qui se sentira repoussé ou perdu, incapable de donner du sens aux parties et à l'ensemble. Mais avec un peu de patience et de distance, nous remarquons que, pour avancer à travers ces écrits décousus, il nous faut nous concentrer sur chaque moment littéraire et être suffisamment flexibles afin de saisir les enjeux présentés dans chacune de ces étranges vignettes. Si le lecteur recherche une exposition systématique, un traité explicite, un message univoque, il sera troublé, déçu ou même irrité. Le second aspect qui fait état du perspectivisme se trouve dans la forme du dialogue, souvent choisie pour présenter un problème. Avant toute chose, avec nombre de prédécesseurs ou d'intellectuels célèbres, comme Huizi dans l'histoire considérée, mais aussi bien Laozi, Confucius, Yi'erzi, mohiste, Xu You, daoïste, et d'autres, qui interagissent dans divers dialogues ou disputes. Confucius, un de ses personnages favoris, est présenté de nombreuses diverses manières, certaines fidèles à la figure historique, d'autres le trahissant, dans un style tout à fait excentrique, imaginatif ou même irrespectueux. L'intérêt principal n'est pas d'être formellement rigoureux, mais de faire penser le lecteur, en le surprenant ou même en le choquant, véritable défi pour qui souffre de quelque rigidité. Ceci peut être nommé la dimension performative du discours : afin de créer un impact sur le lecteur, de le secouer pour le sortir de sa routine intellectuelle. Toutes les références à la tradition, qu'il s'agisse d'éléments érudits, de contes ou de croyances religieuses, sont exposées et utilisées très approximativement. Ses dialogues impliquent des types de caractère très différents : dirigeants, voleurs, personnages déformés ou monstrueux, professeurs, artisans, chacun représentant une perspective particulière de la réalité, bien que la description de leurs discours et de leurs conduites soient souvent loin d'être réaliste, ou pourrait être décrite comme surréaliste. C'est pourquoi nous ne sommes pas surpris de rencontrer également des dialogues et des interactions entre des animaux, tels qu'une cigale, une caille, une tortue ou une colombe, ou des entités abstraites, comme l'ombre, la pénombre ou le chaos. Mais si nous prenons par exemple l'histoire de « La grenouille et la tortue », l'auteur y décrit longuement les deux formes de joie, l' « étroite » et la « noble », chacune de manière très convaincante et crédible.

C’est seulement à la fin, qu’un petit détail pointe vers la hiérarchie entre les deux formes. La grenouille est « ébahie », indiquant que la voie « étroite » ne peut saisir la voie « noble ». Ainsi, le Zhuangzi n’est pas dénuée de cohérence, il est vectorisé, il s’y trouve une unité, il y a des motifs récurrents dans sa structure multiple. Il y a même une ontologie, avec l’idée du Dao par exemple, concept transcendantal, illustré dans l’histoire de « La grenouille et la tortue ». Mais comme on le sait d’après Laozi, selon la première strophe du Tao Te King : « La voie que l'on peut définir n'est pas le Tao, la Voie éternelle. Le nom que l'on peut prononcer n'est pas le Nom éternel. Ce qui ne porte pas de nom, le non-être, est l'origine du ciel et de la terre ». Il serait alors inutile et impossible de nommer ou expliquer de quelque manière spécifique que ce soit la « Vérité » de toute chose : on peut seulement y faire allusion. Tout comme pour d’autres penseurs perspectivistes, l’absolu transcende tous les mots, toutes les théories et les réalités empiriques, on peut seulement tendre vers celui-ci, en observant ses traces contradictoires et paradoxales au sein du monde. Dans le même temps, Zhuangzi n’est pas relativiste : les idées ne sont pas pour lui matière de pure subjectivité ni de simples opinions. Il veut que son lecteur pense, et entre dans de plus profonds problèmes d’importance ontologique, épistémologique et existentielle. Comme nous l’avons évoqué, il s’agit là probablement d’une différence majeure entre un relativiste et un perspectiviste. Le premier décrit principalement des situations factuelles, éparses, des événements de pure positivité ou des assertions arbitraires. Le second, et c’est clairement le cas ici, ouvre des espaces de sens variés malgré une multiplicité vivante, mais tend vers, ou même tente d’évoquer une certaine réalité insaisissable sous-tendant cette multiplicité. Chez Zhuangzi, le Dao remplit la même fonction que le Logos occidental : il y a une raison universelle ou un principe commun derrière cette diversité. Nous savons par exemple que l’homme échappe au Dao du fait de ses « intentions », ce que nous appellerions aujourd’hui sa subjectivité. À travers de nombreuses métaphores, Zhuangzi nous invite à percevoir une certaine transcendance, comme « origine » de toute chose, par exemple « Hundun », le chaos, caractérisé comme la mère « terre et ciel » ou la dimension infinie de la réalité, servant comme la métrique de tout ce qui existe, ou la série infinie des relations causales, et de même la « grande mutation », procédé par lequel tout est transformé, inspiré du « Livre des changements ». Au niveau cognitif, nous avons simultanément une approche dialectique permanente, où une idée devient son contraire, une invitation récurrente à la transvaluation – échangeant les connotations du jugement, de positive à négative –, la pratique de l’ambiguïté, mais aussi l’ « illumination de l’évidence », qui invite l’esprit à cesser et abandonner ses opérations compliquées et à simplement accepter ce qui lui est présenté. Toutes les différentes scènes et idées enseignent et réaffirment l’expérience de ces principes paradoxaux. Une certaine manière de faire face à ce qu’on pourrait appeler le problème humain de l’alternative du « Dao ».

3 - La promenade

Le premier chapitre du Zhuangzi titre « Hsiao yao yu », ce qui signifie « Flânerie nonchalante », « Marche sans destination » ou « Promenade au-delà ». Se promener veut dire voyager sans but d'un lieu à l'autre. Le mot xiaoyao signifie « libre, tranquille, nonchalant, spontané », il reflète l'attitude du Daoïste qui est en accord spontané avec le monde naturel, et qui s'est retiré des anxiétés et des dangers de la vie sociale, afin de vivre une vie naturelle saine et paisible. Il évoque ces personnes qui renoncent au brouhaha de l'existence parlée et se retirent pour mener une existence tranquille hors de la ville, peut-être dans le cadre naturel des montagnes. Mais il peut également faire référence à un état d'esprit, à l'espace intérieur d'une personne qui n'est pas affectée par les sollicitations extérieures, qui n'est pas dérangée par le chaos du monde, qui – comme le coq en bois – ne se laisse pas assaillir par quelque pression ou distraction que la société lui impose. Le Dao est, dans une large mesure, affaire de maîtrise de soi, bien plutôt qu'une situation matérielle réelle. Le deuxième mot, « yao », signifie distance ou au-delà, impliquant de s'aventurer au-delà des frontières de la familiarité, échappant à la répétition et à la routine. Nous nous confinons ordinairement dans nos rôles sociaux, nous sommes déterminés par nos attentes, nos valeurs, par notre compréhension quotidiennes des choses. D'après Zhuangzi, ce type de comportement est inadéquat pour une appréciation profonde de la nature des choses, pour un mode d'interaction plus probant avec celles-ci, pour une meilleure compréhension du réel. Il nous faut nous libérer des préconceptions qui nous empêchent de voir les choses et les événement de manières nouvelles ; nous avons besoin de percevoir comment nous pouvons structurer et restructurer les limites des choses. Mais nous pouvons faire cela seulement quand nous nous sommes nous-même « promenés au-delà » des frontières du familier. C'est seulement en libérant notre imagination que nous pouvons reconsidérer le monde et nous-mêmes, que nous pouvons commencer à comprendre les tendances plus profondes des transformations naturelles par lesquelles nous sommes tous affectés, et qui nous constituent tous. En desserrant les liens de nos préconceptions figées, nous nous approchons d'un accord avec la puissance et la voie productive naturelle des choses, avec le Dao. Nous pouvons contracter une telle attitude à travers le « wu wei », la non-action, c'est-à-dire l'action sans intention, car l'action est en effet libre et se guide elle-même quand elle n'est pas restreinte et tordue par la visée d'un résultat particulier. L'action est alors entreprise pour elle- même, pour sa propre valeur et son propre bénéfice, et non dans l'acception réductionniste d'un faible sens pour un maigre résultat. Mais ce n'est pas seulement le dépassement des barrières horizontales qui est en jeu. Souvent, Zhuangzi relie la « promenade » et l'« élévation », l'horizontal et le vertical. On s'élève vers les hauteurs d'où les distinctions formellement importantes relâchent ce qui passait pour leur signification cruciale. La question de l'horizontal ou du vertical soulève la distinction entre le grand et le petit, ou le « vaste » (da) et l' «

étroit » (xiao). Une compréhension étroite reste confinée et définie par ses limitations, elle ne peut pas s'articuler à l'entendement expansif qui déambule au-delà. En effet, le « vaste » peut perdre de vue les distinctions que remarque l'« étroit », mais il embrassera néanmoins l'« étroit », en vertu de sa grandeur même. L' « étroit », précisément en vertu de sa petitesse, n'est pas capable du mouvement réciproque. Bien sûr, le « vaste », qui va au-delà de nos distinctions quotidiennes, apparaît également inutile aux esprits étroits. Une imagination débordante peut être sauvage et magnifique, mais elle est extrêmement impraticable et souvent inutile, tout compte fait. Ainsi, dans d'autres passages, Huizi réprimande Zhuangzi pour cette raison précise. Zhuangzi lui exprime sa déception : son incapacité à sentir l'utilité de ce type d'inutilité est une sorte d'aveuglement de l'esprit. L'inutile a une utilité, contrairement à ce qui est perçu d'ordinaire au niveau des affaires pratiques. Il a une utilité dans la culture et la nourriture du « shen » (l'esprit), qui permet de mener une vie épanouissante, notion qui ne doit pas être confondue avec celle de vie « réussie ». Cependant, une vie épanouissante peut en effet sembler relativement indésirable d'un point de vue traditionnel. Car elle peut imposer de renoncer à l'ambition sociale et de se retirer dans une pauvreté relative afin de se tourner vers le « shen » et cultiver le « xing » (nature, puissance vitale). Dans l'histoire présentée, nous sommes d'emblée plongé dans le « Hsiao yao yu », avec les mots « Zhuangzi et Huizi se promenaient ». Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer l'absence de but, le calme, contexte propice à la conversation légère ou à la méditation. De plus, nous sommes au bord du fleuve, paysage qui indique souvent une sinuosité sereine et lente, à moins qu'il en soit spécifié autrement. Enfin, les deux compagnons doivent contempler le fond de la rivière, puisqu'ils mentionnent les vairons qui nagent, autre aspect de la description qui confirme au lecteur la paisibilité de la situation. Mais ce décors n'est pas accidentel : comme nous l'indiquions précédemment, il est essentiel à la pensée, il constitue la condition de possibilité même de la pensée juste, l'attitude conduisant à l'esprit clair. Avant de conclure sur ce concept, il y a un dernier point que nous devons soulever concernant « la promenade », qui n'est pas si visible ici, mais qui l'est, plus précisément, dans le premier chapitre qui s'appelle « Promenade nonchalante ». Dans cette histoire, Zhuangzi oppose deux « formes » de promenade : la promenade de Peng, l'oiseau géant transformé en poisson géant, qui voyage très haut durant plusieurs mois, essayant d'atteindre l' « Oubliette du Sud », la « Piscine du Paradis », tandis que la cigale, la petite colombe et la caille « piaillent et volettent entre les buissons et les branches ». Ces dernières rient devant l'attitude de Peng ; pour elles, un tel voyage paraît rude, difficile et totalement absurde. Elles pensent qu'elles sont libres tandis que Peng ne l'est pas, car se promener mène supposément à un voyage sans effort, plaisant et sans but. « Où croit-il aller ? », disent-elles. L'auteur explique ensuite que « une petite conscience ne peut pas s'entendre avec une conscience vaste ». Peng ne fait en fait aucun effort pour voler très haut : il vole dans les hauteurs seulement car cela correspond précisément à sa manière de

voler sans effort. « Il peut glisser sur le vent, portant le bleu des cieux sur son dos, sans être obstrué de tout côté, et filer vers le sud ». Voler en hauteur semble exigeant aux petites créatures seulement parce qu'elles sont enfermées dans leur propre compréhension particulière du vol. Et le but de Peng, l' « Oubliette du Sud », implique en vérité une totale indétermination en accord avec le principe divin, tandis que le vol apparemment libre des petits oiseaux est en fait plein de contraintes physiques et de séries d'objectifs frivoles. Cette opposition, entre le « petit monde » et le « grand monde » est une préoccupation récurrente de Zhuangzi. Tout ceci pour dire que se promener n'est pas seulement une action libre et naturelle, mais quelque chose qui s'acquière, en d'autres termes, la « libre promenade » n'est en réalité pas si libre. Et pour en revenir à l'histoire présente, sur le plaisir des poissons, nous pouvons dire que si Zhuangzi flâne nonchalamment, puisqu'il est présent à ce qu'il voit, ce n'est pas le cas de Huizi, puisqu'il emporte sa propre détermination, en particulier son désir de chipoter à propos de tout et de rien, simplement pour paraître malin. Contrainte éternelle qui le rend aveugle et obsessif, qui ne lui permet pas d'être dans le bon état d'esprit. Pour Zhuangzi, la « vérité » n'est pas quelque chose qui se trouve, un objet de réflexion spécifique dans lequel on plonge, sur lequel on bute, mais une ambiance dans laquelle errer, un état d'esprit, une contemplation qui nous rend disponible. C'est là l'essence de la « ballade décontractée », cet état d'esprit très exigeant.

4 - L'illumination de l'évidence

La première remarque de Zhuangzi - « Regarde comme les vairons sautent et filent dans l'eau à leur guise ! » - est conditionnée par le contexte décrit : il est à l'unisson avec le décors, en harmonie avec les processus vitaux. Cette remarque relèverait de la catégorie de ce qu'il nomme « illumination de l'évidence ». Une telle qualification s'applique à un jugement fait à propos d'un phénomène, non pas présenté comme vérité absolue ou fondamentale, mais au sein d'un contexte, en s'appuyant « sur la fonction quotidienne de chaque être », comme l'explique l'auteur. Elle ne prétend pas être « juste », pas plus que « perceptive », ni non plus « disponible ». À l'opposé d'une telle attitude, Huizi est connu pour être un rhétoricien, un chamailleur, toujours prêt à se lancer dans des disputes logiques ou sémantiques, comme le célèbre débat intellectuel chinois sur la « dureté » et la « blancheur », débat sur l'essence qui a « formé » des générations d' « intellectuels ». Il est compulsif et amer, et son objectif principal dans la plupart de ses dialogues avec Zhuangzi est d'introduire des désaccords très formels, empêchant de manière assez superficielle tout processus de pensée substantielle, dans une sorte de problématisation compulsive, faisant montre d'une certaine attitude je-sais-tout. Huizi veut à la fois remporter le débat et rendre son interlocuteur impuissant. Contrairement au questionnement systématique de Socrate, qui, malgré son intransigeance, vise à émanciper son interlocuteur à travers

une méthode de « purification », Huizi, comme tous les sophistes, est plutôt enclin à réduire en cendres son opposant, exposant ainsi son propre pouvoir. Il est animé par une forte intention, un but déterminé, un besoin psychologique de se montrer. Zhuangzi prend plaisir aux discussions avec Huizi, son adversaire intellectuel favori : il lui rendra grâce de sa perfection, d'une part, pour sa rigueur, tout en ajoutant qu'il « tordit son art en s'évertuant à le transposer aux autres », en d'autres termes, qu'il fut corrompu par sa tentative d'être entendu, concluant qu'il « finit dans l'obscurité des disputes logiques ». Il regrettera sa mort, déclarant ironiquement devant sa tombe qu'il « perdit sa matérialité ». Contrastant avec l'anxiété de Huizi, Zhuangzi est joueur et distant. Il s'amuse avec l'argumentation, il se fait le miroir de son opposant, il se joue de lui. Il transgresse même la logique, afin de produire de nouvelles perspectives, pour nous faire voir la réalité de points de vue neufs et imprévisibles. Il aime la liberté, s'amuse de la situation, en d'autres termes il s'émancipe par le divertissement. Il est en un sens moins raide que Socrate, car ce dernier veut quelque chose, il attend des réponses et la vérité, du moins formellement, tandis que le premier n'aspire factuellement à « rien » : l' « intention » est précisément l'obstacle majeur au Dao. Il nomme son parcours « transcendance de la perfection et de l'imperfection », ou la « lueur du chaos et du doute ». Il l'appelle aussi « la marche sur un double chemin », ce qu'il explique comme « le fait de tout rendre harmonieux à travers l'affirmation et la négation, se reposant sur la balance du ciel ». De manière plus claire et conceptuelle, moins métaphorique, on peut utiliser l'expression de « vérité provisoire », au sens de Descartes. Une telle notion encercle pour lui l'idée d'un jugement donné considéré comme vrai pour tous les buts pratiques, dans un contexte donné, pour un objectif donné, comme le meilleur choix possible. Par exemple, prenons le critère important de « perception claire et distincte », chère aux philosophes rationalistes. Critère solide, pourrait-on dire, mais qui ne pourrait aucunement prétendre à une quelconque absolutisation. Il est une condition nécessaire pour la vérité, et peut momentanément fonctionner comme tel, que nous utiliserons confidentiellement, quoiqu'il puisse à tout moment conduire à sa propre disqualification. Cette stratégie est pour Descartes le meilleur moyen d'éviter le piège du doute entraîné par le « malin génie ». Puisque le « malin génie » menace de saper la véracité de la règle, l'auteur assume le fardeau d'essayer d'établir la règle, même temporairement. Il propose la clarté et le discernement comme conditions sous-jacentes à la règle générale de découverte de la vérité. « Cela ne suffirait pas à me rendre certain de la vérité de la matière s'il pouvait jamais advenir que quelque chose que je perçois avec clarté et discernement était faux. » Dans le pire des cas, la « vérité provisoire » endosse la fonction de remplir le fossé du savoir actuel, puisqu'au sein d'un tel cadre on peut considérer que la connaissance existe selon des degrés de probabilité. Ainsi donc, les limites, l'imperfection ou la fausseté ne représentent pas des obstacles rédhibitoires à l'énonciation d'un quelconque jugement. Nous pouvons ici rappeler au lecteur que le positionnement épistémologique de Zhuangzi fait écho à sa vision ontologique : le Dao émane du

chaos, ce qui implique que le chaos a laissé sa marque sur l'harmonie du monde. C'est pourquoi la « lueur du chaos et du doute » n'est pas simplement due à la fragilité et à la limitation de notre esprit, puisqu'elle est constitutive de la réalité. Perspective depuis laquelle chacun est invité à « glisser » sur toutes les transformations en toute indépendance et liberté, quel que soit l'endroit où il décide d'en faire, avec assurance et confiance en soi. C'est ce qui permet à Zhuangzi d'affirmer calmement « Voilà ce qui amuse vraiment les poissons ! », et quand le suspicieux Huizi le défie, il conclut simplement par : « Je le sais car je me tiens ici au-dessus des douves. » , une bonne représentation de son « illumination de l'évidence », qui saisit un moment de sa « promenade nonchalante ». Dans le même temps, il ne simplifie pas à outrance ni ne s'avère complaisant, puisqu'il pratique son art sur Huizi aussi, en observant et en jouant tout autant avec sa « logique ». « Revenons à ta question originale, je te prie. Tu m'as demandé comment je savais ce qui amuse les poissons – tu savais donc déjà que je le savais quand tu as posé la question. » Dans cette réplique, il prend littéralement la question rhétorique de Huizi pour lui montrer que lui-même présupposait dans sa formulation que Zhuangzi savait pertinemment ce qui amusait les poissons, lui demandant seulement de préciser la source de son savoir. Classiquement, pour lui, il applique « l'illumination de l'évidence » au discours de la même manière qu'il le fait avec d'autres types de phénomènes. Cela nous rappelle le type d'analyses produites par Wittgenstein, qui peuvent être appelées interprétations nominalistes, afin d'éviter les pièges et le langage si commun dans les œuvres philosophiques. Les deux protagonistes jouent au cours de ce dialogue. Mais, tandis que Huizi est angoissé et essaye d'empêcher la formulation de toute hypothèse, conduisant à des répétitions ennuyeuses, Zhuangzi demeure apaisé et insouciant tout en jouant avec les arguments, s'autorisant à produire des idées. Il y a un autre élément de l'histoire qui justifie ou explique « l'illumination de l'évidence ». Zhuangzi déclare : « Je le sais car je me tiens ici au-dessus des douves. », puisqu'il est sur le pont. La fonction élémentaire d'une douve est de protéger une structure fortifiée contre des ennemis extérieurs. Une douve, typiquement, démarque et sépare les réels intérieur et extérieur, le civilisé et le sauvage, l'ami et l'ennemi, le nous et le eux. Elle endosse la fonction de murs qui enferment et définissent un espace contre l'autre. Les frontières sont en général ce qui sépare et définit l'identité : elles engendrent la différence. Cette différence peut évoquer le « ceci » et le « cela » qui opposent les idées et les choses. Et c'est exactement ce dont discutent Zhuangzi et Huizi dans ce passage. Huizi avance l'argument selon lequel il y a une différence d'identité entre Zhuangzi et le poisson, si bien qu'il ne peut rien savoir concernant leur joie. A cause de leurs identités distinctes, ils n'ont aucun lien ni aucun accès aux sentiments et aux connaissances de l'un et de l'autre. Ainsi, quand il est demandé à Zhuangzi comment il sait ce qui enjoue le poisson, il répond qu'il le sait parce qu'il est « au-dessus des douves », sur le pont. Depuis ce lieu, il relie les deux côtés opposés et défait la séparation entre les identités. Il se tient au-dessus et au-delà de la séparation. Il regarde le poisson depuis une

tierce perspective qui n'est ni celle de Zhuangzi ou du poisson mais qui a dépassé ces différences. C'est depuis cette perspective, au-dessus des douves, qu'il est à même de forger des connaissances concernant le bonheur du poisson. Et cette perspective, le pivot, le centre, représente précisément le Dao. Le Dao est ce qui permet l'illumination de l'évidence, puisqu'il est ce qui génère toute chose et tout être, perspective qui dépasse la différence et l'identité.

