



HAL
open science

Sagesse et langage chez Tchouang-tseu. Recherche des éléments constitutifs d'une philosophie thérapeutique par l'analyse du problème de la transmission de la sagesse

Aude Berlioz

► **To cite this version:**

Aude Berlioz. Sagesse et langage chez Tchouang-tseu. Recherche des éléments constitutifs d'une philosophie thérapeutique par l'analyse du problème de la transmission de la sagesse. Philosophie. 2015. dumas-01259506

HAL Id: dumas-01259506

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01259506>

Submitted on 20 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Aude Berlioz

Sagesse et langage chez Tchouang-tseu

*Recherche des éléments constitutifs d'une philosophie thérapeutique
par l'analyse du problème de la transmission de la sagesse*

莊子

Mémoire de Master I « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Parcours : Histoire de la philosophie et philosophie du langage

sous la direction de M. DENIS PERRIN

et de M. RÉMI CLOT-GOUDARD

Année universitaire 2014-2015



Aude Berlioz

Sagesse et langage chez Tchouang-tseu

*Recherche des éléments constitutifs d'une philosophie thérapeutique
par l'analyse du problème de la transmission de la sagesse*

Mémoire de Master I « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Parcours : Histoire de la philosophie et philosophie du langage

sous la direction de M. DENIS PERRIN

et de M. RÉMI CLOT-GOUDARD

Année universitaire 2014-2015

*Il devrait être interdit de lire Tchouang-tseu avant
trente ans, car dans la vie, il faut avoir lu certains livres et
Tchouang-tseu est un ouvrage si merveilleux que tous les
autres ensuite paraissent bien décevants.*

JACQUES PIMPANEAU

Remerciements

Je remercie M. Dennis Perrin pour ses conseils et ses patientes relectures ainsi que pour m'avoir permis de traiter un sujet que je souhaitais approfondir depuis longtemps.

Merci à M. Rémi Clot-Goudard d'avoir accepté de faire partie de mon jury de soutenance.

Mes remerciements vont également à mes correcteurs et particulièrement à mon père pour m'avoir fait découvrir le *Tchouang-tseu* avant l'âge requis.

Sommaire

Chapitre I. La conception de la sagesse chez Tchouang-tseu :

| | |
|---|-------|
| Section 1. Sur Tchouang-tseu, le philosophe et son œuvre | p. 12 |
| Section 2. Un autre cadre de pensée | p. 22 |
| Section 3. L'intention et ses dangers | p. 25 |
| Section 4. « L'arrêt » | p. 33 |
| Section 5. Une phénoménologie de l'activité | p. 38 |

Chapitre II. Les limites du langage selon Tchouang-tseu:

| | |
|---|-------|
| Section 1. Les spécificités du chapitre II du <i>Tchouang-tseu</i> | p. 60 |
| Section 2. Parlons-nous de quelque chose quand nous parlons ? | p. 62 |
| Section 3. Les trois formes du langage | p. 69 |
| Section 4. Langage arbitraire et petite connaissance | p. 77 |
| Section 5. L'incompatibilité de la Voie et du langage | p. 82 |

Que savons-nous de plus ?... et la sagesse humaine,
Qu'a-t-elle découvert de plus dans son domaine ?
Sur ce large univers elle a, dit-on, marché ;
Et voilà cinq mille ans qu'elle a toujours cherché !

ALFRED DE MUSSET

Introduction

Ces vers, quelque peu péremptoirs, tirés de *Rêverie*, semblent nous interpeller et nous poser une question : y a-t-il eu, depuis qu'il y a des hommes, une avancée effectuée dans le domaine de la sagesse ? Nous pouvons en effet imaginer que c'est dès les premières heures de l'humanité, ou du moins dès lors que la survie fut assurée, que la recherche d'un mieux vivre débuta. Mais cette recherche a-t-elle porté ses fruits ? Sommes-nous plus sages et plus heureux que nos ancêtres ? Nous serions tentés, comme Musset, de répondre par la négative, car aucune découverte majeure dans ce domaine ne semble se transmettre de génération en génération, garantissant un accès au bonheur et à la liberté pour chacun. Le philosophe qui fera l'objet de ce mémoire se pose à ce propos cette question : « Est-ce parce que les hommes sont difficiles à convaincre, ou plutôt parce que la sagesse est difficile à montrer ?¹ » Pour résoudre cette question, c'est vers la philosophie que nous devrions nous tourner, car c'est d'abord à elle, qu'historiquement et étymologiquement, les hommes ont confié cette quête.