Socrate argumente au nom de la vérité, Huizi, au nom de la victoire, Nasreddin argumente au nom du rire, Zhuangzi, au nom de rien. L'expression « au nom de quelque chose » signifie l'existence d'un but, d'un intérêt, de quelque chose que nous souhaitons atteindre ou préserver. C'est pourquoi nous avons une direction et cette direction est ce qui donne un sens à nos actions. Une action insensée est une action privée de tout but, et donc privée de tout sens. Ce qui n'a pas de sens est ce qui est vide d'intention. Il y a quelque chose de laxiste dans le « sans but », qui devient « n'importe quoi », une entité totalement indéterminée. « Faire n'importe quoi » implique que notre action peut être toute chose et son contraire : cela ne fait aucune différence. Elle peut être appropriée comme inappropriée, et donc dénuée d'intérêt, dénuée d'importance, dénuée de sens, puisque ce « n'importe quoi » peut être remplacé par tout autre « n'importe quoi ». Ce qui se passe n'a pas d'importance, ce qui est fait n'a pas d'importance, puisque le résultat sera le même. « Peu importe ce que tu dis », tes mots sont vides d'un quelconque intérêt, ils n'affecteront ton auditeur d'aucune manière, ils annoncent l'indifférence. Cette indifférence est un lieu commun pour Zhuangzi. L'indifférence est le « ceci ou cela », indifférence à « cette théorie ou cette autre théorie », car il critique de nombreuses discussions inutiles, de nombreux points de vue inutiles, en particulier les points de vue fixes et déterminés, les perspectives établies. Cependant, de ce « point de vue du non-point de vue », tous les « points de vue » sont critiqués, simplement parce qu'ils sont des « points de vue ». Comme on le voit dans ses textes, il propose de « serpenter à travers les perspectives », de la même manière que l'on peut serpenter à travers la campagne, sans but précis, sans s'empêtrer dans des plans déterminés. Bien sûr, on pourrait ici critiquer Zhuangzi pour son absence de direction et de perspective. La conséquence d'une telle attitude serait que nous serions alors absorbé ou coincé dans le « hic et nunc », dans l'immédiat de la situation présente, puisque nous n'aurions rien d'autre en vue. Horizon très pauvre et limité, pourrait-on dire. Mais, en réalité, pour comprendre le glissement de paradigme daoïste, il faut s'élever au niveau méta. Ce n'est plus la direction qui importe, le « où l'on va », le sens ou la perspective déterminée, mais le type d' « attitude » qui est requise et ses implications cognitives. L'absence de perspective déterminée nous met en état de disponibilité, puisque notre esprit n'est pas occupé, ou préoccupé, par un but précis ou par une orientation. Nous sommes alors ouverts à l'unité de toute chose, à l'origine, la fontaine, la nature informe qui procure la forme à toutes les formes, en somme, ce qu'est le Dao. À ce point du développement, il pourrait être utile au lecteur de

convoquer un philosophe occidental qui peut faire écho à une telle perspective, afin de « vulgariser » l'étrangeté de celle-ci, afin de la rapprocher du familier. Nicolas de Cues, philosophe allemand chrétien, mathématicien et scientifique de la Renaissance. Pour lui, il y a deux manières de rechercher l'absolu ; concept que l'on peut penser en termes religieux, mais qui selon lui structure et guide notre recherche de la vérité, une perspective épistémologique en quelque sorte. L'absolu est, d'une part, ce qui ce qui est dénué de toute limite, de toute contrainte, de toute réduction, de toute condition : c'est enfin l'unité de toute chose, sa cause et son principe, l'être qui permet à tous les êtres d'être, quoiqu'il soit plus approprié de dire « le non-être » qui permet à tous les êtres d'être, qu'il nomme Dieu, qui est sa propre cause et celle de tout le reste. Mais l'absolu « apparaît » pour lui également, sous une forme différente, qu'il nomme « la réduction de la réduction » ou la « contraction de la contraction ». En d'autres termes, l'absolu peut se découvrir non seulement dans la plus haute magnitude, dans l'infiniment grand et puissant, dans l'éternité inconditionnelle, mais aussi dans l'infiniment petit, le plus infime, ce qui fait qu'une singularité est une singularité, sorte d'absolu « local », « contracté » ou « réduit ». Il y a une nature irréductible dans le singulier, une sorte de réalité irremplaçable, une limite à la pensée. Cette idée trouve un écho dans le principe dit de l'identité des indiscernables, comme formulé par Leibniz, qui énonce qu'il ne peut pas exister des objets ou entités séparées qui aient toutes leurs propriétés en commun. Supposer deux choses indiscernables revient à supposer la même chose sous deux noms différents. Ce principe fait référence, par exemple, au fait qu'il ne peut pas exister deux objets distincts, tels que des flocons de neige ou des feuilles, qui puissent être exactement semblables. En ce sens, il y a quelque chose d' « absolu » dans chaque entité.

C'est pourquoi, dans notre relation au monde, chaque entité évoque ou fait écho à l'absolu, chaque « absolu contracté » est consubstantiel de l' « absolu non-contracté ». Nous rencontrons cela dans le Zhuangzi, à travers le Dao. Tout ce qui existe a son propre Dao, qui est de même nature que le Dao lui-même. Mais pour accéder à ce Dao, nous devons suspendre nos idées préétablies concernant les choses et rester en état de disponibilité. Dans ce contexte, nous sommes réceptif et préparé à « l'illumination de l'évidence ». Par le désapprentissage, notre esprit est « nettoyé », il peut agir comme un miroir et percevoir la réalité. Nul dogme ni schéma préconçu ne peut interférer avec notre perception : nous sommes un pur « réceptacle » pour le monde. Mais pour cela il nous faut appliquer ce que Zhuangzi appelle « le jeûne de l'esprit ». Quand « l'âme est libre de toute préoccupation et ainsi attend que les choses apparaissent. Là où les choses courent véritablement, l'esprit est libre de toute préoccupation ; une telle liberté est le jeûne de l'esprit ». Et c'est depuis ce point de vue que Zhuangzi fait son observation quant au plaisir des poissons. Tandis que Huizi, à l'inverse, intellectualise l'observation et dit à Zhuangzi qu'il ne peut pas savoir. Là, Huizi agit en « véritable philosophe », qui critique

immédiatement et problématise ce qu'il voit et entend : il veut aussitôt argumenter « Tu n'es pas un poisson. Comment sais-tu ce qui les amuse ? ». Il pense trop, ou se soucie trop. À ce moment, Zhuangzi utilise le même système et lui dit « Tu n'es pas moi, alors comment sais-tu que je ne sais pas ce qui amuse les poissons ? ». Coincé, Huizi essaye alors de faire appel à une « évidence » : « En revanche, tu n'es certainement pas un poisson. » Ce faisant, il renonce à la problématisation : il fait usage de « l'illumination de l'évidence », sans même s'en apercevoir. Après avoir fait cela, Zhuangzi élève encore la discussion au principe général : « Je le sais car je me tiens ici au-dessus des douves. ». « Être ici », juste ici, est le « secret » du savoir. Être présent signifie être disponible, être avec le Dao, et savoir objectivement les choses. Le singulier, l'immédiat, est la clef de l'absolu.

Quelques questions pour approfondir et prolonger

Questions de comprehension

1. Quelle valeur symbolique a le pont au-dessus de la douve?

2. Qu'est-ce qui distingue les deux promeneurs et les poissons?

3. Qu'est-ce qui occupe les poissons ?

4. Zhuangzi peut-il savoir ce qui plait aux poissons ?

5. Que peut savoir Huizi sur ce que sait Zhuangzi ?

6. Zhuangzi doit-il être un poisson pour savoir ce que pense un poisson ?

7. Pourquoi est-ce que Huizi contredit Zhuangzi ?

8. Pourquoi Zhuangzi revient-il à la question originale ?

9. Comment pense Huizi ?

10. Comment pense Zhuangzi ?

Questions de reflexion

1. Notre perception nous joue-t-elle des tours ?

2. Pourquoi le relativisme a-t-il tant de succès ?

3. Le relativisme peut-il avoir valeur d'absolu ?

4. Quel problème pose le relativisme ?

5. Peut-on savoir ce que pensent les animaux ?

6. Que signifie avoir un point de vue ?

7. Peut-on avoir plusieurs points de vue ?

8. Changer de point de vue, est-ce être de mauvaise foi ?

9. Comment peut-on connaître la réalité ?

10. Peut-on être réellement objectif ?

6/ Le rêve du papillon

Une fois, Zhou rêva qu'il était un papillon, un papillon qui volait gaiement. Il s'amusait beaucoup et ne connaissait rien de Zhou. Soudain, il se réveilla, et, tout d'un coup, il fut Zhou. Mais il ne savait pas si Zhou avait rêvé d'être un papillon ou si un papillon avait rêvé d'être Zhou. Il y a certainement une différence entre Zhou et un papillon. C'est ce que nous appelons la transformation des choses !

Sommaire

1 - L’identité

2 - La mise en abyme

3 - La transformation des choses

4 - L’évocation

5 - Le grand éveil

6 - Questions pour approfondir

1 - L’identité

Contrairement aux animaux, qui sont simplement ce qu'ils sont, les êtres humains sont soucieux de leur identité. En fait, les animaux protègent leur « intégrité », puisqu'en général, ils tentent de préserver instinctivement leur propre existence. Bien qu'on observe périodiquement que leur « intégrité » est aussi, parfois plutôt, celle de leur espèce, de leur groupe - troupeau, meute, colonie ou famille. Le principe que nous pouvons observer ici, comme en général dans la vie, est la perpétuation de l'être, telle qu'elle est biologiquement inscrite dans l'organisme elle-même, au moins des êtres évolués, sinon de tous. La respiration, la nutrition, la reproduction, les principales caractéristiques de la vie étant toutes destinées à préserver d'une certaine façon l'intégrité de sa forme de vie spécifique. Le terme « intégrité » vient de la construction latine « non touché » (in-tangere), signifiant intact, total, dont sont dérivés « entier » ou « intégral ». On peut en déduire que « toucher » serait considéré comme une menace, ce qui implique que l'intégrité a trait à l'autoprotection, à la défense contre la menace de l'extérieur, considérée comme inamicale. De l'intégrité à l'identité, le passage est simple. Le terme latin à l'origine de ce passage est construit autour de « idem », qui signifie « même ». De là, l'identité est la qualité d'être identique, ce qui implique que malgré, ou à travers, les différences et les variations que l'on subit, certaines caractéristiques du « soi » doivent être maintenues afin que l'identité soit préservée. En effet, sans caractéristiques

spécifiques constantes, le « soi » serait dénué de sens, car rien ne maintiendrait son unité, et rien ne distinguerait un « soi » d'un autre « soi », rien ne pourrait le modifier ou le « toucher » : il serait indifférencié et n'aurait donc pas d'« identité ». L'identité est donc définie par le principe des « caractéristiques définies, spécifiques et fixes ». Sans oublier, par conséquent, le fait que ces caractéristiques doivent être protégées de toute aliénation de l'extérieur. L'identité doit en quelque sorte rester pure et éternelle, « intacte » dans les deux cas.

Le passage de l'« intégrité » à l'« identité » est néanmoins significatif. L'intégrité, prise au pied de la lettre et non comme concept moral, indique l'être réel, essentiellement biologique. L'identité est plus cognitive, c'est plus un concept construit puisqu'elle porte sur la description formelle d'un être, sur ses caractéristiques, et non pas simplement sur l'être lui-même, pris comme un tout monolithique. Une telle description est si importante que le concept d'identité fournit l'une des lois majeures de la logique occidentale classique : le principe d'identité. Ce principe stipule qu'une chose ne peut pas être elle-même et son contraire, un aspect fondamental de la structure cognitive : chaque entité doit avoir un ensemble de caractéristiques spécifiques pour être une entité séparée, et elle doit conserver ces caractéristiques pour se maintenir en tant qu'entité séparée. Car si les « objets » ne sont pas définis d'une certaine manière, rien ne peut être dit à leur sujet, aucun jugement ne peut être énoncé, on ne peut pas les reconnaître et leur connaissance devient impossible.

Pour l'être humain, l'identité a deux dimensions différentes : l'une est ontologique, l'autre est psychologique, existentielle, qui peuvent être opposées comme objectives et subjectives. Ontologiquement, c'est ce que nous sommes d'un point de vue objectif, ce qui peut être relativement remarqué par des observateurs extérieurs, ce qui est un « donné » de notre être, inné ou acquis. Psychologiquement, existentiellement, c'est la façon dont nous nous concevons, un mélange de données objectives et de constructions subjectives. Cette dernière est constituée comme une composition d'interprétations, de peurs et de désirs, de culture personnelle et sociale. Elle sera articulée en termes de narration, de sentiments, de relations, d'actions et d'explications, ce que l'on peut appeler l'existence. Bien entendu, l'homme étant un « animal subjectif », ces deux dimensions peuvent facilement se chevaucher. Mais ce qui est important dans ce domaine, c'est que tout comme l'animal essaie de protéger son intégrité, l'homme essaiera de protéger son identité. En outre, pour l'animal, son intégrité est assez claire, bien que des questions comme celle du territoire - une sorte d'intégrité étendue - tendent déjà à compliquer la question, alors que chez l'homme, l'identité doit être construite, ressentie ou identifiée, comme condition pour être protégée, un processus et une interaction assez complexes.

Maintenant que nous avons établi une sorte de cadre conceptuel pour l'identité, passons à la suite de Zhuangzi et examinons la façon dont il traite la question de l'identité dans ce texte. Comme d'habitude, il va à l'encontre de la manière commune de penser et de se comporter. Il le fait en

déconstruisant l'idée d'identité, en ôtant la certitude d'un tel concept. La plupart du temps, l'être humain est à la recherche de ce qu'il appelle une « identité », et lorsqu'il pense avoir découvert ou établi cette identité, consciemment ou non, il s'efforce de l'affirmer, de la proclamer haut et fort, de la défendre contre les menaces et les critiques. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles nous sommes si sensibles aux jugements étrangers : cela évoque un certain sentiment de fragilité de cette identité, qui dépend en grande partie de l'acceptation ou de la reconnaissance sociale de celle-ci, pour se solidifier ou se consolider. Comment la déconstruit-il ? D'abord, en la dénonçant comme un rêve, en lui ôtant sa dimension objective et rationnelle. Deuxièmement, en nous disant que nous pouvons être très différents ou exactement à l'opposé de ce que nous pensons ou espérons être, car en effet, un être humain et un papillon sont loin d'être identiques. « Il y a certainement une différence entre Zhou et un papillon », dit le texte. Troisièmement, en faisant allusion au fait que nous pourrions être bien mieux en étant ce que nous ne sommes pas, en étant ce que nous ne pensons pas être, ou même en étant ce que nous ne voulons pas être. Car en effet, il décrit le papillon comme étant tout à fait heureux d'être lui-même tout en voltigeant, en opposition à Zhuangzi qui, en tant qu'humain, ne sait que douter, se lamenter, subir la douleur et l'angoisse de son doute. Quatrièmement, en affichant la liberté qu'il y a dans l'idée d'être ce que « nous ne sommes pas ».Car ce que nous sommes est en effet déterminé, limité et fixé. La portée du « je » est assez restrictive, assez confinante, alors que la portée du « non je » est large, illimitée et libre. Il aurait pu choisir un autre animal ou une autre plante pour « rêver », mais il a choisi un papillon. Et que peut symboliser un papillon ? La légèreté, en opposition à la lourdeur. La beauté, en opposition à la monotonie. La liberté, en opposition à la nécessité. L'éphémère, en opposition à l'éternel. Les quatre caractéristiques évitées ou opposées par le papillon sont ainsi implicitement critiquées, caractéristiques typiques de la quête d'identité.

Lourdeur - La lourdeur est l'état d'esprit des personnes qui sont angoissées à l'idée de trouver une identité, qui sont désireuses de protéger leur identité. Cette lourdeur pèse sur leur vie personnelle et relationnelle, car ils attendent et demandent toujours un certain réconfort de la part d'autres personnes qui, de leur côté, ont aussi leur propre préoccupation d'identité, une différence de vues qui engendre de nombreux malentendus et conflits.

L'ennui - L'ennui est le sentiment qui assaille beaucoup de nos semblables, qui trouvent la réalité et la routine de leur vie quotidienne assez éloignées de leurs attentes et de leur désir d'excitation. C'est pourquoi beaucoup d'entre nous recherchent une forme de divertissement artificiel, comme l'a critiqué Blaise Pascal, afin d'éviter le sentiment de néant qu'entraîne l'ennui. Faire la fête, boire, s'intoxiquer de diverses manières, jouer, rechercher la richesse, acquérir du pouvoir, flirter, travailler, fonder une famille, sont autant d'activités que nous pratiquons pour ne pas nous confronter à nous-même, même si ces diverses activités ne répondent

souvent pas vraiment à nos besoins existentiels fondamentaux.

La beauté - Souvent aussi, la beauté n'est pas très présente dans ces activités, car la beauté n'est pas le moyen d'obtenir autre chose, contrairement à l'utilité, puisqu'elle représente sa propre satisfaction. La beauté est l'unité harmonieuse du singulier et de l'universel, du fini et de l'infini.

Liberté - La nécessité, le diktat des besoins, internes ou externes, est ce qui guide la plupart des personnes dans la détermination de leurs actions quotidiennes. Les besoins internes constituent nos désirs et nos peurs, des obligations psychologiques compulsives, qui s'imposent à nous, puisque nous ne choisissons pas d'être ainsi. En fait, si nous pouvions déterminer librement notre propre vie et choisir délibérément nos désirs et nos craintes, il est très probable que nombre d'entre eux seraient éliminés. En général, « nous ne voulons pas de nos désirs », comme l'a identifié Leibniz, ce qui montre notre manque de liberté et la mauvaise appréciation de nous-même. Et cela s'applique également à nos peurs et aux différentes « émotions tristes », telles que la honte, la culpabilité, le regret, la jalousie, l'envie, etc. Les besoins externes sont les obligations sociales, les diktats moraux, les rituels codifiés, la pression du succès, la recherche de la bonne apparence, etc. En opposition à cela, la beauté est gracieuse, sans limite, créative, elle pointe vers la transcendance et l'infini dans l'esprit humain.

Ephémère - La critique de l'éternité qui représente l'éphémère, par opposition à l'éternel, est une question plus subtile et paradoxale. L'idée de base est que dans le cœur humain est logée une peur profonde de la mort, de la disparition. La longévité est explicitement l'une des principales valeurs de la culture chinoise au même titre que la richesse et la réussite, qui peuvent toutes représenter une forme d'obligation ou d'accomplissement social. L'omniprésence des statues de Fu (richesse), Lu (succès) et Shou (longévité) dans les foyers et les lieux publics chinois, trois dieux de la religion traditionnelle, sont la manifestation physique de cette révérence.

La peur de la mort, l'angoisse d'un avenir incertain, même si elle est souvent source de motivation existentielle, représente l'une des principales sources de crainte et d'inquiétude pour beaucoup d'entre nous. En opposition à cela, le papillon, qui vit très peu de temps, mais en profite à chaque instant, sans se soucier, représente une forme de sagesse. Zhuangzi insiste sur ce point : « un papillon qui vole gaiement. Il s'amusait beaucoup et il ne savait rien de Zhou (Zhuangzi) ». Le papillon s'amuse, une jouissance qui est visiblement liée à l'ignorance de Zhou, ce qui peut être interprété comme une ignorance de l'humanité et de l'identité, puisqu'il ne connaît ni « homme » ni « papillon » : il ne fait que vivre l'instant présent. Dans la culture chinoise, le papillon symbolise une belle nature, féminine, délicate, fantasmagorique, tout le contraire du lourd Zhuangzi « spéculatif ». L'« illumination de l'évidence », comme nous l'avons vu, une perspective

cognitive, a une correspondance sur le plan existentiel, comme une sorte de carpe diem. Saisir l'instant qui passe, l'apprécier et le mettre à profit, c'est la sagesse du papillon, qui vole ici et là. Il ne s'agit pas d'une personnalité humaine ordinaire, pour qui un tel comportement « incohérent » décrit soit le comportement d'un fou, soit celui d'une personne extrêmement sage.

2 - La mise en abyme

Ombreuse, et occultée par la confusion des théories qui la sous-tendent, la « mise en abyme », dont il n'existe même pas de traduction anglaise adéquate, reste souvent impénétrable et obscure, ésotérique et insaisissable. Essayons de la simplifier. La « mise en abyme » est une technique picturale et littéraire qui trouve son origine dans l'héraldique, l'art des armoiries. Dans ce domaine, la « mise en abyme » décrit un blason qui apparaît comme un petit bouclier au centre d'un plus grand, tous deux de forme exactement identique. Il signifie littéralement « mis en abyme », où « abyme » - qui signifie sans fond - désigne le centre de l'écu ; en perspective picturale, ce qu'on appelle « point de fuite ». Cette « mise en abyme » crée un effet étrange, éternellement récursif, puisque le grand bouclier se reflète dans le petit, et le petit bouclier se reflète dans un bouclier encore plus petit, un processus qui peut se poursuivre indéfiniment, nous rappelant les matriochka, ces fameuses poupées russes qui se contiennent par un processus de réduction. De là, la « mise en abyme » est devenue une technique de peinture, populaire à la renaissance, où le tableau était représenté dans le tableau, ou encore le peintre représenté dans le tableau en train de peindre le tableau, tel qu'il a été repris plus tard dans un célèbre emballage de céréales : on peut voir sur le vieux paquet de Quaker Oats la photo d'un homme tenant un paquet de Quaker Oats. Ainsi qu'en littérature, où elle fait référence à la technique d'insertion d'une histoire dans une histoire, l'« histoire intérieure » évoquant ou imitant l'« histoire extérieure », comme le fait Shakespeare dans Hamlet par exemple. La littérature postmoderne l'a utilisée comme un moyen de perturber la logique continue du récit. En philosophie, « l'abîme » est souvent une métaphore employée pour signifier la profondeur sans limite, l'obscurité d'un principe fondateur, Dieu, l'Être ou autre. La « mise en abyme » a ainsi été transposée à une sorte de « conscience de soi », où le sujet pensant se prend pour un sujet de réflexion, où il se croit en train de se penser, un processus sans fin qui est bien sûr nécessaire à l'auto-transformation. Du point de vue de l'ontologie, Leibniz a proposé une doctrine des monades où chaque monade reflète le monde entier à partir de sa propre position, un monde dont elle fait partie intégrante, ce qui implique qu'elle se reflète aussi elle-même. Dans ces différents schémas, nous sommes affecté par un sentiment d'infini, qui provoque une sorte de vertige, tout comme si nous nous tenions entre un ensemble de miroirs se reflétant sans cesse. Un vertige qui est amplifié dans le domaine philosophique, puisque c'est précisément notre soi qui subit

un processus si mystérieux et paradoxal de réplication, de distanciation et de dissolution.

Nous voyons clairement dans le présent texte comment Zhuangzi induit la conscience de soi par la « mise en abyme » du sujet qu'il est, parlant de lui-même à la fois comme un phénomène, se décrivant comme une tierce personne, et aussi du point de vue d'un sujet pensant, comme un « je », ou un soi transcendant, puisqu'il est celui qui parle. Mais analysons cette histoire et sa relation avec la « mise en abyme » à travers le prisme des différentes caractéristiques définissant un tel processus. Ces caractéristiques prennent toutes la forme paradoxale de concepts opposés qui créent une tension au sein du processus lui-même. Pour la plupart, cette composante paradoxale est fondée sur la tension entre le soi empirique et le soi transcendant, exposant la tension permanente que subissent ces concepts existentiels fondamentaux.

Proximité et distance

La « mise en abyme » rend le sujet à la fois distant de lui-même, de son soi empirique, et plus proche de son soi transcendant. En se faisant l'objet d'un rêve, en parlant de lui-même à la troisième personne, en devenant quelqu'un d'autre que lui, en l'occurrence un papillon, l'auteur crée une distance par rapport à lui-même. Mais en même temps, il se voit mieux, il se comprend mieux, puisqu'il s'éloigne de lui-même. Par exemple, il prend conscience de la nature phénoménale de sa personne, de la dimension superficielle de son soi immédiat, il réalise le caractère transitoire de son existence, une sagesse qui le rapproche de son vrai soi.

Vertige et stabilité

La « mise en abyme » lance un processus puissant, secouant le sujet, le mettant dans une situation dangereuse. En même temps, grâce à cette déstabilisation, il peut atteindre des « terrains plus élevés », une forme de stabilité obtenue en atteignant cette perspective plus profonde ou plus élevée. En envisageant la simple possibilité que sa vie soit en fait un rêve, à travers la nouvelle perspective d'être quelqu'un d'autre que ce qu'il pensait être, y pensant l'impensable, on peut en effet atteindre une situation plus stable, où les conditions, les obligations et l'identité fixe sont dépassées, ce qui implique qu'il n'y a plus rien à craindre, et plus rien à désirer, condition pour être avec le Dao, selon Zhuangzi. Mais bien sûr, pour atteindre ces « hautes terres », il faut passer par un fort processus de déstabilisation, engendrant vertiges et étourdissements.

Présence et absence

La « mise en abyme » invite le sujet à jouer un jeu de cache-cache avec lui-même. La plupart du temps, l'être humain est « à l'intérieur » de lui-même, un « être-en-soi » comme le dit Sartre, en opposition à un « être-pour-soi », plutôt conscient. Ils sont si proches d'eux-mêmes qu'ils ne s'interrogent pas tant sur ce soi, ils le prennent comme acquis, comme une nécessité, comme une condition inévitable de leur propre existence. On pourrait critiquer cette façon d'être comme étant précisément une forme d'aliénation, d'aliénation du « vrai soi », du « soi conscient », du « soi libre ». Sartre qualifie cet état d'esprit ou cet être de « mauvaise foi », puisque l'on a renoncé à sa liberté fondamentale et à sa conscience pour jouer un rôle. Rôle qui semble s'imposer à l'individu, mais qui est en fait un choix, largement investi et surjoué comme moyen d'obtenir un faux sentiment de sécurité. Zhuangzi nous invite à rompre avec ces rituels dans lesquels nous sommes plongés, ces rituels qui nous procurent un statut, un bien-être et une reconnaissance sociale, pour entrer plutôt dans une perspective éthique appropriée. En nous abandonnant, nous pouvons devenir nous-même. En se détachant de lui-même comme Zhuangzi, en acceptant que sa vie puisse être un rêve, qu'il puisse être la production d'un papillon, Zhuangzi s'éveille à lui-même, le grand éveil qui le rend présent à lui-même.

Un et multiple

La « mise en abyme » engendre une situation, ou résulte d'une situation, où le soi est multiplié, soit par la production de nouveaux soi, soit par une sorte de réplication différenciée, soit par la production de diverses images du soi. Le problème ici est qu'il est difficile de distinguer le soi de ses images, car on pourrait prétendre que le soi n'est rien d'autre qu'une image. D'une certaine manière, il y a une forme d'unité, puisqu'il y a une conscience, un sujet identifié, et nous devons présupposer une certaine forme d'unité pour parler de quoi que ce soit. En même temps, ces différentes projections, ces différentes composantes du soi, telles que Freud et d'autres les ont identifiées, nous font douter de cette unité, soit parce que sa nature est difficile à identifier, soit même parce que, forcé par la forte évidence de la multiplicité, nous avons abandonné même la simple possibilité d'une telle réalité que l'« unité ». Zhuangzi dort et rêve, Zhuangzi se réveille, Zhuangzi est un humain, Zhuangzi est un papillon. L'unité de Zhuangzi est à la fois présupposée et douteuse.

L'intérieur et l'extérieur

La « mise en abyme », par le jeu des multiples points de vue du sujet, provoque une « aliénation de soi » : on est « expulsé » de soi-même, tout en restant bien sûr soi-même. Le rapport à son image est précisément un rapport de « dedans » et de « dehors ». Je suis moi-même, mais je vois mon image de l'extérieur. Paul Ricœur a développé l'idée de la double

identité, en utilisant deux mots latins. « Ipse », c'est prendre le soi de l'intérieur : c'est le soi qui est au centre, le sujet qui transcende. « Idem », l'identique, le semblable : c'est le « soi », le « je » qui se fait objet ; c'est une projection, une construction. Kant oppose de la même façon la « chose en soi », l'identité intérieure, et la « chose pour soi », en tant que phénomène, telle qu'elle apparaît au monde.

Dans la présente histoire, Zhuangzi pense, Zhuangzi écrit, Zhuangzi rêve, il est à l'intérieur de lui-même, mais il pense, écrit et rêve lui-même, il devient un objet de lui-même par le jeu de différentes images de lui-même.

Reconnaissance et non-reconnaissance

La « mise en abyme » provoque une distanciation du soi, où l'on se reconnaît en même temps, puisque de nombreuses caractéristiques sont identiques dans le soi et les images, tout en reconnaissant que cette « multiplicité d'images » ne peut pas être son soi qui est « un ». Il observe des différences entre ces images et son soi, déjà par le simple fait qu'elles sont des images ou des projections. Zhuangzi insiste ici sur cette dimension contradictoire. Le papillon « ne savait rien de Zhou », mais ensuite « il était tout de suite Zhou », ajoutant qu'« il y a sûrement une différence entre Zhou et un papillon », mais expliquant cela par la « transformation des choses », impliquant qu'elles sont donc identiques d'une certaine manière. Bien que, curieusement, par la « non-reconnaissance », par l'éloignement, on en arrive à mieux se reconnaître, ce que Zhuangzi appelle le « grand éveil ». En étant autre que soi-même, on devient soi-même : c'est l'idée même de « mise en abyme ».

Attraction et répulsion

La « mise en abyme » produit un effet cognitif et émotionnel sur le sujet et l'observateur, une combinaison de plaisir et d'inconfort. L'attraction est pour l'un la fascination provoquée par l'effet kaléidoscopique de la multiplicité, purement esthétique. D'autre part, la transformation, le jeu avec le soi en tant qu'objet, à travers ses nombreuses projections, les différences qu'il peut engendrer, a également un effet divertissant. La répulsion est d'autre part provoquée par un vertige sensoriel, puisque nous sommes projeté dans l'infini. L'expérience de l’absence de fondement peut engendrer une sorte de malaise, suspendu que nous sommes dans quelque limbe spatial ou cognitif, où rien n'est établi, rien n'est sûr, où la réalité semble s'évanouir. Bien sûr, ce principe de « disparition » peut nous captiver ou nous enchanter, tout comme l'expérience du saut à l'élastique, dans la mesure où nous sommes confiant, que nous ne craignons pas la perte de notre soi et de nos certitudes. Cela semble être le cas de Zhuangzi, qui semble jouer gaiement avec cette « mise en abyme », qui fait partie de son « errance et envol » paisible, où tout peut être joyeusement contemplé sans aucune crainte ni attente.

3 - La transformation des choses

La conception du cosmos commune à toute la philosophie chinoise n'est ni matérialiste ni animiste, puisqu'il n'y a pas de substances de l'âme. Elle peut plutôt être qualifiée de naturaliste, organique ou processuelle, même si certains préfèrent la considérer comme magique ou alchimique. L'univers est considéré comme un organisme organisé hiérarchiquement dans lequel chaque partie reproduit le tout. L'être humain est un microcosme correspondant rigoureusement à ce macrocosme, et même notre corps reproduit le plan du cosmos. Par conséquent, entre l'homme et le monde, il existe un système de correspondances et de participations qui ont été longuement décrites dans la tradition, par exemple dans la médecine chinoise. La genèse fondamentale de l'univers est que du chaos primordial (Hundun) est né le Dao, une loi ou un principe, l'ordre naturel des choses, qui renvoie en fait à l'engendrement et au retour continus de toute chose à son point de départ. Une sorte de respiration, d'inspiration et d'expiration, ou comme une marée, qui monte et descend : toutes les parties du cosmos sont en harmonie dans une pulsation rythmique. Rien n'est statique ; toutes les choses sont soumises à des mutations et des transformations périodiques qui représentent le processus génétique. Au lieu d'être opposé à un idéal statique, comme on le rencontre souvent dans la culture occidentale, le changement lui-même est la substance de la réalité : il est systématisé et rendu intelligible, comme dans les 64 hexagrammes du Livre des changements (Yijing), qui présente les principales caractéristiques et conditions du flux général. Une unité immuable, la constante Dao, sous-tend cette pluralité kaléidoscopique. La dynamique est celle où tout s'accomplit, va à son extrême, puis reviendra invariablement à son contraire, à des qualités opposées. « La réversion est le mouvement du Tao », écrivait Laozi. Elle rappelle aussi le principe néo-platonicien d'émanation et de conversion : la pluralité vient de l'unité primordiale et retourne à l'unité primordiale. Tout vient du Dao et y retourne inéluctablement ; l'unité indifférenciée devient alors multiplicité. La vie et la mort sont contenues dans cette transformation continue du Rien en Quelque chose et retour au Rien, mais l'unité primordiale sous-jacente indéfinissable reste à l'arrière-plan. Cela implique une modalité dans l'existence des choses où la frontière entre les différentes choses est périodiquement brisée, une chose se transformant éternellement en une autre.

Même si cette vision du monde correspond bien à la tradition, le terme « transformation des choses » vient en fait de Zhuangzi. Comme nous le voyons dans le présent récit, il pensait que la frontière et la différence entre soi-même et les autres, entre être dans un rêve et être éveillé, et entre toutes choses, peuvent être surmontées. Par conséquent, on peut toujours réaliser la transformation entre une chose et une autre. Cependant, si l'on s'accroche avidement à la différence entre soi-même et les autres, comme dans la peur ou l'avidité, on ne peut pas parvenir à la transformation des choses,

comme si l'on était pris dans un rêve. Mais aussi, parce que l'esprit est délicat, si l'on se penche trop sur la transformation des choses, on peut encore rester dans un autre rêve, ce que l'on pourrait appeler « tomber dans le piège de sa propre toile ». L'idéal est de rester dans un état de disponibilité, ce que Zhuangzi nomme « l'itinérance tranquille », de se maintenir dans une absence de direction et de but. En ce sens, on effacera la différence et l'opposition entre le soi et l'univers. Selon Zhuangzi, le statut et l'étiquette, les normes appliquées de manière conventionnelle dans le monde humain, l'acte même de nommer et notre relation fixe avec la langue, provoquent des divisions et des antagonismes, et créent donc des contraintes artificielles et douloureuses pour les gens. L'acte de nommer, dans la pensée chinoise ancienne, impliquait une évaluation attribuant à un objet sa place dans un univers hiérarchisé. Mais le Dao échappe à ces catégories, il est imperceptible, indiscernable, et de lui rien ne peut être prédit. Il contient de façon latente les formes, les entités, les forces, la réalité de tous les phénomènes particuliers. Laozi écrit : « C'est du “Sans nom” que sont nés le ciel et la terre. Le “Nommé” est la mère qui élève les “Dix Mille Choses” (toutes choses), chacune selon son espèce ». Les « Sans nom » (wuming) et les « Nommés » (youming), « Rien » (wu) et « Quelque chose » (you), sont interdépendants et « se développent l'un l'autre ». Le « Rien » ne signifie pas le « Néant » mais plutôt l'indétermination, l'absence de qualités perceptibles ; pour Laozi, il est supérieur au « Quelque chose ». C'est le « Vide » (l'incipit vide) qui recèle en lui-même toutes les potentialités et sans lequel même « Quelque chose » manque d'efficacité. Il faut donc omettre les statuts et les normes, et même oublier sa propre existence physique et son intellect, afin de se débarrasser des différences entre soi-même et tout le reste, et ainsi être libéré de l'effet des facteurs externes qui obscurcissent sa pensée et affectent à tort son comportement.

Dans Voir toutes choses égales, Zhuangzi analyse la nature imprévisible du monde pour révéler que des choses différentes ou opposées sont intrinsèquement interconnectées ou même interchangeables. En s'efforçant de comprendre le monde, il faut donc avant tout identifier l'interconnexion entre toutes les entités, en considérant toutes les choses comme égales, et abandonner les préférences, les goûts et les aversions personnels. De cette façon, le cœur peut être au-dessus de toutes les choses matérielles, être libéré des contraintes et des influences extérieures ; alors les différences et les contradictions entre les choses ne pèseront plus sur l'esprit ou la vie de chacun. Nous nous limitons généralement à nos rôles sociaux, à nos attentes et à nos valeurs, avec notre compréhension quotidienne des choses. Selon Zhuangzi, cette façon d'agir est inadéquate pour une appréciation plus profonde de la nature des choses et pour un mode d'interaction plus réussi avec elles. Nous devons désapprendre les idées préconçues qui nous empêchent de voir les choses et les événements d'une nouvelle manière ; nous devons voir comment nous pouvons structurer et restructurer les limites des choses.

Ce désapprentissage peut être considéré comme un écho à l'« ignorance acquise » socratique, comme l'appelait Nicolas de Cues. Mais nous ne pouvons le faire que lorsque nous avons nous-mêmes « erré au-delà » des limites du familier. C'est seulement en libérant notre imagination, afin de nous reconcevoir nous-mêmes et de reconcevoir nos mondes, ainsi que les choses avec lesquelles nous interagissons, que nous pouvons commencer à comprendre les tendances plus profondes des transformations naturelles par lesquelles nous sommes tous affectés, et dont nous sommes tous constitués. En relâchant les liens de nos présupposés fixes, nous nous rapprochons d'une harmonisation avec la manière naturelle puissante et productive de faire les choses. Afin de résoudre les contradictions apparentes, nous devons reconnaître l'importance de la transformation continue qui sous-tend et unit les phénomènes contrastés, nous devons percevoir l'unité entre les opposés. Cela implique de supprimer la distinction entre le soi et le monde et de réaliser que la vie et la mort ne sont qu'une des paires de phases cycliques, comme le jour et la nuit ou l'été et l'hiver. « Puisque la vie et la mort sont les compagnes l'une de l'autre, pourquoi s'en préoccuper ? Toutes les choses ne font qu'une ». La vie et la mort ne sont pas en opposition mais simplement deux aspects d'une même réalité, des moments arrêtés hors du flux des mutations continues de tout en tout. Les êtres humains ne font pas exception : « Ils retournent dans la grande machine à tisser : ainsi toutes les choses sortent du métier et retournent au métier ». L'attitude de Zhuangzi est donc celle d'une acceptation sereine.

Dans la tradition de la cosmologie de Laozi, la vision du monde de Zhuangzi est une transformation saisonnière des contraires. Le monde est perçu comme une motte de terre géante (da kuai) autour de laquelle les cieux (tian) tournent autour d'un axe polaire (daoshu). Toutes les transformations ont un tel axe, et le but du sage est de s'installer dans cet axe, afin que l'on puisse observer les changements sans être ballotté par eux. Le concept que Zhuangzi utilise pour saisir cette réalité est le « pivot », la partie immobile de la roue autour de laquelle toute la roue tourne. Ce concept de « pivot » rappelle en quelque sorte le concept aristotélicien du moteur immobile, ou moteur principal, « ce qui bouge sans être déplacé », qu'il reprend comme cause première de toutes les choses, la cause non causée, le « moteur » de tout le mouvement dans l'univers, puisqu'il déplace d'autres choses, mais n'est lui-même déplacé par aucune action préalable. En plus d'être immobile, le « Premier moteur » est éternel, car si son existence avait un commencement, il aurait besoin d'une cause. Ce concept monothéiste, inventé par un polythéiste, rend compte de toutes les transformations du monde, mais il est aussi bien décrit que la « pensée de la pensée », comme un Être qui « pense sa propre pensée ». En ce sens, il s'agit d'une forme pure, d'une action sans matière, qui rend compte de tout ce qui est. La principale différence entre les deux philosophes semble résider dans l'opposition entre le concept de « cause » (Aristote) et celui de « condition » (Zhuangzi). Une cause rend pleinement compte des effets qu'elle produit, alors qu’une condition est une structure, une forme ou un agent nécessaire, bien qu'elle ne puisse pas, à elle seule,

rendre totalement compte des effets qu'elle produit. Cette différence est cruciale dans la distinction entre la pensée chinoise « processuelle » et la pensée occidentale « créative » ou « causale », bien que cette distinction soit loin d'être catégorique. Autre point commun, Aristote nous rappelle que « les paires d'opposés naissent ensemble ». Bien que le principe de l'interaction permanente entre les différences et l'unité se rencontre davantage chez Héraclite, sa dynamique universelle est plus tendue, agonistique et tragique que celle du taoïsme, plutôt accueillante et pacifique.

4 – L'évocation

Dans la pensée occidentale, les principales formes de discours sont établies : descriptif, normatif et performatif. Le descriptif est le discours qui transmet un message sur l'« état » du monde à un interlocuteur, c'est une description d'une chose, d'un phénomène ou d'un événement, comme on le voit à partir du nom. Le discours prescriptif donne un ordre, il transmet une commande ; par le biais du discours prescriptif, on exprime ce que l'on pense devoir faire, comme dans une prescription médicale. Enfin, la parole performative est celle qui fait réagir un sujet et accomplir quelque chose de manière assez indéterminée, elle incite à agir sur la réalité et à la modifier, sans préciser cette transformation. Le discours performatif ne s'intéresse pas à la vérité ou à la fausseté d'un énoncé donné, ni à son utilité : il s'intéresse à l'effet qu'il produit. On peut bien sûr dire que presque tout discours est performatif, car il oblige un interlocuteur à une sorte de décision : répondre, se taire, sourire, nier, etc. Même un mot écrit sur une liste de courses peut être considéré comme performatif, car il déplace un sujet pour accomplir une certaine action par rapport à ce mot. Néanmoins, le discours performatif présente des caractéristiques importantes qui le distinguent des autres types de discours. De manière plus frappante, il provoque un sujet à entamer une réflexion autonome : il ne transmet pas un message ou une instruction spécifique, mais stimule un sujet à réagir ou même à se transformer. L'ironie et le paradoxe sont deux exemples de discours performatif que l'on rencontre fréquemment dans le discours philosophique. L'ironie affirme le contraire de ce qui est réellement signifié, ou prétend une fausse réalité comme « l'ignorance », et ce faisant, elle fait traiter à un sujet le « double sens » d'une déclaration ; elle engendre l'ambiguïté et l'absence de fondement, où l'on devra naviguer sans saisir aucun signe ou sens définitif du discours original. Le paradoxe, en combinant des idées contradictoires, crée le même effet déstabilisateur : il ne peut offrir une conclusion finale car il n'y en a pas. C'est ce que Kierkegaard a appelé la « communication indirecte » : puisque la vérité existentielle ou ontologique ne peut être simplement décrite, qu'elle n'est pas contenue ou transmise par des connaissances formelles, elle ne peut être que « assénée » par un sujet. Le processus suit alors une direction opposée à celle qu'accomplit le discours descriptif : on n'introduit pas, mais on extrait ; ce n'est pas « pénétrer », mais « sortir ». La vérité existe dans un sujet

comme un potentiel, une capacité : elle doit émerger. Il n'est donc pas nécessaire de « planter » quoi que ce soit dans la tête d'un interlocuteur, il suffit d'en extraire ce qui y réside inévitablement.

Pas étonnant que Kierkegaard utilise un verbe assez fort pour décrire le processus d'extraction : proférer, ce qui signifie que cette vérité n'est pas un donné et apparaîtra seulement comme le résultat d'un quelconque affrontement ; l'ironie et le message paradoxal s'y prêtent bien. L'utilisation du discours performatif indique que celui qui crée un effet a confiance qu'il trouvera un écho chez son interlocuteur, en communiquant ce qui est implicite et invisible. La communication indirecte oblige l'interlocuteur à prendre une décision par lui-même en combinant des informations contradictoires. Dans un tel acte, celui qui émet un discours performatif cessera temporairement d'exister, car il n'occupera aucune position fixe ou n'aura pas de contenu spécifique à défendre : lui-même et ce qu'il dit peuvent pouvant être vus à travers de multiples perspectives, en fonction de la façon dont on veut le considérer. En se réduisant momentanément à « personne », le porteur du discours performatif donne la liberté à son protagoniste de faire ce qu'il veut, incitant à l'action autonome, et par conséquent à la liberté existentielle. Contrairement à la demande directe de prendre position sur une question spécifique, le lancement d'une formulation à double ou multiple sens placera de façon plus évidente le sujet adverse à un carrefour, où il ne pourra pas déterminer clairement quelle est la voie « correcte », tout comme il ne pourra pas deviner ce que pense son interlocuteur. L'ironie socratique, par exemple, a cet effet : il y a à la fois une question directe demandant une réponse, et un « deuxième degré » d'attitude ironique, où Socrate se présente comme ignorant ou loue de façon suspecte son interlocuteur. Ces coups auraient pu être à la fois « vrais » et « faux », pris pour argent comptant ou non, et c'est ce qui a obligé ses interlocuteurs, stupéfaits, à définir leur propre position. Cela pourrait aussi expliquer en partie les réactions d'indignation et d'irritation de l'« adversaire », pris entre un sentiment d'indétermination et l'exigence de la production d'un jugement tranché.