Pierre Hadot, dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*², montre que si, depuis son origine, la philosophie a toujours été animée par le souhait d'une compréhension conceptuelle du monde, elle avait également pour but la recherche d'un certain mode de vie devant mener à la sagesse. Les stoïciens, par exemple, pensaient que la philosophie devait leur permettre de se prémunir contre les coups du sort ; aussi s'entretenaient-ils chaque jour dans ce sens. Les épicuriens, quant à eux, mettaient en application leur quête d'une tranquillité de l'âme par une limitation constante de leurs désirs. Mais Nietzsche pose à ce propos cette question : « Avons-nous appris la moindre des choses que les Anciens enseignaient à leur jeunesse ? Avons-nous appris le moindre trait de l'ascétisme pratique de tous les philosophes grecs ? »³ Il ne semble pas. Entre la philosophie antique et la philosophie actuelle, un changement semble s'être produit. Selon Pierre Hadot, cette quête de la sagesse quotidienne et pratique propre à la philosophie antique fut récupérée par le christianisme à partir du Moyen Âge. Ce dernier se serait donné comme mission d'unifier les différentes manières de vivre prônées par les divers courants philosophiques pour les réduire à une seule. Dès lors, il ne resta à la philosophie que la dimension théorique. Si pratique et

¹ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XIV, *Le Ciel tourne*, (14/g/74-82).

² P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

³ F. NIETZSCHE, *Aurore, Pensées sur les préjugés moraux*, (1881), trad. fr. J. HERVIER, in *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1980, §195.

discours étaient auparavant liés, c'est aujourd'hui principalement ce dernier qui va caractériser l'approche philosophique actuelle.

Nous pressentons dans ce changement l'une des clefs qui nous permettraient d'avancer dans notre questionnement sur une possible absence de progrès dans la concrétisation d'un accès à la sagesse pour tous. Mais si la philosophie s'est vue restreinte à une philosophie essentiellement abstraite, elle n'a pas pour autant abandonné sa quête de l'établissement des conditions d'une vie meilleure. Il reste néanmoins que la sagesse n'est plus son principal objet, celui-ci consistera plutôt dans la recherche d'une clarification critique du monde au moyen de concepts. Si la philosophie tente encore de définir la sagesse, nous pourrions nous demander s'il y a véritablement en ce domaine quelque chose à trouver. Mais si nous faisons l'hypothèse qu'une certaine forme de sagesse est accessible à l'homme, le moyen le plus sûr de la trouver serait de s'interroger sur les conditions auxquelles devrait répondre une philosophie susceptible de nous y amener. Si la sagesse ne se rencontre pas encore en tous les hommes, il semble que ce ne soit qu'un genre particulier de philosophie qui puisse rendre possible cet idéal. Pour commencer notre enquête, il faudrait donc en premier lieu nous interroger sur ce que devrait être une philosophie dont l'objet principal serait la recherche de la sagesse et qui aurait pour finalité de la transmettre. Nous appellerons une telle philosophie « thérapeutique⁴ ». La sagesse, qui sera son horizon, ne devra pas résoudre les problèmes particuliers des personnes, mais ceux qui touchent tout homme du fait même qu'il est humain. Ainsi, non seulement les souffrances et les tourments devront être dénoués, mais encore les illusions, les erreurs, et les formes d'aliénation qui sont le lot de toute vie humaine. Si cette forme de sagesse visera, certes, un certain mieux-être, ce n'est pas le simple bonheur qu'il s'agira d'atteindre, mais un état supérieur à celui-ci qui comprendrait notamment liberté et connaissance.

Une philosophie qui se voudrait thérapeutique tentera tout d'abord de savoir si la sagesse est atteignable, et si elle l'est, de quelle manière, mais elle s'interrogera également sur les moyens de transmettre cette sagesse. Pour atteindre son premier objet, son souci sera d'abord d'évaluer ce qui pour l'homme est cause de souffrance et d'erreurs, ce qui l'empêche d'atteindre un plus haut degré de vie. Pour accéder au second, elle tâchera de comprendre ce qui freine une possible connaissance et une possible transmission dans ce domaine. Le meilleur moyen d'atteindre ces deux objectifs est

⁴ Si nous reprenons ce terme de Pierre Hadot par lequel il qualifie la philosophie antique, nous souhaitons dans un premier temps le garder vierge de cette première qualification pour le caractériser au fil de ce mémoire. Ce n'est qu'une fois redéfini qu'il conviendra de se demander si ce terme peut effectivement caractériser la philosophie grecque.

commun à toute personne qui veut commencer à philosopher. Il consistera dans une analyse des outils à disposition de l'homme pour accéder à la sagesse et à la connaissance. C'est-à-dire, en premier lieu, l'esprit et le langage.

Pour comprendre la méthode d'une possible philosophie thérapeutique, il nous semble intéressant et justifié de nous tourner vers un certain philosophe : Tchouang-tseu. Nous verrons que, comme le demande une telle philosophie, il commence par analyser les limites de la conscience et du langage. Ce philosophe chinois du IV^e S. AV. J.-C., associé par la suite au taoïsme, sera notre guide pour nous amener à comprendre les possibles obstacles empêchant une généralisation de la sagesse. Nous montrerons d'abord que Tchouang-tseu n'est pas un philosophe comme les autres. En effet, son style, par exemple, diffère grandement de celui de la philosophie actuelle ; il emploie la fable, le dialogue et la fiction avec une habileté sans pareille ce qui, en Chine, confère à son œuvre - le *Tchouang-tseu* -, une qualité littéraire reconnue de tous. Les histoires qu'il nous raconte sont toujours inventives et audacieuses ; faisant assurément de l'ironie et d'un amusement toujours renouvelé les qualités guidant l'écriture de cette œuvre particulière.

Pour étudier celle-ci, nous allons voir ensuite qu'il sera important de nous baser principalement sur une interprétation nouvelle, celle du sinologue Jean François Billeter. C'est munis de cette lecture que nous pourrions comprendre quel philosophe fut véritablement Tchouang-tseu. En effet, ce sinologue a le mérite d'avoir su dépasser l'opposition traditionnelle entre « pensée chinoise » et « pensée occidentale ». Cette opposition nous empêchait en effet de voir que non seulement Tchouang-tseu pouvait avoir sur certains points une pensée commune avec celle des philosophes occidentaux, mais également qu'il pouvait avoir des points de discorde avec la pensée chinoise classique.⁵ La lecture traditionnelle dont fut l'objet Tchouang-tseu et qui se continue aujourd'hui a fait de lui un « taoïste » auteur d'un système basé sur la notion de « Voie » et l'a ainsi enfermé dans un carcan qui n'est pas le sien. C'est donc d'abord en délaissant de tels préjugés qu'il nous faudra aborder sa pensée. Si nous avons choisi un auteur asiatique ce n'est pas à cela que nous devons le réduire, car dans ce cas nous ne pourrions nous apercevoir que Tchouang-tseu ne nous parle pas d'un monde ancien et éloigné qui diffère en tout point du nôtre. Au contraire, ce philosophe s'intéresse avant tout à des phénomènes universels et proches de nous. Si proche que Billeter apparente sa méthode à celle de la phénoménologie. En effet, les observations de ce

⁵ J. F. BILLETTER, *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia, 2004, p. 273.

philosophe portent sur des expériences qui sont encore les nôtres, en accordant un intérêt particulier à celles en rapport avec la conscience, le langage ou encore l'activité. Selon ce sinologue, ce siècle permettrait une nouvelle lecture du *Tchouang-tseu*, faisant même sans doute de nous « les lecteurs que Tchouang-tseu aurait voulu avoir. »⁶ Tachons donc de ne pas le décevoir.