Dans la pensée orientale, plus précisément dans les mots de Zhuangzi, il existe en outre un autre type de discours, appelé « discours évocateur », qui permet d'accomplir les choses par le biais d'une « invitation », mais pas par une demande directe. L'ironie, dans ce système de pensée, appartient à la catégorie des discours évocateurs et non performatifs, bien que la distinction entre les deux semble assez vague. Un exemple important de discours évocateur qui peut se distinguer davantage des autres formes de communication est le mode d'expression métaphorique qui est assez récurrent dans la façon de penser chinoise. Les choses sont dites indirectement, sans être vraiment dites, tout n'est qu'une allusion qui peut être interprétée différemment. Même la structure de la langue chinoise est évocatrice : un idéogramme peut comporter des dizaines de significations, certaines se contredisant les unes

les autres. La langue n'a pas de temps ni de genre, et dans le cas de l'ancien idiome chinois, même pas de prépositions, tout cela conduisant à une grande variété d'interprétations et de significations attribuées. Ce qui n'a qu'un seul sens direct perd même tout intérêt, car il n'ouvre pas un champ d'interprétations possibles : il peut être considéré comme banal et banal, presque primitif, car il désigne exactement ce qu'il entend désigner. Ainsi, même le langage courant devrait de préférence être indirect et, ce faisant, engendrer la production de sens multiples.

Zhuangzi propose trois modalités de discours : 寓言 (yuyan), qui signifie « mots usuels » ou « mots imputés » qui prennent les neuf dixièmes du texte, 重言 (zhongyuan), les « mots répétés » ou « mots d'experts », qui font les sept dixièmes du texte, puis le troisième type, 卮言 « mots gobelets » qui, selon lui : « viennent jour après jour, harmonisant les choses dans l'égalité céleste ». Le premier type représente ce que les gens se disent au quotidien, quand ils veulent simplement exprimer ce qui les préoccupe et veulent être compris. Zhuangzi écrit qu'ils « ne répondent qu'à ce qui est en accord avec leurs propres opinions et rejettent ce qui ne l'est pas » : ce qui est bien et ce qui est mal correspond alors à leurs opinions. Ils n'ont pas de distance avec eux-mêmes et ne souhaitent pas chercher la vérité en dehors de leur perspective. Cela semble être le rapport le plus répandu aux mots. Le deuxième type est celui des mots qui « mettent fin à un argument » parce qu'ils sont « référencés » : ils sont prononcés par les personnes âgées ou par une autorité. Zhuangzi critique ici la révérence formelle, tout comme la première catégorie, car elle n'est pas tellement préoccupée par la façon dont les choses sont, mais juste pour « prouver un point » et convaincre les autres. Il critique la référence à l'« antiquité » et conseille de considérer les « vieux textes » comme « de simples vestiges du passé ». A moins que quelque chose n'établisse que le contenu ou l'auteur est en quelque sorte « en avance sur les autres » dans sa manière d'être. Le troisième type de mots est le plus intéressant, et bien sûr le plus rare : les « mots gobelets ». Ces mots fonctionnent comme un gobelet : il se renverse quand il est plein et se redresse quand il est vide. Il convient de préciser que le nom « gobelet » fait référence à un type spécifique de gobelet en métal utilisé par les anciens Chinois, dont le fond n'est pas plat mais quelque peu arrondi, et qui ne doit donc pas être trop rempli, sinon il bascule et se renverse. Par conséquent, le liquide entre et sort naturellement de cet objet instable. Ensuite, la spécificité de ces « mots gobelets » est qu'ils « vont » avec la nature, s'inscrivant dans ce que l'auteur appelle « l'harmonisation de toutes choses », une forme d'adaptation ou de disponibilité.

On remarque que le contenu de ce que Zhuangzi écrit, la forme et le style qu'il utilise, correspondent au sens du message qu'il transmet, c'est-à-dire l'absence de tout message particulier. Sa sémantique est assez troublante. Dans son discours, un signifiant est souvent éloigné du signifié, un mot est utilisé pour exprimer un autre mot. Son discours est saturé de descriptions figuratives et de dialogues multiples, il n'y a

donc pas de message direct, mais le sens se cache dans diverses métaphores. Une métaphore pointe vers l'autre et ainsi de suite à l'infini. Elle n'aboutit jamais à une idée précise finale, étant toujours circulaire : une fois un sens atteint, il y en a un autre qui se profile à l'horizon ; une mise en abyme qui ne connaît pas de fin. Par exemple, Zhuangzi présente toutes sortes de créatures différentes qui interagissent les unes avec les autres, laissant au lecteur l'interprétation de leurs dialogues : cigales, serpents, papillon, ombre, etc. Il y a une cascade de significations que l'on peut extraire de ces dialogues ; le lecteur est censé se déplacer au milieu de différentes métaphores qui se présenteront à l'infini. Même lorsque des personnes importantes prennent la parole dans les dialogues, leur autorité est douteuse : ce qui est dit ne doit pas être pris au pied de la lettre : les « experts » ne proposent pas de positions tranchées, ils offrent des paradoxes, parfois la présentation est ironique, le lecteur est donc obligé de passer par les méandres de la pensée pour se faire sa propre idée, ce qui est ahurissant pour les interprètes de Zhuangzi. À aucun moment, la métaphore ne s'arrête. Il y a un effet de dissipation du poids de l'autorité sur l'esprit d'un lecteur, car au lieu de lire le « vrai mot », on voit comment les significations et les idées s'entremêlent et forment des paradoxes. Il n'y a pas de traces de la vérité absolue, mais du jeu et de la liberté. En ce sens, il y a une désubjectivation des mots, puisque personne en particulier n'en est responsable, et le lecteur est libre - et forcé - d'initier une réflexion autonome. Il y a aussi une désubstantialisation, puisque la signification « officielle » est retirée au signifiant. Il y a un appel à l'auto-implication, ce qui signifie qu'un interlocuteur sera renvoyé à lui-même, que sa compréhension sera convoquée et amenée par lui, et non par une autorité extérieure. De ce fait, il y a une mauvaise interprétation récurrente des textes de Zhuangzi : certains prennent trop au sérieux ce qu'il dit, d'autres le prennent trop à la légère, certains compliquent les textes au point qu'ils deviennent méconnaissables, certains le « mystifient » de manière religieuse. Ce phénomène est une conséquence évidente de la multiplicité potentielle des interprétations que peut véhiculer chacun de ses textes. Une fois qu'un lecteur a la liberté de déchiffrer une idée comme il le souhaite, il peut facilement abuser de cette liberté, ou au contraire la négliger.

L'histoire du papillon est une excellente représentation en action des « mots gobelets » dont parle Zhuangzi : « Une fois, Zhou a rêvé qu'il était un papillon, un papillon qui volait gaiement. Il s'est beaucoup amusé et il ne savait rien de Zhou. Soudain, il s'est réveillé, et tout d'un coup, il était Zhou. Mais il ne savait pas si Zhou avait rêvé d'être un papillon ou si un papillon avait rêvé d'être Zhou. Il y a certainement une différence entre Zhou et un papillon. C'est ce que nous appelons la transformation des choses ! » Une histoire innocente et très courte, sans explication, sans indication de ce qu'il faut en tirer. La version commune la plus récurrente omet l'idée de transformation des choses, ne laissant que l'étonnante interrogation de Zhuangzi sur son identité. Mais la transformation est au cœur de l'histoire. Le contenu de

l'histoire coïncide avec la façon dont Zhuangzi se rapporte à la langue : les mots du gobelet laissent les choses « à leurs changements sans fin », ne se fixant sur rien, mais invitant seulement le lecteur à s'impliquer et à se promener joyeusement avec le texte, ne cherchant aucun point précis, n'ayant pas de destination finale. Un tel discours veut que le lecteur soit initié à un nouveau sens, mais ne l'impose pas, car une telle imposition est de toute façon impossible. Le principe d'une telle pédagogie est que ce qui est proposé par une figure extérieure restera à jamais à l'extérieur, à moins d'être vécu et expérimenté. C'est probablement la raison pour laquelle Zhuangzi préfère raconter des histoires plutôt que de faire des discours explicatifs. L'histoire est une miniature de la vie, un lieu aux multiples directions où le lecteur peut s'interroger et choisir son chemin : il est libre d'explorer.

Mais le pauvre lecteur est confronté à un « excès » de significations figuratives et de métaphores, qui peut être assez décourageant à première vue, comme nous l'avons personnellement vécu. Et le fait qu'il n'y ait pas de « rupture » d'une métaphore au texte, un texte court se transformant en un texte distinct, une transformation après l'autre, peut enrager certains qui cherchent un sens précis, accusant Zhuangzi de trop de frivolité et d'absence de substance. Il n'y a pas d'identité fixe de l'auteur dans l'histoire du papillon, tout comme il n'y a pas de sens fixe dans l'histoire. Zhuangzi rêve d'abord lui-même d'être un papillon, puis un papillon rêve d'être Zhuangzi : qui est le « vrai » soi n'est pas clair, car il n'y a pas de « vrai » soi, seulement une interdépendance des choses, et pas de terrain fixe.

Ce mode de communication cherche à apporter une nouvelle réalisation qui n'est pas une accumulation de connaissances, mais une transformation de l'être. Plus on peut s'interroger sur de multiples perspectives, plus on peut s'enrichir dans sa perception du monde. L'émerveillement ne cessera jamais, car il va de pair avec la nature des choses. Les mots gobelets sont le reflet de Dao : insaisissable, sans fin, transformant, insaisissable. Ils ne pointent jamais directement sur un objet, mais envoient toujours le lecteur ailleurs. De cette façon, le sujet - contenu et lecteur - a une chance de devenir « mondain », de s'élargir, comme on vole comme un papillon d'une métaphore à l'autre. Une telle expansion ne peut pas se faire par la collecte de données et la lecture de perspectives, elle ne peut que passer par une expérience de « vivre ». Par cette communication indirecte, un sujet est plongé dans une pluralité d'angles et ainsi « proféré » de son point de vue unilatéral naturel. Une fois qu'il se trouve dans la multiplicité des perspectives, il se rapproche de l'ordre naturel des choses et, ce faisant, aide à comprendre et à exprimer la réalité. C'est un processus mutuel, une interdépendance réciproque : un sujet doit s'ouvrir au monde pour devenir mondain et le monde s'ouvre alors à un sujet, qui émerge à travers lui. Il est impossible de savoir si c'est un lecteur qui lit le monde ou si c'est le monde qui lit le lecteur. Le langage est ainsi perçu comme une scène où les différentes parties du monde se

rencontrent et interagissent entre elles, et à travers cela, le « cornemuseur du ciel » devient visible, un esprit qui souffle dans tout l'univers, qui se distingue du « cornemuseur de la terre », de la musique de la nature, comme le vent qui souffle dans les arbres, et du « cornemuseur des humains », qui joue par exemple de la flûte.

Il est insensé de tenter d'énoncer ce que Zhuangzi pense « vraiment », car pour les raisons énumérées ci-dessus, cela irait à l'encontre du but de ses propos. Son discours introduit le lecteur dans un état permanent d'entre-deux. Par l'usage de l'ironie, il tire le tapis sous les pieds du lecteur. L'ironie n'énonce rien sans le nier l'instant d'après. Ce que l'on entend par une déclaration est en fait réfuté par ce que dit cette déclaration. Ce qui est dit contredit ce qui est sous-entendu, ce qui est sous-entendu contredit ce qui est dit et ainsi de suite. L'histoire du papillon est ironique en ce sens : l'identité du papillon nie l'identité de Zhuangzi et inversement, on ne peut jamais savoir ce qui est « plus réel » et une demande pour une telle connaissance n'a même pas de sens. On ne reçoit pas simplement un message selon lequel une notion d'identité ne peut être conçue qu'à travers une notion de transformation, mais on est mis dans une position où l'on commence à la percevoir et à la revivre.

Une métaphore « marche à deux », car elle prononce deux choses en même temps : « ce qui est dit » et « ce qui n'est pas dit ». En ce sens, toute métaphore est ironique. Il y a une négation simultanée de « ce qui est dit », puisqu'il y a une référence à quelque chose d'autre, et les mots en viennent même à avoir une dimension superflue aussi. Zhuangzi a écrit que « tout est un cheval », afin d'exprimer la puissance de la métaphore, ce qui implique que tout peut être transposé à autre chose. La rigueur d'une définition ne ferait qu'interdire la compréhension réelle et éloignerait de l'ordre de l'univers. Si une chose n'est que « ce qu'elle est », elle interdirait de voir cette chose, comme elle devrait être considérée comme faisant partie de toutes choses. On peut critiquer une telle approche, en disant qu'elle conduit au chaos et à une surinterprétation constante, car on est laissé seul, libre d'attribuer n'importe quelle signification à ce qu'on veut. Tout comme le feraient les universitaires qui prétendent avoir « besoin » d'une définition précise. Bien sûr, si l'on n'a pas l'habitude de l'interprétation, on ne fera que projeter sa façon habituelle de voir les choses. Cela explique la multiplicité des interprétations de Zhuangzi. On peut répondre en affirmant que l'existence de ces interprétations est précisément ce qui fait bouger la pensée, ce qui rend possible la variété des perspectives, ce qui donne vie à un texte.

Si la nature est fondamentalement métaphorique, si rien n'est ce qu'il est mais est aussi autre chose, alors la seule façon de l'exprimer serait par une métaphore. La nature est multiforme et dynamique : elle n'est pas rigide et fixée dans une forme d'expression de soi ; la matière, les contours et les formes sont

constamment transformées, tout est en état de devenir, une graine contient un potentiel d'une plante, une saison contient un potentiel d'une autre. Si un sujet aborde un tel processus de transformation avec une vision particulière ou définie, et qu'à travers le langage il solidifie le devenir, on restera dans l'illusion d'une compréhension qui ne s'approchera en aucune façon de l'ordre naturel des choses. Il convient donc d'appliquer un instrument dont la structure coïncide avec ce dont il s'agit. Si l'on réfléchit à travers le concept de « mots gobelets », on peut en fait devenir le changement lui-même et participer à la transformation ontologique des choses, en étant entre Zhuangzi et le papillon, en devenant le « gobelet de toutes choses ».

La participation à l'ordre des choses qui passe par les « mots gobelets » n'est pas seulement une question théorique pour divertir son esprit, elle a des conséquences directes sur la façon dont on vit sa vie. Ce n'est pas une vie régie par des « injonctions morales » avec une liste de ce qui est permis et de ce qui ne l'est pas, ce n'est pas une vie avec un idéal proclamé et l'attente d'atteindre cet idéal, c'est une vie d'errance et d'envol dans le monde, en agissant sur la réalité et en écoutant ses réponses, en faisant partie des processus de transformation. Il ne s'agit donc pas d'une lutte agonisante et angoissante, mais d'une merveille agréable et vigoureuse. Il s'agit donc d'une vie qui n'est pas régie par le regard extérieur d'une autre personne ou celui de la société, mais par l'aspiration issue d'une nécessité intérieure, en d'autres termes, animée par une joie intérieure.

Les mots gobelets ne sont pas préoccupés par eux-mêmes, par leur sens et leur intention, toute l'attention est dirigée vers l'extérieur, vers un interlocuteur. Et même si ces mots sont insensés ou absurdes, tant qu'ils créent un effet chez les autres, ils auront étrangement un sens : c'est leur pouvoir performatif. En ce sens, un ironiste « n'existe pas », tant du point de vue de la négation de ses propres mots, que du point de vue du fait d'être dirigé vers son interlocuteur plutôt que vers lui-même. Ainsi, il n'est ni attaché au contenu de ce qu'il dit, ni à son statut. C'est un plaisantin. Il n'est nulle part, toujours en mouvement, au bord du gouffre, invitant son interlocuteur à le suivre dans sa démarche. Un bon ironiste doit en quelque sorte être mal compris, c'est la marque d'une bonne ironie. Cela signifie qu'il a réussi à laisser une autre personne se détacher, à susciter en lui la liberté de choisir sa propre voie. Bien qu'il ne soit pas aussi facile qu'il n'y paraît d'atteindre cette attitude légère de flottement dans le monde. Dans l'éthique zhuangzienne, il faut être disponible à tout ce qui se présente sur son chemin, il faut savoir lâcher prise de son anxiété face à la perte de sa propre identité, il faut se laisser aller sans espoir de se retrouver, il faut être capable de supporter l'indétermination de la transformation d'être à la fois un papillon et soi-même.

5 - Le grand éveil

Les deux rêves de l'histoire sont liés, le rêve de Zhuangzi et celui du papillon, même s'ils sont de nature très différente et s'excluent mutuellement. La façon dont ils sont reliés est du « dehors », du passage entre eux, du processus global qui les transcende, ce que l'on appelle le « grand éveil » : la pratique de sortir de différents « petits éveils », ce qui implique de réaliser le « rêve » ou les « rêves » dans lesquels nous sommes plongés, chacun avec sa « propre intégrité et réalité ». Nous sommes en fait invités par Zhuangzi à « l'éveil sur l'éveil », puisque chaque éveil ne « règle pas la question ». Chaque rêve doit produire son propre doute et sa propre incertitude, chaque rêve est disqualifié par son « extérieur », jusqu'à ce que le soi lui-même soit disqualifié. L'observateur idéal devrait être totalement coupé du monde, une entreprise plutôt impossible, mais un puissant idéal régulateur, puisque l'on ne peut pas dans l'absolu s'extraire de soi-même. Comme mesure palliative, on peut utiliser cette navette entre les rêves, afin de ne pas rester coincé dans un schéma ou un paradigme fixe. De ce point de vue, les différents rêves ont besoin les uns des autres, ils sont interdépendants, tout comme la confrontation des différents positionnements permet de maintenir une posture dialectique, une distance par rapport à soi-même, ce qu'on appelle la « mise en abyme », en se regardant dans la perspective de l'infini ou du néant.

Une fois que nous considérons que tout est un rêve, que « la vie n'est qu'un rêve dans un rêve », comme le dit Edgar Allan Poe, alors nous nous faisons « creux », en tenant compte de la « musique céleste », comme l'appelle Zhuangzi.

De cette position, nous pouvons « faire les choses sans être fait par les choses », parce que nous ne sommes pas prisonniers de nous-mêmes et de nos représentations : nous devenons libres et puissants grâce à notre plasticité et à notre vide. Se déplacer entre les mondes engendre la stabilité, contrairement à ce que nous présupposons normalement et instinctivement, une attitude très contre-intuitive. De ce point de vue transcendant, « toutes les choses sont égales », non pas parce que leurs valeurs sont égales, mais parce qu'elles ne sont que les moyens mutuellement nécessaires à une réalité d'ordre supérieur. La relation entre ces « rêves » opposés est donc pacifique et non agonistique, ce qui constitue une différence majeure entre la dialectique zhuangzienne et la dialectique occidentale, où la confrontation entre les opposés, la négativité, est dotée de passion, de conflit voire de souffrance. Le cadre indécis dans lequel cela place le lecteur peut être perçu comme plutôt désagréable, mais il peut tout aussi bien être apprécié comme un « méandre tranquille », comme le propose Zhuangzi, une bonne approximation du « Dao humain ».

Il ne faut pas commettre l'erreur de considérer cette description comme un déni de la réalité, bien au contraire. Contrairement à la philosophie bouddhiste, où tout est maya (illusion) à côté de la vacuité, pour Zhuangzi et la plupart des

penseurs taoïstes, cela constitue au contraire la réalité. La flexibilité est la condition de la perception de la réalité, car la plasticité est l'essence même du Tao, engendrée par le chaos. Bien sûr, l'ancrage dans le « non-sol» peut nous donner l'impression d'une réalité qui disparaît, mais il nous permet en fait de nous rapprocher du « pivot », le centre autour duquel tous tournent. Cela nous rappelle Nicolas de Cues, le philosophe du XVe siècle, pour qui toutes les idées ne sont que des conjectures grâce auxquelles nous pouvons nous rapprocher lentement de la réalité fondamentale des choses. Pour lui, le centre est Dieu, le « non-autre », puisqu'il n'est pas « autre » que tout, en opposition à toutes les choses ou êtres qui sont ce qu'ils sont parce que précisément ils sont « autres » que quelque chose d'autre : ils ont une identité. Ce centre est pour lui « le cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». Cela nous rappelle beaucoup l'idée du « pivot », qui ne bouge pas, mais fait tout tourner.

Le rêve n'est pas une illusion, c'est simplement un phénomène changeant et éphémère, qui ne peut que conduire à un autre, à moins que nous n'en soyons prisonniers. Le monde est une errance infinie de sujets, comme dans la Monadologie de Leibniz, où chaque entité contient dans sa propre modalité la totalité de l'univers, un univers composé par une infinité de monades. Un processus infini de déterminations mutuelles. L'ordre naturel est une alternance permanente de « ceci et cela », des choses apparemment fixes qui s'opposent les unes aux autres et qui sont en relation de manière externe, bien qu'à l'intérieur elles soient étroitement interconnectées. Mais dans tout ce mouvement, qui peut paraître chaotique, dans ce « va-et-vient » de nombreux cycles, dans ce changement constant entre les choses, on peut remarquer la « grande transformation » (wu hua), on peut entendre la « musique céleste », percevoir le « pivot ». Dans ce puzzle de cache-cache du « même et différent », nous pouvons intuiter le Dao. En même temps, le rêve et la réalité ne peuvent pas être les mêmes, Zhuangzi tient à ne pas maintenir une certaine vision du monde indifférenciée ou relativiste, où la pensée et la réalité seraient de facto interdites, comme dépourvues de réalité ou de substance. Il y a une coïncidence des contraires dans l'absolu, dans le « grand éveil », dans le « éveil de l'éveil », où la perspective est en fait vide, mais il ne s'agit pas de nier le « ceci et cela », sinon nous entrerions dans un monde où « la nuit où toutes les vaches sont noires », comme dit Hegel.