Cela serait dommage, car c'est grâce à lui que nous pourrions — après nous être défait des préjugés pouvant gêner son étude — étudier la conception de la sagesse puis du langage de ce philosophe pour tenter de répondre à la question qui nous guidera au fil de ce mémoire : la sagesse est-elle transmissible par le langage ? Cela nous amènera dans un premier temps à nous demander comment un accès à la sagesse serait possible. Pour cela, nous suivrons Tchouang-tseu et diagnostiquerons avec lui la cause des erreurs et des souffrances de l'homme en observant la conscience humaine et les actions qui en découlent. Nous verrons que c'est dans les limites de cette dernière et particulièrement dans sa caractéristique principale, « l'intentionnalité », qu'il trouvera la cause qu'il cherche. Toute la question sera alors de saisir comment éviter ces souffrances et de déterminer si la compréhension et le dépassement des limites de la conscience vont pouvoir être d'ordre intellectuel. Si ces limites sont en même temps cause du malheur des hommes, elles seront également ce qui l'empêche de voir quel chemin prendre pour atteindre un possible « mieux-être ». Ainsi, nous comprendrons que si une certaine forme de sagesse existe, elle ne sera pas facilement accessible. Ces avancées nous amèneront à définir dans le détail quelle est la conception de la sagesse chez Tchouang-tseu. Nous verrons que pour ce philosophe elle est en même temps l'arrêt des souffrances, donc l'accès à une certaine félicité, et une compréhension plus intime du monde et de soi-même. Mais également que le sage est avant tout un homme qui agira de manière parfaite en toute circonstance et que la conception de la sagesse de ce philosophe sera donc traversée par une dimension pratique irréductible.

Une fois que nous aurons saisi en quoi consiste la sagesse et comment y accéder, il nous restera à comprendre comment celle-ci serait transmissible. Si un accès à la sagesse est possible et qu'elle n'est pas universellement connue et adoptée, peut-être y aurait-il un autre obstacle qui, cette fois, gênerait sa transmission ? Nous continuerons donc notre analyse en étudiant dans le détail le chapitre II du *Tchouang-tseu* pour exposer la conception du langage de ce philosophe ainsi que ses potentielles limites. Toute la question sera de savoir si le langage est un outil permettant de dire la

⁶ *Ibid.*, p. 137.

sagesse et de comprendre la réalité telle qu'elle est, ou si la nature du langage introduirait une incompatibilité profonde entre lui et la sagesse. Encore une fois, nous verrons que Tchouang-tseu s'intéresse à des phénomènes auxquels nous ne prêtons habituellement pas attention. Dans le cas présent, il s'attachera à voir les changements qui ont lieu dans notre rapport à la réalité quand nous nous servons du langage et quand nous cessons de le faire. C'est cette manière de prendre le langage à la racine, que Billeter rapproche de celle de Wittgenstein⁷, qui va lui permettre de mettre au jour les rapports réels entre sagesse et langage.

Ce projet de mémoire ne sera qu'une première étape de clarification sur ces questionnements. Nous ne ferons ici qu'une présentation des textes du *Tchouang-tseu* et des lectures sinologiques que nous mobiliserons pour cette étude. Ce premier temps nous permettra d'identifier pour la suite de ce projet les approfondissements philosophiques et les rapprochements et distinctions avec la philosophie occidentale qui s'imposent sur ces points. Le vocabulaire utilisé sera le plus souvent celui de J.F Billeter. Nous espérons que cette première exposition pourra nous servir de base de travail pour établir une reformulation de ce vocabulaire dans des termes conceptuels existants. L'identification des difficultés empêchant l'homme d'accéder à la sagesse et de la transmettre, nous permettra néanmoins de commencer à poser les règles et la méthode qu'une philosophie qui se voudrait « thérapeutique » devrait respecter. Si seul un certain type de philosophie respecte ces règles, peut-être nous faudra-t-il également évaluer si une philosophie théorique serait à même d'être une philosophie thérapeutique.

⁷ *Ibid.*, p. 117.

Notes préliminaires

Les références au *Tchouang-tseu* rapportées entre parenthèses en notes renvoient à *A Concordance to Chuang Tzu*, (1945) réédité en 1965 par Ch'eng-wen Publishing Company, Taipei. Le premier chiffre renvoie à l'un des trente-trois chapitres où se trouve le texte cité, la lettre suivante à la pièce de ce chapitre, les chiffres qui suivent aux lignes citées dans cette pièce.

Notre analyse du *Tchouang-tseu* étant basée majoritairement sur celle du sinologue Jean François Billeter, il sera le traducteur des textes cités si aucune précision n'est donnée en note à ce sujet.

Nous avons fait le choix de suivre ce dernier, en proposant les termes chinois dans une version correspondante à un pinyin francisé. Ainsi, il sera possible à un lecteur non familier de cette transcription alphabétique du chinois de lire ces termes en respectant la phonétique française et ainsi de les prononcer de manière approximativement juste en chinois. Les noms et notions principales seront néanmoins retranscrites en annexe en pinyin.

En suivant cette même règle, nous avons choisi de remplacer dans les citations et textes cités par d'autres commentateurs les termes chinois transcrits en pinyin, en pinyin francisé en vue d'une plus grande cohérence d'ensemble.

Chapitre I. La conception de la sagesse chez Tchouang-tseu

Section 1. Sur Tchouang-tseu, le philosophe et son œuvre

J'espère avoir convaincu le lecteur que si nous prenons le temps de le lire attentivement, en écartant les interprétations convenues et les idées reçues, Tchouang-tseu se révèle être un philosophe perspicace, précis et profond en même temps qu'un auteur déconcertant, insondable et sans prix.⁸

J.F. BILLETER

Le personnage historique

Nous savons très peu de choses du personnage historique que fut Tchouang-tseu. Mais, contrairement à Lao-tseu, nous avons la preuve qu'il a existé. Son nom complet était Tchouang Tcheau. Il vécut à l'époque des Royaumes Combattants⁹ (IV^e S. AV. J. C) et serait probablement mort vers 280 avant notre ère, ce qui en fait un contemporain de Mencius. Tchouang-tseu aurait été originaire du district de Meng selon les annales historiques de Se Ma T'sien. Un certain nombre d'indices tendent à montrer qu'il aurait reçu une éducation ritualiste suivant les enseignements de Confucius bien que cette question n'ait pas encore été réellement approfondie.¹⁰ Diverses sources rapportent également qu'il se serait retiré volontairement du monde après avoir occupé un poste administratif subalterne. Notons que cette anecdote contribua grandement à bâtir sa légende. Il serait le premier auteur chinois à s'être exprimé par écrit et en son nom personnel.¹¹ Et il reste hier comme aujourd'hui l'un des plus importants penseurs classiques chinois même si, comme nous le verrons, il demeure en marge de cette pensée classique.

⁸ J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia, 2002, p. 148.

⁹ Voir Annexes pour une chronologie des Dynasties chinoises. p. 102.

¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹¹ D'après J. LEVI dans sa présentation et traduction de *Han-Fei-tse ou le Tao du Prince*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 15.

L'époque historique des Royaumes Combattants

Pour comprendre la pensée et le philosophe que fut Tchouang-tseu, il est également important de dire quelques mots de l'époque qui fut la sienne. Ce moment clé de l'histoire de Chine concentra, en un même siècle, une très grande violence et une émulation intellectuelle sans précédent. Cette violence était aussi bien interne qu'externe aux états. Les historiens de cette époque parlent d'un monde profondément instable où les États cherchaient à rivaliser les uns avec les autres. Le climat était donc aux renversements d'alliances, aux trahisons et aux guerres. Pour ces dernières, de plus en plus fréquentes et meurtrières, des paysans étaient recrutés et encadrés par des militaires professionnels. Afin de soutenir l'effort de guerre et d'assurer le nouveau besoin de contrôle de la population, le pouvoir fut réduit à changer de nature. Dès lors, les aristocrates furent évincés du gouvernement au profit de nouveaux venus ayant une meilleure maîtrise commerciale et militaire. Les aristocrates qui ne s'adaptèrent pas furent alors chassés ou assassinés par les usurpateurs qui faisaient peu de cas du bien-être de leur peuple. Les populations se virent donc soumises à un nouveau type de violence.