Le choix du papillon comme « objet » animal et « sujet » du rêve n'est pas un accident. Le vol libre de cet insecte vif, beau et léger symbolise le changement permanent des identités. Le raisonnement n'est pas sa tasse de thé : cette tâche est laissée à Zhuangzi et au lecteur. Pour le pauvre papillon, penser est précisément un « rêve », et l'absence de réalité ; son identité, son De est ailleurs, et c'est pourquoi il offre un contrepoint intéressant à ces « humains lourds de pensée », qui « s'accrochent » au lieu de « vaciller ». Le papillon n'est jamais au repos dans son volte-face, ébranlant ainsi les fondements du jugement et du soi. C'est une créature spontanée et, paradoxalement, le « grand éveil » et la « spontanéité » ont quelque chose en commun : l'impossibilité de la connaissance

ou de la conscience. La première parce qu'elle est au-delà de toute séparation ou jugement, puisque tout est un. La seconde parce qu'elle « se moque » du jugement, puisque le jugement est discursif, argumentatif, alors que le papillon, du moins tel que nous le percevons, est dans l'immédiat.

Dans la philosophie occidentale et dans la pensée commune, il y a la quête d'un sujet mystérieux et immuable, d'une identité, du fondement singulier de notre existence. C'est ce qu'on peut appeler une pensée de type « égologique ». Par exemple, l'ego indubitable de Descartes, l'entité qui « pense » ou « doute », ou l'ego transcendantal de Kant, le sujet qui unit toute perception et toute pensée, la condition de possibilité de toute activité cognitive. De nombreux philosophes ont tenté de définir un tel fondement incontestable pour le soi. Bien que d'autres, surtout dans la période récente, aient mis en doute une telle unité, comme Hume ou Freud. Mais Zhuangzi est plutôt préoccupé par la dissolution du sujet comme condition d'une perspective épistémologique et ontologique adéquate, ce qui correspond mieux à sa perspective taoïste. Mais nous devons ici mettre en garde le lecteur contre une erreur tentante : il ne s'agit pas d'abolir totalement le sujet, de nier radicalement le « ceci et cela », mais simplement d'abolir le point de vue fixe, de multiplier les points de vue afin d'éviter tout dogmatisme et toute rigidité. Être « désintéressé », ce n'est pas abandonner le monde, c'est être de l'autre côté plus ouvert au monde, plus disponible, plus présent au réel, pouvoir accueillir la multiplicité des choses. Comme la condition d'un vrai soi. Le « grand éveil » n'est pas l'abandon d'une « pensée », mais la modification de la façon dont nous nous mettons en rapport avec nos « pensées ». Nous ne pouvons pas abandonner nos « rêves », mais nous devons rester conscients que « les rêves sont des rêves », et nous devons continuer à rêver, sinon nous sommes menacés de tomber dans le dogmatisme. D'une certaine manière, nous devons maintenir une attitude à la fois « critique » et « acritique ». Acritique dans le sens où il faut être disponible pour la multiplicité, accueillir la diversité, aussi étrange ou surprenante soit-elle. « Critique » dans le sens d'évaluer, de juger et de comparer chaque « rêve », pour sa valeur et pour ses limites. Nous ne devons pas renoncer à distinguer les phénomènes, nous devons accepter et confirmer « ce qui est » et « ce qui se passe », mais les contempler et les analyser dans la perspective du Dao ou du « grand éveil », où la vie et la mort sont les deux facettes d'une même pièce, comme la conscience et l'inconscient.

Il y a de l'obscurité à Zhuangzi, mais son obscurité n'est pas le désespoir, comme par exemple dans les écrits tragiques ou absurdes de Camus ou de Kierkegaard, mais simplement le fond nocturne d'une errance nonchalante. Ce n'est pas le sombre mystère de l'âme, mais la courte nuit qui précède et succède au jour. Pendant ses longues années d'errance, Ulysse rêvait tristement de revenir à Ithaque, Sisyphe espérait désespérément voir le rocher atteindre enfin le ciel. Le monde de Zhuangzi n'est pas unidirectionnel, il n'aspire pas à un quelconque paradis terrestre ou céleste. Il promeut une vision d'horizons multiples, animée par un processus dynamique,

avec un renversement incessant et constant de la dépendance. Il n'y a pas de terrain fixe dans son dynamisme ontologique. C'est pourquoi nous devons apprendre le « non-savoir désintéressé », un exemple donné par le papillon, qui n'a ni identité, ni fondement, ni connaissance. Dans son battement permanent, il est un non-sujet, et une créature sans cerveau. Toute l'histoire est un rêve, et elle laisse le lecteur perplexe, qui ne sait pas quoi faire de cette histoire, en plus de la trouver « mignonne », « drôle » ou « étrange ». Mais pour une fois, il peut comprendre et se souvenir d'une incongruité de Zhuangzi, ce qui explique pourquoi le présent texte est le seul de notre auteur qui ait gagné une certaine popularité à travers les âges.

Quelques questions pour approfondir et prolonger

Questions de compréhension

1. Pourquoi Zhou ne sait plus s'il est Zhou ou le papillon ?

2. Quel est le rapport entre Zhou et le papillon ?

3. Le rêve de Zhou est-il un réalité ?

4. Qui est Zhou ?

5. Quelle différence y-a-t-il entre Zhou et le papillon ?

6. Quelle similitude y-a-t-il entre Zhou et le papillon ?

7. Qu'est-ce que ce rêve nous apprend sur la réalité des choses ?

8. Pourquoi le papillon ignore-t-il Zhou ?

9. Quel est dans cette histoire le rapport entre le rêve et l'ignorance ?

10. Que signifie le rêve de Zhou ?

Questions de reflexion

1. Pourquoi l'être humain se cherche-t-il une identité ?

2. L'animal a-t-il une identité ?

3. Peut-on réellement se connaître ?

4. Peut-on être quelqu’un d’autre que soi-même ?

5. Le rêve est-il une composante de l'identité ?

6. Faut-il faire confiance à nos rêves ?

7. Le rêve est-il une forme de pensée ?

8. Le rêve nous aide-t-il à nous connaître ?

9. Notre existence est-elle un rêve ?

10. Préférons-nous être nous-même ou quelqu’un d’autre ?

7/ La maîtrise de la vie

Tien Kai-chih se rendit chez le Duc Wei de Chou. Le Duc Wei déclara : « J'ai entendu dire que Chu Hsien réfléchit à la conduite de la vie. Vous êtes un de ses amis - qu'avez-vous appris de lui à ce sujet ? »

Tien Kai-chih répondit : « Je ne fais que manier un balai et m'occuper de son entrée et de son jardin - comment aurais-je pu entendre les pensées du Maître à ce sujet ? »

Le Duc Wei répliqua : « Ne soyez pas modeste, Maître Tien. Je suis impatient que vous me le révéliez. »

Tien Kai-chih dit : « J'ai entendu le Maître affirmer : “Celui qui est bon à soigner la vie est comme un berger - il guette les retardataires et les fouette. »

« Qu'est-ce que cela veut dire ? » demanda le duc Wei.

Tien Kai-chih expliqua : « A Lu, il y avait Shan Pao - il vivait au milieu des falaises, ne buvait que de l'eau et ne cherchait pas à faire de profit comme les autres. Il vécut comme cela pendant soixante-dix ans et avait encore le teint d'un petit enfant. Malheureusement, il rencontra un tigre affamé qui le tua et le dévora. Puis il y eut Chang Yi - il n'y eut pas une seule grande famille ou un seul manoir luxueux qu'il ne s'est pas empressé de visiter. Il est resté comme ça pendant quarante ans, puis il développa une fièvre interne, tomba malade et mourut. Shan Pao s'occupa de son fonctionnement intérieur et le tigre mangea son enveloppe extérieure. Chang Yi se consacra à sa vie extérieure et la maladie l'attaqua de

l'intérieur. Ces deux hommes échouèrent à donner le fouet aux retardataires. »

Confucius a dit : « Ne rentre pas te cacher, ne sors pas briller, maintiens-toi au milieu. » Celui qui peut suivre ces trois règles est sûr d'être appelé le meilleur.

SOMMAIRE

1 - Le Soi empirique

2 - Le Soi transcendantal

3 - Le milieu

4 - La finitude

5 - Questions pour approfondir

1 - Le Soi empirique

Zhuangzi oppose deux aspects de la personne, en tant qu'individu : l'« intérieur », ce dont Shan Pao se souciait et qu'il privilégiait, et l'« extérieur », ce dont Chang Yi s'occupait et qu'il favorisait. Dans la tradition philosophique occidentale, une façon de distinguer ces deux dimensions du soi est appelée l'opposition entre le « sujet transcendantal » et le « sujet empirique ».

Mais examinons d'abord brièvement le concept de sujet.

Le sujet est avant tout un concept de logique ou de langage : c'est la partie de la proposition à laquelle un prédicat est attribué. Par exemple, dans « la balle est ronde », la balle est le sujet, ronde est le prédicat, la façon dont la balle « est ». En métaphysique, le sujet est l'« être » ou la « substance », une entité fondamentale et plutôt invariante, à laquelle on attribue des qualités, conçue comme la cause d'actions spécifiques. Par conséquent, le sujet est premièrement un objet de pensée et de connaissance, un jugement, puisqu'il a pour fonction première de construire notre compréhension et notre maîtrise du monde. Deuxièmement, le sujet est le support ontologique de nombreuses réalités, telles que l'action, la conscience, la perception, la relation ou encore le substrat sur lequel ces caractéristiques sont ancrées. De ces deux points de vue, nous observons la fonction cruciale d'un tel concept dans le langage et la pensée, afin de saisir la réalité et de la décrire. Lorsque nous en arrivons au « sujet humain », la question devient plus spécifique et plus complexe, puisque nous avons affaire à « un sujet qui se pense lui-même ». Cette situation provoque une sorte d'énigme, car nous sommes à la fois juge et partie, puisque nous pensons ce sujet de l'« intérieur » comme « je » , ou « nous », et de l'extérieur, comme « moi », « vous » ou « eux ». Le premier est la cause de la pensée, il la produit librement, c'est le sujet réflexif, ou le soi transcendantal, alors que le second est le produit ou l'objet de la pensée, la conséquence de cette pensée, le soi empirique.

Dans cette première partie, examinons ce qui constitue le soi empirique, l'extérieur dont se préoccupe Chang Yi. L'empirique désigne essentiellement ce qui peut être remarqué par tout observateur extérieur, ce qui est inscrit dans l'espace et le temps, puisqu'il a des manifestations physiques directes, produisant des signes identifiables. Zhuangzi écrit à propos de Chang Yi : « il n'y avait pas une seule grande famille et un manoir luxueux qu'il ne se soit pas empressé de visiter ». Que savons-nous donc de cet homme ? Nous pouvons identifier quelques caractéristiques évidentes à travers cette courte description, comme des présupposés probables de sa nature et de son activité psychologique : c'est une personne avide, ambitieuse, relationnelle, utilitariste, impatiente et plutôt corrompue. Par ses actions, force est de constater une personne orientée vers le statut et la possession de richesses matérielles. Sartre nous dirait que c'est l'essentiel de son être, puisque selon le texte, c'est le but concret auquel il consacre sa vie. Il est donc une personne orientée vers

l'extérieur, sans préoccupation fondamentale pour la « qualité intrinsèque « de son propre être. Zhuangzi nomme cette caractéristique « intention », ce que nous appellerions maintenant la subjectivité. Une subjectivité liée à « l'avoir » plutôt qu'à « l'être ». Avoir ou être est le titre d'un livre d'Erich Fromm, qui saisit l'essence d'un dilemme éthique classique. Pour cet auteur, le choix que l'humanité fera entre ces deux modes d'existence déterminera sa nature et sa survie. Car notre monde est de plus en plus dominé par la passion d'avoir, axée sur l'âpreté au gain, le désir de possession, le pouvoir matériel, l'agressivité, en opposition au mode de l'être, fondé sur l'amour, l'épanouissement spirituel, le plaisir de partager des activités significatives et fructueuses. Il conclut que si l'homme ne réalise pas la gravité de ce choix, il courra à une catastrophe psychologique et écologique sans précédent.

La nature empirique du sujet peut être connue par d'autres, et même à travers d'autres : nous pourrions littéralement observer dans le comportement de Chang Yi ce que Zhuangzi décrit : nous pourrions le filmer avec une caméra. L'être empirique peut prendre la forme d'une narration, le récit d'une série d'actions et d'événements. Par opposition aux mystérieux processus internes, nous pouvons connaître avec une quasi certitude la réalité de la personne. Nous pouvons ignorer les intrications de ses processus mentaux, nous pouvons nous tromper sur ses intentions particulières à un moment donné, mais à travers certains modèles de comportement, nous avons encore accès dans une large mesure à la nature concrète de son être. Nous pouvons bien sûr percevoir le soi matériel d'une personne. D'une part, ses caractéristiques biologiques, telles que son genre, son âge, sa taille, son poids, son agilité. Deuxièmement, ses actions et le résultat de ses actions, comme ce qu'il possède, sa fonction et son statut, son éducation, ses interactions sociales. Troisièmement, son environnement, tel que sa famille, ses amis, son milieu social. Quatrièmement, sa vie intellectuelle et émotionnelle, tels que ses intérêts, ses passions, ses désirs et ses craintes. En tant qu'observateurs, nous pouvons plus ou moins identifier ces caractéristiques, et dans la mesure où le sujet est disposé à le faire, il peut le faire aussi.

Cependant, nous rencontrons certains problèmes lorsque nous connaissons un sujet grâce à la nature empirique de son être. Tout d'abord, un certain nombre de ces caractéristiques changent nécessairement, bon gré mal gré, comme l'âge ou l'apparence, certaines changent très probablement, comme les intérêts ou les activités, et d'autres peuvent changer, selon le contexte ou les changements internes du sujet, comme les motivations ou les émotions. En conséquence de ces changements, la connaissance devient douteuse par rapport à la « connaissance de la personne », puisque l'identification de toute entité présuppose certaines caractéristiques plutôt immuables. Et bien sûr, une personne particulière est engagée dans de nombreuses activités qui peuvent être très différentes, voire radicalement opposées, soit dans le même laps de temps, soit au moins sur une période prolongée. Nous observons souvent comment le temps peut affecter

considérablement le comportement d'une personne, avec pour conséquence de mettre en doute sa « réalité fondamentale ». Le deuxième problème est l'interaction entre le contexte et le sujet, ce que l'on peut appeler l'hétéronomie du sujet empirique, un soi non autonome, puisque sa « réalité » est largement déterminée par l'extérieur. Ce phénomène se produit de deux manières, l'une que l'on peut appeler passive, l'autre active. L'aspect passif fait référence aux changements que nous subissons lorsque le contexte change, affectant la façon d'être du sujet. L'aspect actif se réfère à la manière dont le sujet va modifier son comportement pour se protéger ou pour obtenir ce qu'il veut : par exemple, il sera dur avec les inférieurs hiérarchiques mais agréable avec les supérieurs, afin de satisfaire ses vœux, ou il sera dur dans les relations d'affaires et tendre dans les affaires familiales, puisque les deux types de liens ont pour lui des fonctions différentes. De même, un enseignant adaptera sa pédagogie en fonction du type d'élèves qu'il a, la souplesse de la pédagogie différenciée étant la caractéristique d'un bon enseignant. On peut bien sûr trouver une certaine unité ou cohérence dans ces différents cas, mais d'un point de vue purement empirique, on peut observer des différences ou des oppositions objectives. Par conséquent, le sujet empirique est modifiable puisqu'il est multiple. Son comportement est déterminé par la perception qu'il a du monde à un moment donné. Et de la même manière, il est affecté par la sensation de ses propres états internes à un moment donné, ce que l'on peut appeler ses « humeurs », changeantes pour des raisons physiologiques ou psychologiques. De ce fait, bien que la réalité empirique du sujet soit assez concrète, son « identité » devient difficile à définir.

Le concept d'« ego » de Freud apporte un autre éclairage utile sur le moi empirique. Le fondateur de la psychanalyse, la « cure parlante », a établi une tripartition du moi : le ça, l'ego (moi) et le surmoi (super-moi). Ils représentent trois agents distincts quoiqu'en interaction, constituant l'appareil psychique. Selon ce modèle, le ça est l'ensemble des tendances instinctives, des rejets et des désirs non coordonnés, le surmoi joue le rôle critique, idéaliste et moralisateur, tandis que l'ego est la partie organisée et pragmatique qui sert de médiateur entre les pulsions du ça et du surmoi, une sorte d'intermédiaire qui interagit avec la réalité du monde. L'ego est la partie émergente du moi, empirique, tournée vers l'extérieur, subissant la pression de deux centres de pression conflictuels. D'un côté, une sorte de « fosse » aux désirs archaïques, biologiques et plus superficiels déterminant ce que nous « désirons », de l'autre, un ensemble d'idéaux régulateurs personnels et socialement construits établissant ce que nous « devrions être » ou « devrions vouloir ». Le soi empirique est heureux de satisfaire ses désirs irrationnels, mais il doit résister à leur satisfaction car leurs exigences débridées vont à l'encontre des normes sociales et des normes idéales, qui doivent toutes deux être satisfaites également, pour des raisons pratiques et psychologiques.

Ainsi, Chang Yi était visiblement animé par l'avidité et l'ambition, son être empirique se concentrait sur l'obtention de la richesse, de la célébrité et du pouvoir, puisqu'il a

consacré toute sa vie à interagir avec des personnes riches, célèbres et puissantes. Mais il ne pouvait pas se contenter de prendre directement aux autres ce qu'il voulait pour satisfaire ces besoins et ces impulsions : il devait satisfaire aux règles et conditions sociales, plaire à son environnement pour obtenir ce qu'il voulait, soit pour les séduire, soit pour les manipuler, soit pour les confronter de manière adéquate. D'où l'importance de l'hétéronomie, de la détermination extérieure, qui indique nécessairement une certaine « corruption » existentielle ou morale, puisque le sujet modifie, réfrène et supprime son « être naturel » pour s'adapter au « dehors ». De plus, il paie le prix de cette corruption : l'exposition permanente de son soi au monde s'accompagne d'un souci constant d'échec de son spectacle, de la menace de ne pas gagner ce qu'il veut, de la peur de perdre ce qu'il a déjà. Il transforme aussi ces pulsions, il les contraint et les canalise pour satisfaire tout « idéal », moral, existentiel, esthétique ou intellectuel, qu'il s'est construit avec son environnement. Par exemple, avoir une « bonne » famille, aider « généreusement » certaines personnes, avoir une « belle » maison, se comporter d'une manière formellement « respectueuse », c'est-à-dire essayer de satisfaire certaines valeurs qui le rendraient « digne » à ses propres yeux. Ainsi, la production de son propre être serait, ou plutôt essaierait d'être, un « équilibre » entre ces diverses forces conflictuelles. Un « équilibre » qui serait très probablement illusoire, car ces « forces » opposées s'opposent trop entre elles. De là, l'existence humaine est souvent faite de doutes, d'angoisses et de déceptions.

2 – Le Soi transcendantal

Si le soi empirique est orienté vers l'extérieur et hétéronome, le soi transcendantal est plutôt orienté vers l'intérieur et autonome. Bien que la distinction entre ces « êtres », en termes de nature, de motivation, d'action ou de dynamique, ne soit pas toujours aussi claire : ils peuvent périodiquement se confondre ou se chevaucher. Mais essayons en tout cas d'examiner plus avant comment les distinguer, en analysant maintenant comment caractériser le sujet transcendant. Une façon classique d'identifier cette entité est la conscience, autrement définie comme la capacité d'unifier les représentations : sentiments, connaissances, jugements, etc. Notre esprit serait dispersé, il n'y aurait aucune cohérence, si nous n'étions pas capables de relier toutes ces activités et données à un centre commun : le « je », qui est l'entité ou le « centre » soumis à ces processus ou induisant ces processus.

La conscience fait référence à l'état d'être éveillé et conscient de son environnement, ce qui implique qu'il y a « quelque chose », une « entité autonome », qui est éveillée et consciente. Ainsi, il est conclu qu'en général cette « perception » peut et doit être attribuée à un sujet, puisqu'il est difficile de concevoir une conscience sans sujet. Même si nous pensons que l'univers entier est conscient de lui-même, un tel phénomène se manifestera nécessairement à travers certaines entités plus que d'autres, puisque cet univers est différencié. Nous attribuons alors la faculté de conscience à quelque chose

qui s'appelle l'esprit, car il doit y avoir dans un être complexe quelque centre qui se spécialise davantage dans cette activité, comme pour toute autre activité. Enfin, nous arrivons à l'idée d'un organe, esprit, cerveau, âme ou autre, qui est conscient à la fois de lui-même et du monde. Plus loin, si c'est le cas, cet esprit, ou l'être doté de cet esprit, doit être capable de penser ou de dire « je », pour deux raisons. Premièrement, comme nous l'avons vu, il s'agit d'un être singulier : quelque chose distingue cette entité des autres entités par une fonction très spécialisée et importante. Deuxièmement, ce n'est pas un objet quelconque auquel nous pensons de l'extérieur, comme distant, mais un « soi », le fait que quelque chose est à la fois cause et conséquence, actif et passif, la fonction réfléchissante et réflective « couverte » par le terme « je ». Il faut remarquer qu'un enfant met quelques années avant de pouvoir utiliser le terme « je » : au début, il parle de lui-même comme de quelqu'un d'autre, « Jean veut... », du point de vue des parents ou d'autres adultes, comme un « objet », jusqu'à ce qu'il découvre la fonction paradoxale et autonome du « je ». « Avant de dire “je”, l'enfant n'avait que le sentiment de lui-même, maintenant il en a la pensée », écrit Kant. L'utilisation de ce simple pronom concrétise la capacité du sujet à se représenter lui-même comme une entité unique : être un sujet, c'est avoir la capacité d'unifier de nombreuses représentations, actives et passives, ce que l'on peut appeler « le pouvoir unificateur de la conscience », un privilège humain. Cette activité, ce pouvoir, ou organe spirituel, peut être appelé le soi transcendant, condition insaisissable mais nécessaire de notre existence humaine.

Il existe différentes façons de concevoir le « sujet », que nous prendrons pour l'instant comme synonyme d'« être transcendant ». Il peut être compris selon différentes modalités. Il peut être conçu comme une simple cause d'action, comme dans « la pierre a fait le bruit quand elle est tombée », où la pierre a juste subi passivement la loi de la gravitation, mais a quand même été une cause produisant un effet. Elle peut ensuite être conçue comme une cause « volontaire », comme dans « l'oiseau a mangé la graine », où l'oiseau a agi singulièrement sur la base de son instinct. Enfin, elle peut être considérée comme une cause « délibérée », comme dans « Pierre a décidé de devenir charpentier ». Le degré de liberté est maximisé dans ce dernier cas, dans une gradation où le « sujet » devient de plus en plus un « sujet » : il est « subjectivé » par ses degrés d'autonomie croissants. De là, on pourrait même aller plus loin dans le processus en affirmant, comme Spinoza, Kant et d'autres, que la liberté s'acquiert davantage par une élévation du degré de conscience. Pour cela, il faudrait examiner ce que Pierre sait de la menuiserie, et quelles sont ses motivations pour devenir menuisier, afin de déterminer la nature, la validité et l'autonomie de sa « décision », en établissant son degré de liberté et donc son statut de sujet. À partir de là, nous pouvons affirmer qu'un « vrai » sujet a conscience de lui-même, il est conscient de lui-même, puisqu'il fait partie de la réalité et se connaît lui-même. A partir de là, nous définissons un sujet qui est réellement libre puisqu'il se

définit lui-même, il se fait ce qu'il décide d'être. Cette liberté d'autodétermination est bien sûr utilisée comme une affirmation comparative, et non comme un absolu, puisqu'on objectera ici que notre pouvoir dans ce domaine n'est pas sans de fortes restrictions.

Ainsi le « je » symbolise ou exprime le fait que l'homme possède la capacité de se diriger lui-même, en se désignant comme étant doué de raison. La raison se réfère à la capacité réflexive d'analyser une situation, de prendre une décision et d'entreprendre une action. Descartes est célèbre pour avoir été l'un des premiers philosophes, sinon le premier, à identifier ce « je », dans son principe du « Cogito ». Il se résume essentiellement à l'idée que l'on peut douter de tout, y compris de l'existence de Dieu et de l'univers, mais que l'on ne peut pas douter du fait qu'on doute. Ainsi, si tout peut être illusoire, le « soi pensant » échappe à un tel sort, et le soi transcendant devient la seule preuve à laquelle on peut « s'accrocher ». Kant maintient une perspective différente, plutôt opposée, selon laquelle le soi transcendant n'est pas connaissable, puisqu'il ne peut être l'objet d'aucune expérience véritable. Pour lui, seul le phénomène peut être réellement connu, information qui peut être obtenue par la perception des sens. En revanche, le noumène, pure abstraction, ne peut être l'objet que d'une « intuition intellectuelle ». Il est pour lui associé à quelque chose de « négatif », puisque l'humain est en fait limité à une connaissance définie par l'espace et le temps, c'est-à-dire à une « intuition sensible ». Il admet bien sûr que le « soi transcendant » pense, mais il affirme qu'il ne sait pas ce qu'il est : il ne peut pas se définir lui-même ; il ne peut que présupposer logiquement sa propre présence par l'action unificatrice de la pensée. Il rejette l'idée de Platon et d'autres philosophes idéalistes selon laquelle nous pouvons avoir un accès direct et intuitif au « monde des idées », au « monde intelligible ». Ce que sont les objets en eux-mêmes est hors de portée pour nous, nous ne connaissons que leur manifestation : le phénomène, dont il conclut que nous ne pouvons connaître que le soi empirique. Bien qu'il reconnaisse la difficulté que cela représente pour nous, puisque le soi empirique change, il est multiple, il est affecté par les sensations de ses propres états internes, ce qui le rend difficile à discerner également. Chaque être a ses propres motifs et objectifs, qui peuvent même être une source de conflit interne. On peut analyser chez quelqu'un sa psychologie, son comportement, mais pas la nature de ce qui est uni, libre et intemporel, le soi transcendantal, souvent appelé l'âme.

En opposition à cela, il existe une longue tradition de philosophes idéalistes qui pensent que ce soi transcendantal est l'ancrage fondamental que nous pouvons atteindre, dont nous devons nous soucier et auquel nous devons aspirer, afin de nous réaliser. Un exemple éclairant est celui d'Augustin, qui a écrit que Dieu est notre intimité la plus profonde, « éternellement plus intime avec moi que je ne le suis avec moi-même ». Nous pourrions le résumer ainsi : « Je suis - le moi empirique - en dehors de moi-même ; non seulement Dieu est dans mon intériorité, il est mon intériorité, mais de

Dieu vient la puissance qui me ramène en moi, et donc à Dieu ». Dans une telle perspective, nous observons la substantialité, le pouvoir et la nécessité de se concentrer sur le « vrai sujet ». Platon, largement à l'origine d'une telle perspective dans la philosophie occidentale, a même constitué des catégories d'âme, définissant la qualité des différents hommes, répartis entre des âmes de bronze, d'argent ou d'or, selon la qualité de ce « sujet », tel que nous pouvons l'observer dans ses pensées et ses activités quotidiennes. Une distinction qui nous rappelle l'opposition chinoise entre « petits hommes » et « hommes nobles ». Et pour Zhuangzi aussi, on pourrait dire que l'accès au Dao est l'accès le plus intime au soi.

Sur un plan plus pragmatique, dans la tradition empirique anglo-saxonne, Locke souligne l'importance de la mémoire comme dynamique cruciale de la conscience de soi : cette faculté est ce qui nous permet de relier les expériences passées des événements au présent, ce qui fait de nous une « personne ». Être un individu, doté d'une subjectivité, signifie rester conscient de son propre passé et de son propre présent. Il doit être capable de se considérer comme l'auteur de toutes ses actions passées. Marx préfère définir le sujet comme un produit des circonstances sociales et économiques, une perspective qui prive en quelque sorte l'« être transcendantal » de sa « vie privée ». Pour lui : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est leur existence sociale qui détermine leur conscience ». Pour Nietzsche, la souveraineté du sujet n'est qu'une illusion. En fait, les sens et la conscience sont les simples jouets d'un moi impersonnel, qui est le maître des pensées et des sentiments du « je ». Pour lui, comme pour beaucoup de linguistes, la prééminence du « je » n'est qu'une construction linguistique. En d'autres termes, l'idée de sujet provient d'une illusion créée par le langage : l'invention du « je ». Il écrit : « Quelque chose pense, mais dire que ce quelque chose est précisément l'ancien et célèbre moi, c'est exprimer avec modération une simple hypothèse, une affirmation, et certainement pas une certitude immédiate. « En fait, ce “moi” n'est pas vraiment une « auto-énonciation » universelle. Par exemple, en japonais, on ne pointe pas explicitement la centralité du sujet sur soi-même.

Une façon importante et traditionnelle de saisir l'idée de transcendance du soi, c'est l'« âme ». Ce concept se rencontre dans diverses cultures. Ses formes symboliques ou ses définitions sont variées, à travers des représentations religieuses, philosophiques, psychologiques ou populaires, y compris dans la culture chinoise. Dans la culture grecque, l'âme (psyché) désigne à l'origine le « souffle » ou la « respiration », et peut indiquer la « vie », l'« esprit », la « conscience », en opposition au corps, à ce qui est matériel (soma). En latin, anima (souffle, respiration), est le principe vital ou spirituel, immanent ou transcendant, d'un être vivant. Sa signification oscille entre désigner le « principe de vie » d'un être vivant, son « principe intellectuel », ou être un « esprit » en soi, séparable du corps. Il peut être attribué à une entité spécifique, objet, plante, animal ou humain, à un

phénomène donné, ou à la totalité de l'univers. Dans les doctrines vitalistes, considérant que la vie n'est pas réductible à la matière, l'âme peut survivre à une mort matérielle et aller « dans l'au-delà » et être éternel. L'animisme est une doctrine qui attribue une âme à pratiquement tout. L'une des analyses les plus approfondies du concept d'âme est celle d'Aristote. Pour lui, ce n'est pas une substance, mais un « souffle de vie », qui n'existe pas en soi, bien que tous les êtres vivants en aient besoin : « L'âme est le premier acte d'un corps organisé », ou elle est la « forme du corps ». Il distingue trois types d'âme. L'âme végétative, dotée de la faculté d'alimentation, de croissance et de génération. L'âme animale, dotée de la faculté de sentir et de bouger. L'âme intellective, dotée d'une faculté de connaissance, incluant la raison, le caractère, le sentiment, la conscience, la mémoire, la perception, etc.

Dans la culture chrétienne, héritée de la culture précédente comme celle de l'Égypte, l'âme devient l'essence morale ou spirituelle de l'individu. En tant qu'entité distincte, elle survivra à la mort biologique et sera évaluée à ce moment de « passage » sur ses qualités morales, un jugement qui déterminera son destin à venir. Par exemple, le paradis et l'enfer, chaque âme selon ses mérites, sont de telles conséquences de la vie antérieure d'un individu. Le « karma » est une version hindoue de l'au-delà, où l'« être » subira les conséquences de son comportement et de ses actions dans les vies postérieures, agréables ou douloureuses, bien que l'idéal fût l'interruption de la série des réincarnations, le Samsara, et l'atteinte du Nirvana, l'unité de toutes choses. Nous voyons ici une opposition majeure entre l'insistance sur l'identité individuelle, et la disparition de celle-ci, deux formes opposées de vision idéale et matérielle.

La culture chinoise a aussi une certaine conception de l'âme pour expliquer l'existence humaine, dans une tradition très ancienne. Elle est divisée en Hun (âme nuageuse) et Po (âme blanche). Dans cette tradition dualiste, chaque humain vivant a deux âmes. Le Hun est l'âme spirituelle, éthérée, yang, qui quitte le corps après la mort, une force vitale qui s'exprime dans la conscience et l'intelligence. Po est l'âme corporelle, matérielle, yin, exprimée dans la force et les mouvements du corps, qui reste avec le cadavre du défunt. Même s'il y a eu ensuite quelques variantes de ce concept au cours de l'histoire. Le Hun et le Po doivent tous deux être nourris par les essences des forces vitales cosmiques pour rester en bonne santé, ils ne sont pas totalement séparés de la totalité. Lorsqu'une personne meurt, le Hun se disperse progressivement dans le monde céleste, et le Po revient sur terre. Mais si le concept d'âme reste commun dans la culture religieuse et populaire, il n'est pas tant la préoccupation de la plupart des philosophes comme Confucius ou Zhuangzi, pour qui les actions de l'homme sont mieux définies par leur caractère psychologique, moral ou cognitif plutôt que par une entité spécifique.

Examinons maintenant ce que peut représenter pour Zhuangzi l'« être transcendant », tel qu'illustré dans cette histoire par Shan Pao. Nous savons qu'il « vivait au milieu des falaises, ne buvait que de l'eau et ne recherchait pas le profit

comme les autres. Il a vécu comme ça pendant soixante-dix ans et avait encore le teint d'un petit enfant ». Qu'est-ce que cela implique, en termes d'être et de fonctionnement ? Il vit seul, donc il est autonome et ne dépend pas d'autres personnes, une caractéristique clé du « soi transcendant », en opposition au soi empirique hétéronome, déterminé extérieurement, qui est très relationnel. Il ne boit que de l'eau, il ne recherche donc pas le plaisir sensuel et la satisfaction immédiate, il ne cherche pas l'excitation par l'ivresse. De même, l'eau symbolise l'idée de pureté du moi, évoquant la pureté du Dao. On apprend ensuite qu'il ne recherche pas le profit, contrairement à la plupart des gens, comme il est spécifié. Par conséquent, il n'est pas corrompu, il n'est pas avide, puisqu'il ne recherche pas de biens matériels, ce qui devrait le rendre plus accessible au Dao. Là encore, il est autonome, il est libre, puisqu'il ne recherche pas les choses « extérieures ». Et il est différent, il est spécial, car la plupart des autres humains sont en général plutôt avides. Enfin, on apprend que dans sa vieillesse, il avait encore un aspect physique d'enfant. Bien sûr, nous pouvons prendre cette description comme une spécification physique, l'apparence d'un homme qui a vécu une vie saine, et donc s'est maintenu en bonne forme, en restant jeune et en bonne santé. Mais connaissant Zhuangzi, et dans le contexte donné, nous soupçonnons qu'il s'agit également d'une métaphore de la vie spirituelle. L'idée d'« enfant » représente à nouveau la pureté, mais aussi l'ingéniosité, la foi et la confiance, l'état d'être d'une personne non corrompue par des calculs sordides. De même que sa longévité, son âge avancé était plutôt rare à l'époque, ce qui reflète le bon état de son être, physique et moral, deux critères qui vont de pair dans la pensée chinoise. Dans l'ensemble, nous pouvons conclure que Shan Pao était un sage, sinon un saint, un exemple de vertu pour nous tous. Pour atteindre un tel état, il a dû résister à toutes les tentations habituelles du corps et de l'esprit, comme le plaisir, la richesse, la célébrité et le pouvoir. Et comme il semble être isolé, il a dû apprendre sa sagesse par lui-même, ce qui montre un grand degré de liberté et d'autonomie. Il est moralement fort et authentique. Il est auto-réfléchi, il a dû beaucoup réfléchir à lui-même, au monde, et séparer l'essentiel du secondaire. Sa principale préoccupation est d'être la meilleure personne possible, plutôt que de réussir grâce à la reconnaissance sociale. Sa vie a dû être difficile, car ce qui est décrit est loin de constituer une vie facile, mais cela ne l'a pas arrêté. Toute cette description montre bien le caractère et la vie d'une personne soucieuse de son « soi transcendant », ce que l'on peut appeler un « homme noble ».

On pourrait s'attendre à ce que Zhuangzi promeuve un tel idéal ou une telle image, qui pour de nombreux lecteurs correspondrait à l'ascèse de l'idéal taoïste, la glorification d'un saint. Mais ce serait méconnaître la nature même de notre auteur ou de son texte. Zhuangzi recule devant tout dogmatisme, devant toute autosatisfaction complaisante ou devant tout système établi. Pour lui, tout, surtout les choses apparemment sérieuses, est un objet de critique et une cible pour le rire. Ainsi, le pauvre Shan Pao a subi sa perte : « Malheureusement, il a rencontré un tigre affamé qui l'a tué et

l'a dévoré ». Bien sûr, son corps sain pourrait légitimement être assez appétissant pour un tigre, et cette fin serait une mort plutôt naturelle, belle et écologique ! Mais le problème ici est plutôt de l'ordre de la chute, comme dans une blague, y compris le « malheureusement », qui ironiquement tente de rendre l'histoire si triste.

Que peut donc signifier cette fin tragique ? La clé est donnée par la phrase : « Ces deux hommes n'ont pas réussi à donner un coup de fouet aux retardataires ». Une explication plus conceptuelle serait de dire « ils ont été punis par leur propre échec, par leurs propres déficiences ». Dans le cas de Shan Pao, cela signifierait qu'il était tellement concentré sur sa réalité interne qu'il en a oublié l'externe. Tout comme pour Chang Yi, la disparition concerne son soi intérieur, qu'il oubliait. Bien sûr, nous admirons Shan Pao pour son sens de l'autonomie, mais nous devons aussi identifier son incapacité à reconnaître et à s'adapter au principe de réalité : la réalité est souvent « l'altérité », ce qui ne nous appartient pas, ce qui vient de l'extérieur, que nous ignorons et que nous ne contrôlons pas en grande partie. La leçon est que le « soi transcendant » n'est pas omnipotent, il dépend aussi de l'extérieur, il ne peut éviter sa propre « extériorité », ne serait-ce que parce que la dimension auto-réfléchissante de notre être est incorporée dans un être physique. L'esprit ne peut pas ignorer la réalité matérielle, il ne peut pas nier son « altérité ». De là découle l'idée de nécessité mutuelle de l'apparente dualité « intérieur - extérieur », qui implique une relation dialectique entre le sujet et son environnement. Contrairement à Shan Pao, Chang Yi est trop préoccupé par l'extérieur, par sa réussite sociale, et a oublié qu'il avait un intérieur, qu'il ne s'est pas occupé de sa propre santé, et qu'il est mort d'une fièvre interne, bien plus jeune que Shan Pao. Nous pouvons ici identifier une légère préférence de Zhuangzi, car son texte semble plutôt favorable à Shan Pao, à qui il a accordé une longévité plus importante, bien que sa punition soit plutôt cruelle et violente : être mangé par un tigre. Nous pouvons néanmoins conclure qu'il privilégie plutôt le soi transcendant, tout en nous mettant en garde contre son sens abusif de la toute-puissance, la tendance autiste de ce moi, signalant sa déconnexion de la réalité. On ne peut oublier le Dao, le « principe de tout » : c'est la relation au Dao qui détermine la valeur du soi intérieur, qui lui fournit son De particulier, son pouvoir individuel, qui doit être ancré dans le Dao pour être adéquat ou réel.

Enfin, on pourrait adresser une critique formelle à notre utilisation du concept de « soi transcendantal » dans le contexte du Zhuangzi. En affirmant simplement que, contrairement à de nombreux philosophes occidentaux, il n'y a pas ici d'expression de ce type, ni d'équivalent mentionné. Répondons ici qu'il y a deux façons d'examiner la présence d'un concept dans une œuvre philosophique, ou même dans la littérature : en tant qu'expérience, décrite consciemment, surtout lorsqu'elle est identifiée comme un modèle reconnu, ou en tant que nom, utilisé ou inventé formellement. Dans la tradition occidentale, cette dernière est largement privilégiée, une œuvre philosophique est souvent une sorte de «

cathédrale de concepts », puisque ces termes abstraits structurent l'écriture. Mais dans certaines autres traditions, ce n'est pas nécessairement le cas, bien que de nombreux spécialistes prétendent que ce n'est donc plus de la philosophie. Une telle position aboutira très probablement à la conclusion que la philosophie est donc réservée au monde occidental, généralement issue ou liée au « miracle grec », un dogme assez courant. Tout le reste sera appelé « sagesse », « pensée », « culture » ou quoi que ce soit d'autre. Mais si nous acceptons que la nature de la philosophie puisse être déterminée autrement, par la problématisation, par la narration, par des concepts métaphoriques, alors nous pouvons identifier la philosophie et les concepts sous d'autres formes ou en d'autres lieux. Notre point de vue est que tout phénomène significatif, avec une certaine potentialité universelle, décrit de manière récurrente et identifiable dans une œuvre, peut être appelé un concept, même sans nom. De même, nous pourrions opposer dans ce domaine la « manière occidentale » et la « manière chinoise » de philosopher, ou plus généralement de penser. Bien que géographiquement et historiquement, la plus courante dans le monde soit la « voie non occidentale ». Dans la « voie occidentale », comme nous l'avons souligné, le concept est nommé, clairement défini, alors que la voie chinoise est plus allusive, souvent métaphorique, décrite plutôt qu'analysée directement et explicitement. L'arrière-plan de cette opposition est la différence entre une langue « analytique » ou « conceptuelle » et une langue « évocatrice ». L'idée chinoise, si l'on peut dire, n'a pas besoin de « coller » exactement à son objet, elle a juste besoin de « pointer » vers lui, de l'« évoquer ». C'est la différence entre « dire en disant » et « dire sans dire ».

Proposons donc l'hypothèse selon laquelle nous pouvons identifier deux façons dont Zhuangzi décrit un « soi transcendantal » : par une « unité de conscience » et une « unité d'action », deux modalités que l'on peut remarquer dans l'œuvre, qui peuvent tout aussi bien être désignées comme un concept d'identité. Shan Pao et Chang Yi, qui représentent respectivement la « vie intérieure » et la « vie extérieure ». Ainsi, très souvent, Zhuangzi présente dans ses narrations des personnages très marqués, presque archétypaux. On pourrait les appeler « sujets transcendants », dans le sens où les différents mots et actions de ces personnalités, voire leur fin, sont déterminés par ces identités, identités que l'on retrouve de diverses manières, avec lesquelles on pourrait établir une catégorisation. En ce sens, il semble y avoir une unité du sujet, malgré les transformations et la multiplicité apparente. Par exemple, entre Zhuangzi et le papillon, il y a deux façons d'être, bien qu'à travers ce « perspectivisme », Zhuangzi nous invite à « dépasser » ces oppositions, à les « transcender », afin de faire partie de l'indétermination du Dao.

Quant à la conscience, et à son unité individuelle, sans la nommer, il semble que Zhuangzi nous invite à l'envisager. Même si cette unité de conscience devient « inconsciente », ou plutôt « méta-consciente », comme on le voit dans le travail du boucher Ting ou du charron. L'auteur décrit dans

ces cas différents registres d'activité consciente, montrant une progression se déroulant de façon discontinue, mais qui conduit ou pointe vers une unité de conscience, ou plutôt une unité d'être et d'action. Le coq en bois est une illustration intéressante de ce phénomène, aussi étrange que cela puisse paraître, puisque cette « créature combattante » apprend à être « engourdie », à ne pas réagir, à devenir impassible. L'exemple du papillon nous aide à comprendre ce processus, que nous pourrions caractériser comme menant au « grand éveil », un état mental supérieur qui va au-delà des différents « petits éveils », une conscience qui transcende toutes les perspectives différentes, ou Dao. Cela rappelle les trois niveaux de conscience de Spinoza : d'abord la simple opinion ou le ouï-dire, puis la compréhension de la cause et de l'effet ou la rationalité, enfin l'unité en Dieu, l'unicité de toutes choses. Il existe un « soi transcendant », bien que nous soyons invités à traverser ou à surmonter ces différences et identités singulières pour y accéder. Ce travail de négativité rend la question difficile pour le lecteur. Puisque l'unité d'action devient une non-action (wu wei), et l'unité de conscience devient inconsciente, comme un passage au Dao.

L'une des difficultés que pose la définition d'une sorte de soi transcendantal chez Zhuangzi est le fait qu'un tel concept a pour lui une perspective dynamique et ouverte : les individus sont considérés comme des êtres uniques, mais changeants. Le Dao illimité est considéré comme la source ultime à laquelle les individus doivent se conformer, libérant ainsi l'esprit individuel de ses limites, dans un royaume d'ouverture et de liberté infinies. Fondamentalement, le « soi transcendant » est le « non-soi ». Cela a pour signification de libérer l'esprit individuel dans un royaume totalement libre et sans contrainte de néant ou de vide, approuvant ainsi une ouverture infinie à tout développement possible de tous les individus. Par conséquent, puisqu'il n'est pas nécessaire d'avoir une attitude persistante ou déterminée envers quoi que ce soit, puisque l'esprit individuel est conforme au Dao libre, ouvert et dynamique, on gardera une attitude ouverte, libre et flexible envers son propre « esprit achevé » ou « soi » déjà construit. Ce « soi désintéressé » n'interdit pas, au contraire, au soi de constituer une entité intégrée et complète, puisque contrairement aux tendances culturelles chinoises habituelles, le soi zhuangzien peut exister indépendamment des autres entités et de la société : il n'est pas la « partie incomplète » d'un « tout général », comme dans la pensée ruiste. Dans ce contexte, nous devons mentionner le concept de ziran, un mot souvent traduit en anglais par « nature », bien que la signification originale en chinois ancien souligne en fait le sens de « auto-initié » ou « spontané », car « zi » signifie « soi » et « ran » signifie « en tant que tel ». Nous reviendrons plus tard sur ce concept.

Une dernière question est celle de « l'oubli de soi ». Cela ne signifie pas que le « soi » individuel s'est totalement dissous ou a disparu, physiquement ou mentalement. Il faut noter qu'il y a deux « soi » différents dans la phrase « Maintenant je me suis perdu », utilisée par Zhuangzi. Le premier est le « soi » originel et inné, qui est aussi libre, ouvert et spontané que le

Dao lui-même ; l'autre est le « soi » socialement construit, qui est fixe, fermé et contraint par son existence mondaine. Ce qui doit être oublié et perdu, c'est le second, et non le premier. Sinon, nous ne pourrions pas comprendre pourquoi, en d'autres lieux, Zhuangzi se moque et dénonce ces gens du monde pour « s'être perdus dans les objets matériels » et « avoir cherché la gloire mais s'être perdus eux-mêmes ». En général, lorsque Zhuangzi exhorte l'individu à se conformer au Dao, il nous invite à libérer l'esprit individuel dans un royaume libre sans limites, où il ne sera plus contraint par son « soi » artificiellement construit qu'il appelle le sien, sans parler de tout autre contrôle et restriction politique, sociale et culturelle. D'un côté, le « soi » empirique est flexible, mais hétéronome et corrompu, puisqu'il se concentre sur quelque chose « d'extérieur » : il est motivé par l'extérieur. De l'autre côté, étant autonome, la tendance du soi transcendant, « centré sur l'intérieur », est d'être autiste, rigide, inamovible et fermé. C'est l'opposition qui se dessine entre le soi transcendantal et le soi empirique, une opposition que Zhuangzi veut surmonter, sans tomber dans l'un ou l'autre piège existentiel.

3 - Le milieu

En conclusion de ce texte, comme une morale à l'histoire, Zhuangzi nous invite à nous placer dans une sorte de « milieu ». « Ne rentre pas te cacher ; ne sors pas briller ; reste au milieu, immobile. Celui qui peut suivre ces trois règles est sûr d'être appelé le meilleur ». En d'autres termes, ne restez pas coincé dans votre intériorité, et ne devenez pas prisonnier d'un phénomène extérieur, trouvez un « juste milieu » entre ces deux extrêmes. Nous rencontrons ici un grand idéal réglementaire classique, le « centre » ou « l'entre-deux », qu'il convient d'examiner attentivement.

Dans la pensée grecque, nous rencontrons ce principe assez tôt dans la maxime delphique, qui a été perpétué dans la tradition. Avec le « Connais-toi toi-même, tu connaîtras les dieux et l'univers », était inscrit sur les murs du temple d'Apollon « Rien en excès ». Il est appelé différemment « moyenne d'or », « voie du milieu d'or » ou « juste équilibre », en référence au milieu souhaitable entre deux extrêmes, l'un d'excès et l'autre de carence, tous deux étant imparfaits à leur manière. Ce principe était à la fois un idéal moral et pratique, mais aussi un attribut de la beauté, ou idéal théorique, le mot « théorie » trouvant son étymologie grecque dans « voir ». Dans ce contexte, il convient de mentionner que nous rencontrons chez Platon la juxtaposition ou la coïncidence de trois concepts transcendantaux fondamentaux : Vérité, Bien et Beauté, qui ont tous à voir avec le « principe du milieu ». Ce qui est ici très compréhensible, puisque dans cette absence d'excès, dans l'idée d'équilibre, on peut percevoir une idée d'harmonie, à travers la symétrie et la proportion. Vérité, parce que l'ordre du monde est bien proportionné ; Bien, parce que tout reçoit ce qui lui convient,

ce qu'il mérite, ni plus, ni moins. Tout excès est contraire à ces lois de l'univers, transgressant ces principes d'être.

Sur le plan éthique, la « Beauté », moteur et objet de l'amour, devait être imitée et reproduite non seulement dans la vie de chacun, mais aussi dans l'orientation de la ville (politique), dans l'éducation, et bien sûr dans l'art. Tout manquement à ce principe en termes d'excès était considéré comme de l'« hubris » (orgueil, arrogance, impertinence, qui était un « péché » punissable, comme nous l'apprend l'histoire d'Icare, qui a ignoré les avertissements de son père et a volé très haut, avec les conséquences que l'on connaît. Une utilisation célèbre de cette opposition entre « proportion » et « excès » est fournie dans la conception aristotélicienne de l'éthique, où par exemple le courage est considéré comme une vertu, qui se situe entre la lâcheté, un manque de courage, une peur excessive, et l'imprudence ou la témérité, un excès de courage, où l'on fait preuve d'un manque de souci du danger, d'une confiance excessive, d'une certaine inconscience des résultats possibles de ses actions.

Depuis Aristote, on parle de « juste milieu » non pas tant d'une position située à égale distance ou au milieu de deux extrêmes, mais d'un équilibre entre deux extrêmes problématiques, d'une position intermédiaire optimale qui, en évitant à la fois l'excès et le défaut, est censée définir la « justesse », non pas une position médiocre ou moyenne, mais une position excellente, parfaite, optimale. Dans la définition aristotélicienne du courage, le courage n'est pas le « juste milieu », car il est en un sens plus proche de la témérité que de la lâcheté. Ainsi, tout homme sage évite l'excès et le défaut, cherche le juste chemin entre les deux et donne sa préférence non pas par rapport à l'objet, mais par rapport à la personne qui porte le jugement. Ce principe s'applique à nos actions comme à nos passions, nos sentiments ou nos émotions, à nos décisions comme à nos attitudes.

Nous rencontrons également la voie du milieu dans les enseignements du Bouddha (VIe siècle avant J.-C.), tout d'abord comme principe éthique ou psychologique, comme chemin entre les extrêmes de l'ascétisme religieux et l'auto-indulgence mondaine. La tradition considère cet idéal régulateur comme le premier enseignement que le Bouddha a donné après son éveil. Dans ce sutra, le Bouddha décrit le Noble Octuple Sentier comme la voie médiane de la modération, entre les extrêmes de l'indulgence sensuelle et de l'auto-mortification. D'un côté, la banale tentation commune du plaisir matériel ou physique, la voie des gens ordinaires, bas et grossiers, de l'autre la « haute » addiction à l'auto-mortification, qui est dure et douloureuse. Les deux sont considérés comme une dépendance, indigne et non profitable. En évitant ces deux extrêmes, la voie du milieu fournit la bonne perspective sur la réalité, elle donne la connaissance et elle mène au calme, à la perspicacité, à l'illumination et au Nirvana. C'est la noble voie octuple car elle dispense la bonne compréhension, la bonne pensée, le bon discours, la bonne action, le bon moyen de subsistance, le bon effort, la bonne concentration et la bonne attention. Sur un

plan plus ontologique, le bouddhisme promeut une conception de la voie du milieu qui se situe entre l'éternalisme et l'annihilationnisme : les choses ne sont ni des objets évidents, ni des substances ou des formes éternelles et indépendantes, ni une pure illusion, une non-existence nihiliste. Cette voie du milieu est expliquée par l'idée d'« origine dépendante » : une sorte de principe mutuel de causalité, un système dynamique et réfléchi de cause à effet, qui décrit l'existence de tous les objets et phénomènes comme des effets les uns des autres : tout est à la fois cause et effet, ou condition. Lorsque l'une des conditions causales change ou disparaît, l'objet ou le phénomène qui en résulte change ou disparaît également, tout comme les objets ou les phénomènes qui dépendent de l'objet ou du phénomène changeant. Dans le bouddhisme mahayana, Nagarjuna aura une influence sur le développement de la voie du milieu (madhyamaka) en tant qu'épistémologie et ontologie, prenant position entre les prétentions métaphysiques selon lesquelles les choses existent ou n'existent pas en fin de compte. « Tout existe : c'est un extrême. Tout n'existe pas : c'est un deuxième extrême ». Tous les phénomènes peuvent être expliqués et conçus comme des « agrégats momentanés », c'est-à-dire quelque chose entre l'être et le non-être. Il a déconstruit de nombreux termes utilisés pour décrire les choses existantes, conduisant à une vision du « vide » (sunyata) comme la réalité ultime.

Dans la tradition chinoise, nous rencontrons le concept de zhongyong, littéralement « impartialité et invariabilité », qui a été traduit de différentes manières comme Doctrine du Milieu, Milieu Constant, Voie du Milieu ou Moyen Usage. Ce concept nous est connu sous le titre d'un livre de Zi Si, petit-fils et promoteur de Confucius, mais il se réfère à la très ancienne tradition de l'ère Zhou, en particulier au fameux Livre des rites. Ces opus sont des œuvres essentielles du canon de Confucius. Tout comme chez Aristote, la vertu y est considérée comme le milieu entre deux extrêmes, une idée cruciale dans le confucianisme et la philosophie chinoise en général, où l'on enseigne que l'excès est tout autant un problème que la carence. Dans les Analectes, Confucius est cité comme disant : la vertu incarnée dans la doctrine du Moyen est de la plus haute importance. Mais elle a longtemps été rare chez les gens. Cependant, les Analectes ne s'étendent jamais sur la signification de ce terme, Confucius nous met simplement en garde contre notre ignorance de ces questions.

Néanmoins, voici quelques éléments sur la Doctrine du Milieu telle qu'elle est enseignée dans la tradition. Le but de la moyenne est de maintenir l'équilibre et l'harmonie en dirigeant l'esprit vers un état d'équilibre constant. La personne qui suit la voie du milieu est sur un chemin de devoir et ne doit jamais la quitter. Comme on peut le voir, il s'agit avant tout d'un principe éthique, avec des implications sociales et politiques, présenté avec des applications très concrètes. Par exemple, une personne supérieure se comporte en fonction de son statut dans le monde, mais reste un enseignant prudent ou doux, ne montrant aucun mépris pour ses inférieurs. De même, des hommes et des femmes

ordinaires peuvent porter le « moyen » dans leurs pratiques, en veillant à ne pas dépasser l'ordre naturel. Les principales modalités concernées par cette doctrine sont : la modération, la rectitude, l'objectivité, la sincérité, l'honnêteté et la bienséance, les directives traditionnelles chinoises et confucianistes. Le principe directeur de la voie du milieu est que l'on ne doit jamais agir par excès de quoi que ce soit. Il convient de mentionner que l'œuvre de Zi Si est divisée en trois parties : l'axe, qui traite de la Métaphysique, le Processus, qui traite de la Politique, le Mot parfait, qui traite de l'éthique, principalement de la sincérité. L'aspect métaphysique traite des vues cosmologiques et ontologiques chinoises traditionnelles, qui relient le cosmos à l'humain. Ce que le ciel a disposé et scellé est appelé la nature originelle. La réalisation de cette nature est appelée le processus. La clarification de ce processus s'appelle l'éducation. Dans une telle vision du monde, la sincérité est un concept crucial, puisqu'il se réfère à la véritable nature d'un être, qui lui permet de se connecter aux autres êtres, y compris les animaux et les objets, et donc aux « pouvoirs générateurs du Ciel et de la Terre », se connectant ainsi au cosmos tout entier. Certaines des critiques les plus récentes de cette doctrine concernent l'esprit de concession permanent inspiré par une telle perspective. Par exemple, Mao Zedong a déclaré qu'une telle attitude ne permettait pas de réaliser que certaines situations ou actions méritaient une négation absolue, dénonçant le fait que ce type de compromis empêchait la Chine de progresser. Il s'agit d'un obstacle à la dialectique, car il empêche le changement qualitatif en mettant l'accent sur le maintien de l'équilibre et de l'harmonie, en excluant les décisions radicales. Pour Mao Zedong, critique d'une telle « sagesse », sans une proposition radicale qui la ferait avancer, la société chinoise ne permettra pas la moindre réforme.

Il convient de mentionner dans ce contexte que l'inspiration d'une telle critique trouve son origine dans une idée différente du « milieu », qui vient de Hegel, et qui a ensuite été adoptée et transformée par Marx. Hegel ne s'intéresse pas beaucoup au concept de « milieu » en tant que tel, mais au concept de médiation, « l'action du milieu », non statique, plus conforme à sa vision dynamique de l'être et de la pensée. La médiation est pour lui le troisième moment de la dialectique, après la thèse et l'antithèse, où la confrontation des contraires, de manière dialogique, peut conduire à une synthèse, ce qui implique une transformation qualitative du processus, synonyme de progrès. Il ne s'agit pas d'une « conciliation » pacifique, d'une « concession » ou d'un « entre-deux », mais de l'émergence non linéaire d'une nouvelle réalité dans l'entreprise conflictuelle de la négativité, en rupture avec l'approche binaire traditionnelle du « milieu ». Pour lui, cette « médiation » est un aspect essentiel de la réalité, perçue comme un processus permanent de négativité et de remplacement, cyclique ou linéaire. D'une certaine manière, comme toute chose peut être pensée dans un processus permanent de cause à effet, tout pour Hegel est constitué dans un processus permanent d'affirmation, de négation et de dépassement, ce qui peut impliquer que la « médiation » est la substance même de l'être. On pourrait prétendre que cette

« médiation » est plus rationnelle, moins mystique que certains « absolus » considérés comme le véritable « milieu » éternel.

Enfin, du côté occidental, il convient de mentionner la vision particulière du philosophe français Blaise Pascal, qui a également traité du concept de « milieu ». Il présente le « milieu » comme un « entre-deux » indéfini, qui est à la fois la réalité des choses et le bon endroit pour être. Dans un monde divisé entre le « pour » et le « contre », il cherche la position qui permettra de surmonter les oppositions parce qu'elle est équidistante des extrêmes ou les domine. Mais étrangement, pas pour un idéal : il prend parti pour la « majorité », afin de défendre la « médiocrité », concept qui trouve son étymologie dans le « milieu ». Il s'allie donc avec le peuple, contre les « demi-sages », les « intelligents » ou les savants, qui veulent se distinguer. « Seule la médiocrité est bonne. Quitter le milieu, c'est quitter l'humanité ». Sa philosophie du « milieu joyeux » recommande la tempérance entre la sagesse et la folie, une forme d'humilité, reflétant notre statut d'humble pécheur. L'une de ses célèbres citations, une apologie du juste milieu, est la suivante : « Car après tout, qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un rien par rapport à l'infini, tout par rapport au rien, un point central entre le rien et le tout, et infiniment loin de la compréhension également. Les fins des choses et leurs débuts lui sont implacablement cachés dans un secret impénétrable. Il est tout aussi incapable de voir le néant d'où il a été tiré et l'infini dans lequel il est plongé ». La vision pascalienne est celle d'un homme soumis et médiocre, qui ne pourrait grandir que par l'obéissance et le mysticisme, et devrait donc accepter la réalité du milieu.

Dans le Zhuangzi, le « milieu » joue un rôle très important, et il a un nom spécifique : le « pivot ». Il fonctionne d'une manière assez radicale, qui ressemble un peu au processus par lequel Nagarjuna l'utilise. Contrairement à beaucoup d'autres façons de désigner un milieu, rien n'est prédéfini : toute présupposition donnée serait un obstacle à ce « milieu », qui reste donc assez indéfini. Pour cette raison, elle touche à des questions ontologiques cruciales et problématise tout paradigme fixe. La citation suivante rend bien compte de sa conception : « Le sage donc, au lieu de chercher à prouver tel ou tel point par une contestation logique, voit tout à la lumière de l'intuition directe. Il n'est pas emprisonné par les limites du “Je”, car le point de vue de l'intuition directe est celui du “Je” et du “Non-je”. Il voit donc que des deux côtés de chaque argument, il y a à la fois le bien et le mal. Et nous devrions remettre en question non seulement les déclarations et les croyances, mais aussi le “Je” lui-même, le sujet qui parle, sans nier son existence. Il voit aussi qu'en fin de compte, ils sont réductibles à la même chose, une fois qu'ils sont liés au pivot du Tao ». Rappelons dans ce contexte la nature indéterminée du Tao, restant donc au-delà des opposés. Ainsi, l'« intuition directe » mentionnée ici ne relie pas ou n'identifie pas un certain type de preuve, mais précisément une « non-évidence », une certaine base et une réalité primaire indéfinissable. Par conséquent, ni la « société », ni l'« harmonie », ni aucun principe éthique ne sont définis

comme les fondements de la pensée et du comportement. Au contraire, toute tentative d'établir une telle base représente précisément le problème. Une position conforme à son scepticisme envers la morale que nous avons décrit précédemment, une critique spécifique qui ne représente qu'un cas particulier de la suspicion générale de l'auteur envers tout dogme établi. Si Zhuangzi, qui ne rejette pas totalement la raison, critique le « Ceci est ceci et cela est cela », ce n'est pas pour en nier la réalité, mais pour nous mettre en garde contre l'illusion et l'abus que de telles distinctions ou oppositions peuvent entraîner. Nous finissons par croire ces déclarations ou théories, et nous perdons de vue le Dao, la perspective ultime sur laquelle nous devrions continuer à nous concentrer. En guise de clarification, nous pouvons utiliser la distinction bouddhiste entre la vérité conventionnelle et la vérité absolue.

Le fait que Zhuangzi choisisse le concept de « pivot » plutôt que celui de « milieu » est important. C'est pour nous rappeler la nature dynamique de la réalité. Le concept chinois traditionnel d'« harmonie » nous conduit facilement à une perspective statique de « nature parfaite », tant pour le cosmos que pour la société, comme une sorte d'équilibre établi. Ce n'est pas nécessairement le cas, comme nous pouvons le voir dans le Yi King, qui est tout entier axé sur les processus, mais Zhuangzi voit dans l'environnement intellectuel et les pratiques habituelles une forte tentation de décréter et d'appliquer des règles fixes pour la pensée et le comportement. Il nous rappelle les cycles, la façon dont les opposés se nourrissent les uns les autres. « La vie est suivie par la mort ; la mort est suivie par la vie. Le possible devient impossible ; l'impossible devient possible. Le bien se transforme en mal et le mal en bien - le flux de la vie modifie les circonstances et donc les choses elles-mêmes sont modifiées à leur tour ». Tous les opposés « sont réductibles à la même chose, une fois qu'ils sont reliés au pivot du Tao ». Lorsque le sage saisit ce pivot, il se trouve au centre du cercle, et il se tient là pendant que « Oui » et « Non » se poursuivent sur la circonférence... Le pivot du Tao passe par le centre où convergent toutes les affirmations et les dénégations. Celui qui saisit le pivot se trouve au point fixe à partir duquel tous les mouvements et oppositions peuvent être vus dans leur juste relation. Il voit donc les possibilités illimitées du « Oui » et du « Non ». Abandonnant toute idée d'imposer une limite ou de prendre parti, il repose sur l'intuition directe. C'est pourquoi j'ai dit « Mieux vaut abandonner la contestation et chercher la vraie lumière ! »

Nous pouvons observer dans une telle description une conception radicalement différente du milieu : il ne se situe pas entre deux opposés, il est « ailleurs » : il ne peut être défini par le jeu des opposés. Pour atteindre le pivot, il faut échapper totalement à l'opposition préétablie, jusqu'à ce que l'opposition semble vaine et dénuée de sens. Non seulement située extérieurement par rapport aux opposés, mais aussi par rapport à l'opposition elle-même, et même par rapport aux paradigmes qui soutiennent l'opposition, qu'il s'agisse du principe même de la contradiction. Chaque paire d'opposés

n'est qu'une occasion d'atteindre le centre de tout, le pivot qui accorde à tout la « réalité » et l'« irréalité ». Cela nous rappelle le principe de Nagarjuna ainsi formalisé : lorsque nous rencontrons une opposition entre A et B, la vérité ne réside pas dans A, ni dans B, ni dans A et B, ni dans ni dans A ni dans B, mais elle réside ailleurs. Ce schéma est en fait censé nous conduire à l'inconditionnel, de la même manière que Zhuangzi veut nous conduire au pivot du Dao, le centre absolu de toutes choses. Cela nous rappelle quelque peu Dieu tel que défini dans sa célèbre phrase par le mystérieux auteur de l'Antiquité Hermès Trismégiste : « Dieu est une sphère infinie, dont le centre est partout, la circonférence nulle part. » Un tel thème sera repris dans la tradition, de différentes manières, par exemple par Nicolas de Cues ou Spinoza. L'idée générale est que les choses doivent être pensées de manière adéquate dans la perspective de la transcendance indéterminée, Dieu, qui est le centre de toutes choses, l'absolu qui seul est la métrique et la matrice inconditionnelle. A savoir, le Dao, qui est mystérieux, sans limites et, d'une certaine manière, centré partout. Et tout comme la réalité de toutes choses ne peut être saisie que dans la divinité, la réalité adéquate de toutes choses ne peut être perçue que dans le Dao.

Revenons maintenant un instant à notre histoire. Les deux « héros » sont critiqués dans la façon dont ils mènent leur vie, et en les comparant aux bergers, on les accuse de ne pas « surveiller les traînards et les fouetter ». « En passant, une attitude très différente de l'approche « douce et attentionnée » du Christ envers « l'agneau perdu ». Il faut être dur avec ses propres défauts, car c'est de notre précieuse vie que nous avons affaire. La touche d'ironie de cette histoire est que dans cette histoire, c'est Confucius qui parle, probablement réinventé par Zhuangzi. Bien que ce qu'il dise dans ce contexte ait un sens, puisque le « milieu » actuel a trait au comportement humain, la spécialité du vieux Maître. L'idéal qu'il propose, « rester au milieu », aussi coincé et immobile qu'un tronc, serait précisément ce que Zhuangzi critiquerait dans l'éthique ruiste, formelle et sérieuse, où les principes sont totalement figés. Avec bien sûr la « garantie d'une bonne réputation », une préoccupation chinoise très traditionnelle, étant « sûr d'être appelé le meilleur » ; cela capture la suspicion de Zhuangzi sur la motivation derrière la plupart des « bons comportements » dans le ruisme : être reconnu. Par opposition au « milieu » de Confucius, très déterminé et rigide, le « milieu » de sa critique n'est pas connu, il est indéterminé. Tout ce que nous savons, c'est qu'il n'a rien à voir avec ce qui est déjà décrit. Ni l'un ni l'autre des opposés, ni leur entre-deux, mais ailleurs.

Prenons un exemple concret de ce déplacement du milieu. Dans de nombreuses traditions, qu'il s'agisse d'Aristote ou de Confucius, la tempérance et la modération sont recommandées. Elles représentent la sagesse de la voie du milieu, une forme de prudence qui fait appel au bon sens comme étant la meilleure façon d'agir. En son sein, comme une sorte de paradigme non dit ou dit, on trouve l'idée de « relations saines » et le concept d'efficacité qui l'accompagne,

puisque de bonnes relations avec les autres nous permettent de poursuivre et d'obtenir notre but : personne ne doit être blessé, les gens doivent se sentir bien avec nous, autant que possible, afin que nous puissions obtenir ce que nous voulons. Respectez les autres, vous serez respecté : il s'agit de donner et de recevoir ; derrière le vernis moral, il y a des considérations très pragmatiques. Si l'absolu est au centre, Dieu, Dao ou autre, toutes ces considérations pratiques ou morales deviennent des questions secondaires, insignifiantes, insignifiantes. Quel respect peut-on gagner dans la plupart des petites entreprises humaines, aussi nobles soient-elles ? Mais bien sûr, une telle attitude semble hubristique, se plaçant au-dessus des autres, une attitude considérée comme intolérable par ceux qui prennent à cœur les considérations, les objectifs et les préoccupations humaines communes. Une caractéristique de cette attitude est ce que les Grecs appelaient la parrhesia : la capacité à dire la vérité, sans aucune considération pour la sensibilité ou la réceptivité des « autres ». La vérité est l'enjeu, la vérité est le centre, tout le reste est redondant, superficiel et insignifiant. Et en ce sens, Zhuangzi, soucieux de la vérité, considère le Dao comme le centre, puisque « le pivot du Dao passe par le centre où convergent toutes les affirmations et les dénégations ». Dans ce centre, rien n'est bon ou mauvais, rien ne s'oppose. Cela nous rappelle le non-aliud (pas-autre) de Nicolas de Cues, qu'il utilise pour définir Dieu. Tout « qui est » est autre chose que quelque chose, sauf Dieu qui est « pas-autre ».

Prenons ici une autre idée de l'auteur. Zhuangzi, qui aime les métaphores conceptuelles, utilise dans un passage : l'analogie de l'« anneau ». Et il écrit : « Avec le pivot, ce n'est qu'alors que le milieu de l'anneau est atteint, et à cause de cela, la pensée ne s'appauvrit plus ». Mais le milieu de l'anneau est à l'extérieur de l'anneau, et en même temps à l'intérieur de l'anneau, un étrange paradoxe à l'intérieur et à l'extérieur. Après tout, on peut prétendre que, d'une certaine manière, le doigt est à l'intérieur de l'anneau, de la même manière que nous prétendons être « à l'intérieur d'un tunnel ». Un anneau n'est rien d'autre qu'un petit et court tunnel qui ne peut contenir tout le doigt, donc le doigt n'est pas à l'intérieur de l'anneau, puisqu'il n'est pas contenu. Le point principal est que le milieu est « extérieur » d'une certaine manière : le milieu est un « non-quelque chose », un principe cher à Zhuangzi, appliqué à différents concepts, tels que la non-action (wuwei). On peut dire que pour cette raison, en raison de sa non-matérialité et de sa situation dans le vide, le centre de l'anneau n'a pas d'existence réelle. En même temps, nous devons reconnaître que sans ce milieu, l'anneau n'existerait pas, puisqu'il est constitutif de l'existence même de l'anneau. Tant pour des raisons conceptuelles, puisqu'il n'y a pas de cercle sans centre, que pour des raisons matérielles et génétiques, puisque la personne qui a fabriqué cet anneau a très probablement dû commencer par établir un centre autour duquel s'articulera le cercle de cet anneau. Ne pas réaliser ou penser ce problème « appauvrit la pensée », puisque nous ne sommes pas conscients de la nature même d'un anneau, en tant que cercle. Nous sommes « coincés » dans l'objet, «

devenant un objet pour l'objet », au lieu de nous libérer en « retournant à l'origine des choses », comme il l'écrit également. En d'autres termes, en utilisant des formulations plus récentes, il nous invite à réfléchir aux conditions de possibilité de l'existence de cet anneau. Il faut ajouter dans ce contexte que, parallèlement aux implications purement épistémologiques ou ontologiques, on peut envisager les implications psychologiques. Puisqu'un anneau représente dans la culture chinoise un symbole de richesse, la personne qui ne voit que l'objet et en est obsédée, obsédée par la possession de celui-ci, réel ou virtuel, cesse de penser cette chose et « devient une chose », donc « appauvrit sa pensée ». Par conséquent, le « riche » est en fait « pauvre », puisqu'il n'est pas à l'abri de la cupidité, un thème zhuangzien récurrent. Le pivot, ce centre dynamique, le milieu ontologique substantiel, est le point de fuite autour duquel les connaissances adéquates peuvent être acquises. Ce pivot est « autre » d'un point de vue matériel, logique, psychologique, ontologique, etc.

De ce point de vue, nous pouvons répondre à la critique faite à Zhuangzi d'être un sceptique. En effet, il n'accepte aucune position particulière, et quelle que soit l'affirmation, il la critique, car on ne peut pas dire catégoriquement « ceci est ceci » ou « cela n'est pas cela », fondement de toute affirmation. Mais ce n'est pas parce qu'elle est radicalement fausse, le problème étant plutôt que nous donnons trop de valeur à nos paroles, nous nous attachons trop à de telles déclarations. Nous ne les plaçons pas dans la perspective adéquate, conditionnée par un paradigme donné, nous ne restons pas conscients des limites d'un tel paradigme. En même temps, il y a un absolu, un inconditionnel, le problème étant le caractère relativement indéterminé de cet « ancrage ». Cela ressemble un peu à la dialectique de Platon, où nous devons lentement nous élever à partir de différents niveaux d'hypothèse pour atteindre un premier principe non hypothétique, la forme la plus élevée de la connaissance, plutôt indéterminée. Le « non-hypothétique » est à la fois une condition nécessaire et il ne peut être formulé, deux caractéristiques qui l'opposent à l'« hypothétique ». Cette non-hypothèse est ontologiquement un point de départ, mais en tant que produit d'un processus de pensée, elle doit être introduite comme prémisse ultime. En même temps, déterminer la nature de ces principes non hypothétiques est une entreprise plutôt obscure. Cela commence à ressembler à un acte de foi, bien que la raison le montre. L'image du « soleil » dans l'Allégorie de la caverne de Platon, en tant que source de vérité, montre le paradoxe : plus il est lumineux, plus il est éclairant, plus il est invisible, puisqu'il nous aveugle.

Il y a une autre façon de comprendre la dure critique que fait Zhuangzi des querelles entre les écoles philosophiques et les pensées opposées, qui concerne son concept de pivot. Les déclarations ou les théories ne doivent pas être considérées comme des certitudes, nous ne devons pas « croire » en elles, ni nous y accrocher. Elles ne sont que la production de schémas généraux, de paradigmes établis. Et ces paradigmes,

dans sa vision perspectiviste, ne sont que des façons différentes d'envisager un phénomène donné. Ces oppositions ou différences ne doivent pas être qualifiées de « vraies ou fausses », mais observées de la manière dont nous pouvons observer les différentes facettes d'une réalité. Cela n'interdit pas certaines préférences philosophiques, comme nous l'avons vu dans notre analyse sur le « perspectivisme », mais nous devons garder à l'esprit et accepter la diversité des perspectives comme une dimension cruciale de la réalité. Du point de vue du « pivot », nous pouvons observer avec une certaine distance la nature multiforme et kaléidoscopique des choses, en gardant à l'esprit les « fondements sans fondement » du monde connaissable. Tout « tourne autour » du Dao, tout vient de lui et interagit sous son influence « mystérieuse ». En ce sens, le Dao est à la fois « moyen » et « médium », ce dernier étant la « substance » au sein de laquelle tout se passe, ce qui donne une substantialité et une compréhensibilité à tout phénomène. Dans un tel cadre, il devient inutile de déterminer le « bien et le mal » entre des thèses opposées. Il faut simplement voir comment elles sont liées entre elles et ce qu'elles impliquent, du point de vue de l'inévitable et substantiel milieu.

4 – Finitude

Concluons maintenant notre analyse de ce passage en examinant la dimension existentielle de cette histoire, à travers le concept de finitude, qui semble assez bien rendre compte de l'idée actuelle de Zhuangzi. La finitude est la qualité ou l'état d'être fini ou limité. Elle caractérise ce qui est fini, le caractère de tout ce qui a une limite à un certain égard. Cette finitude ou limite est de différents types : temporelle, spatiale, conditionnelle, structurelle, etc. Pour l'être humain, dont l'existence est limitée par la mort, la finitude se comprend principalement par rapport au temps. Il s'agit donc d'un trait, voire d'une définition, de sa condition essentiellement mortelle. Mais cette mortalité n'épuise pas la notion de finitude. La finitude renvoie aussi à notre imperfection, notre fragilité, notre impuissance, notre ignorance, nos différents types de faiblesses, physiques, psychologiques, sociales, etc.

La philosophie de la finitude, représentée par la postmodernité, soutient que notre expérience finie de la vie est l'horizon ultime de la connaissance humaine. Il n'y a pas de vérité absolue, penser l'absolu est prétentieux, nous n'avons pas accès à un tel concept. Il en est ainsi avec objectivité ou certitude. Nous n'avons aucune raison de prétendre qu'une réalité déterminée est ce qu'elle est, qu'il s'agisse de Dieu, de moi-même ou du monde. La reconnaissance du fait que nous sommes des êtres finis et limités, sans ressources, arbitrairement « jetés » dans le monde, dans un temps et un lieu particuliers, discrédite tous les discours qui prétendent accéder à la vérité ultime. Nous ne pouvons que rester une sorte d'étranger au monde. Bien que, comme le prétend la phénoménologie, la perspective puisse

être inversée, et que la finitude puisse devenir une détermination positive de notre existence, ce qui en établit le contour, nous donne une détermination existentielle claire. De même, la conscience que nous avons de notre finitude et de notre condition précaire est un aspect essentiel de notre existence : la perception de notre inévitable dégradation physique, de la fragilité de notre être, donne une valeur à notre existence. Cette « mise à niveau » de notre soi fini est bien rendue par l'idée de « dignité » de Blaise Pascal : « L'homme est grand en ce qu'il se sait misérable ».

Quelle est la manifestation de la finitude pour Zhuangzi dans cette histoire ? Il faut considérer ces petites anecdotes de Zhuangzi comme un minuscule opus théâtral, capturant quelques questions essentielles d'une manière intensément condensée, inoffensive et apprivoisée, passant facilement inaperçue. Examinons la partie introductive de la présente narration. Le Duc Wei, comme souvent les aristocrates de Zhuangzi, est préoccupé par la connaissance et l'apprentissage. Bien sûr, ironiquement, il représente la dimension superficielle de la « culture », avide, formelle et superficielle. Ainsi, il veut apprendre une leçon de vie de Chu Hsien, visiblement un maître dans cet art, un homme sage. Il demande à Tien Kai-chih, qu'il appelle « ami » du maître, probablement pour le flatter, puisqu'on apprend qu'il n'est « que » le jardinier. La flatterie est une cible récurrente de Zhuangzi, pour différentes raisons. Tout d'abord, il s'agit d'une sorte d'obligation morale dans le code social traditionnel, honorant l'« autre », où elle est appelée « respect ». Deuxièmement, parce que cela signifie mentir à l'autre personne, afin qu'elle se sente « bien » ou « importante », au lieu de lui dire la vérité. Troisièmement, c'est une forme de discours manipulateur, puisqu'il est généralement produit pour « obtenir » quelque chose de l'autre personne, au minimum un type similaire de discours flatteur, si ce n'est plus. La dimension « dramatique » ou « comique » de cet échange, assez zhuangzienne, est le fait que l'homme aristocratique et puissant, le Duc, demande un « conseil » au modeste jardinier, une perspective qui ne correspond pas à la culture.

A ce « faux » discours, la réponse de Tien Kai-chih est de double nature. Tout d'abord, il n'accepte pas le « mensonge », en affirmant humblement qu'il est un simple « jardinier », maniant le balai plutôt que de « grandes » idées. Deuxièmement, il met en avant son « existence » plutôt qu'un « discours », quelle que soit la profondeur de ce discours. Il s'exclame même, plutôt surpris qu'il ait « entendu » quoi que ce soit du Maître, étant un « simple » jardinier. Bien sûr, il fait preuve d'ironie, puisque nous découvrons plus tard qu'il a appris quelque chose, qui sera la « leçon » du jour. Mais il fait d'abord remarquer qu'il ne participera pas aux jeux sociaux, affirmant qu'il parle en tant que jardinier et non en tant qu'ami du « grand Maître ». Ensuite, il fait une distinction nette entre la réalité de l'existence et le discours « sage » sur la vie, en donnant la priorité à la première. Sans le dire, la leçon a déjà commencé. Il invite le Duc à cesser de jouer à ces

faux jeux stupides, et à réaliser qu'un discours n'est qu'un discours, alors que l'existence est primordiale.

Le concept de finitude est introduit ici comme la réalisation des limites de notre vie, la détermination de notre identité et de notre fonction, qui est ce qu'elle est : la parole ne peut pas la rendre plus que ce qu'elle est. La parole peut inventer une sorte de « réalité », mais cette « réalité » est plutôt fictive et extérieure à notre existence : elle ne peut pas vraiment la modifier. Le duc ne semble pas bien comprendre la réponse qu'il a reçue, mais il insiste, il veut savoir, au lieu de comprendre ce qui est dit. Ce schéma est un classique de l'avidité, pour le pouvoir, la richesse et même la connaissance : nous ne voyons que ce que nous voulons, pas ce que nous avons. Une avidité qui nous interdit d'être dans le Dao, selon Zhuangzi. De plus, le Duc dit à Tien Kai-chih « ne soyez pas modeste », il ne peut que fournir une explication morale de la réponse, et non existentielle, confirmant la suspicion que nous avions à l'égard de son paradigme.

Mais Tien Kai-chih est généreux et patient, il consent à satisfaire la demande du Duc. Il pourrait poursuivre à la dure, même si nous pouvons comprendre qu'il est difficile de refuser une demande du pouvoir en place. Il lui donne donc une citation du Maître, bien qu'elle soit assez cryptique, ennuyeuse pour l'auditeur. « Celui qui est bon à nourrir la vie est comme un berger : il guette les traînards et les fouette ». Le Duc doit réfléchir, plutôt que d'obtenir passivement une bonne recette ou une sage recommandation. Alors bien sûr, il demande une explication, plutôt que d'essayer de donner sa propre interprétation.

Essayons de répondre à sa demande et de produire une explication de cette métaphore. Tout d'abord, la vie n'est pas seulement un fait acquis, la vie est vivante, elle doit être nourrie, et chacun d'entre nous doit répondre à une telle nécessité. En ce sens, la vie est une responsabilité, comme dirait Sartre, et il faut donc faire quelque chose pour y remédier. Ce n'est pas une chose que nous subissons passivement : il faut faire quelque chose pour que la vie se maintienne. Et bien sûr, la vie n'est pas ici un simple phénomène biologique, mais c'est l'existence, ce que nous, les humains, construisons au fil des ans. Sartre ajouterait que cette existence détermine notre essence, qui nous sommes, et c'est là que réside la liberté de notre autodétermination. Mais nourrir la vie, c'est comme soigner les moutons : il faut les surveiller, en prendre soin. Et l'un des principaux problèmes de la garde des moutons, selon cette métaphore, est de « guetter les retardataires ». Or, un retardataire est une personne ou un animal qui est parmi les derniers ou les plus lents d'un groupe à faire quelque chose, par exemple, terminer une course, venir dans un endroit ou le quitter. Il s'agit donc de quelque chose qui manque, d'une sorte d'inefficacité, d'une carence, d'un manque, d'une faiblesse. D'où le concept de finitude. Bien sûr, si nous nous en soucions, nous devons rester lucides, observer et être conscients de la situation. Mais Zhuangzi ne nous invite pas simplement à faire attention à ces « retardataires », mais à les « fouetter ». Cette

recommandation est très intéressante, en particulier pour ceux qui considèrent que la philosophie taoïste ou Zhuangzi recommandent une certaine passivité contemplative, en suivant simplement le courant, en admirant la course du soleil dans les cieux. Il y a une dimension dynamique de l'existence, l'action est nécessaire, parfois même il faut procéder violemment, pour ceux qui considèrent Zhuangzi comme une sorte de pacifiste fleuri. En d'autres termes, nous devons être conscients de notre propre finitude, mais nous devons aussi agir sur elle, dans la mesure du possible, afin de nourrir notre propre existence.

Ensuite, à titre d'exemple de ce problème, l'auteur décrit deux personnages opposés : Chang Yi, qui est déterminé extérieurement, et Shan Pao, qui est déterminé intérieurement. Nous avons déjà procédé à une analyse de leur caractère respectif, examinons maintenant l'implication du point de vue général de l'existence. Nous voudrions à ce stade proposer le concept de « courbure de l'être ». Chaque entité, objet, animal ou humain a une certaine façon d'être, une certaine façon d'interagir avec l'univers, d'interagir avec d'autres entités. Et cette interaction est plus ou moins inclinée, plus ou moins vers l'extérieur ou vers l'intérieur, plus ou moins puissante : c'est la façon dont cette entité est, par rapport à ce qu'elle n'est pas. C'est ainsi qu'elle est avec les deux personnages de l'histoire comme avec n'importe qui d'autre. Cette « façon d'être » a une certaine manière et fonction, une certaine nature, avec ses forces et ses faiblesses. En règle générale, les entités ont les faiblesses de leur force, et la force de leurs faiblesses. Ainsi, Chang Yi, qui était fort à l'extérieur, a eu une « maladie qui l'a attaqué de l'intérieur », et Shan Pao, qui avait une force intérieure, a été tué par l'extérieur : un tigre l'a mangé. C'est le concept de finitude, exprimé par la brève narration de deux personnes, de manière brève. Zhuangzi nous dit que nous avons tous une façon d'être, peut-être que certaines sont meilleures que d'autres, mais que nous avons tous des limites, et que ces limites sont à la fois ce que nous sommes et le signe de notre mort. Nous devons donc rester conscients de ces limites et y travailler autant que possible. Mais pour cela, nous devons nous regarder de l'extérieur, comme le berger regarde ses moutons, et affronter cette limite. Mais pour ce faire, nous devons garder à l'esprit le milieu, le pivot, cette perspective centrale indéfinie qui nous donne la bonne mesure de la finitude de notre propre existence particulière, et de celle de tous les autres. Pour Zhuangzi, la dimension existentielle n'est pas séparable de la dimension ontologique. Le fini doit être maintenu par rapport à l'infini. Notre vie doit être pensée et vécue en relation avec le Dao, sinon nous perdons la bonne perspective et nous devenons victimes de nous-mêmes.

Quelques questions pour approfondir et prolonger

Questions de compréhension

1. Pourquoi le duc questionne-t-il Tien Kai-chih ?

2. Pourquoi Tien Kai-chih évite-t-il de répondre ?

3. Pourquoi le duc doute-t-il de ce que dit Tien Kai-chih ?

4. Que représente le personnage du berger ?

5. Pourquoi Tien Kai-chih utilise une histoire pour répondre au duc ?

6. Que représente Shan Pao ?

7. Que représente Chang Yi ?

8. En quoi les deux types de vie posent-ils problème ?

9. Pourquoi les deux personnages meurent-ils?

10. Quel est l'idéal que propose Confucius ?

Questions de reflexion

1. Faut-il privilégier le soi intérieur ou le soi extérieur ?

2. Peut-on maîtriser sa propre vie ?

3. Doit-on être maître de soi-même ?

4. Pourquoi y-a-t-il des tensions entre le soi empirique et le soi transcendantal ?

5. Doit-on avoir un but pour bien mener son existence ?

6. Faut-il céder à ses désirs ?

7. Peut-on échapper à son environnement ?

8. En quoi l'être humain est-il à la fois actif et passif ?

9. Pourquoi sommes-nous sujet à la mauvaise foi?

10. En quoi le « je » est-il une illusion ?

Tableau des concepts

Algorithme (1)

Concentration (2)

Connaissance (1)

Efficacité (2)

Hypocrisie (3)

Ignorance acquise (1)

Intention (1)

Moralité (3)

Morts (3)

Piété filiale (2)

Pratique (1)

Rituels (3)

Simplicité (2)

Vivants (3)