Parallèlement à ces bouleversements, on a coutume de considérer le IV^e et le III^e s. AV. J.-C. comme l'âge d'or de la philosophie chinoise. Ce siècle de guerre permit une plus grande mobilité : les nouveaux princes en fonction avaient un grand besoin de conseillers qui vinrent d'un peu partout pour tenter leur chance et peut-être obtenir des charges. De nombreux dialogues du *Tchouang-tseu* mettent en scène cette pratique, nous montrant qu'elle était devenue courante à cette époque. Il semblerait que cette nouvelle mobilité favorisa un grand développement de la vie des idées. Dans de telles conditions historiques, « il n'est pas exagéré de dire que, du temps de Tchouang-tseu, toute la vie intellectuelle tourne autour de la question de savoir comment limiter la violence. »¹² Le *Tao-te-tsing* par exemple, recommande aux princes de limiter au maximum toute violence gratuite. Mencius, quant à lui, leur conseille de diriger selon la vertu pour accroître leur pouvoir. Nous n'aborderons que brièvement la réponse de Tchouang-tseu à cette question, mais il est important de garder à l'esprit que c'est dans un tel cadre intellectuel et guerrier que naît la pensée originale de ce philosophe.

¹² J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu, op.cit.*, p. 74.

Une œuvre hétérogène

L'ouvrage que nous allons étudier ne porte pas de titre ; comme d'autres classiques chinois il est désigné par le nom de son auteur : Le *Tchouang-tseu*. Selon une hypothèse de Wang Pao-suen¹³, il est possible qu'il ait été composé entre 286 et 278 avant notre ère par Tchouang-tseu et quelques-uns de ces disciples. Cette œuvre, d'environ trois cents pages, se compose de trente-trois chapitres répartis en trois catégories : les chapitres dits « intérieurs » (de 1 à 7), les chapitres dits « extérieurs » (de 8 à 22), et les chapitres divers (de 23 à 33).¹⁴ Son style littéraire étant d'une très grande qualité, elle est considérée comme un chef-d'œuvre de la littérature chinoise. Elle n'en reste pas moins particulièrement difficile à comprendre dans son ensemble. À cela deux raisons principales : tout d'abord, il s'agit d'une œuvre très hétérogène et ensuite, c'est une œuvre qui a une longue histoire derrière elle ; de redécoupages en commentaires, il semblerait que l'original ait été depuis longtemps perdu de vue.

Son hétérogénéité d'abord est multiple. Il faut noter que le *Tchouang-tseu* n'est pas l'ouvrage d'un seul auteur. Comme nous le verrons, d'autres textes de différents auteurs anonymes ont été associés à cette œuvre par la suite. Bien que ces auteurs soient souvent d'une pensée proche de celle de Tchouang-tseu, cela n'est pas systématiquement le cas. Déterminer les textes qui sont de sa main étant le plus souvent difficile, saisir sa véritable pensée reste une entreprise complexe. D'autant plus que cette pensée originale ne pourra être saisie que par un lecteur qui ne se laissera pas dérouter facilement. En effet, le *Tchouang-tseu* ne suit aucun déroulement logique. La composition des chapitres est tout d'abord très inégale ; leurs longueurs varient de trois pages pour les plus courts à une quinzaine de pages pour les plus longs. À l'intérieur des chapitres, des textes de longueurs très inégales également se succèdent, le plus souvent sans aucune transition. Et la plupart du temps, les chapitres n'ont pas d'unité thématique. Les textes sont rédigés dans des styles variés, allant du dialogue à la fable en passant par des monologues philosophiques. Leur prose est tantôt limpide et tantôt obscure. S'ajoute à ces complexités le fait que le lecteur chinois pourra y rencontrer beaucoup de mots rares et d'allusions anciennes dont le sens a parfois été perdu. Nous l'avons compris, personne ne peut lire le *Tchouang-tseu* sans un solide appareil de notes et se targuer de l'avoir compris. Le sinologue Jean François Billeter rapproche le style de cette œuvre des ouvrages bibliques classiques qui ont la même densité d'écriture. Ces œuvres supposent donc une

¹³ W. BAOXUAN, *Lao Zhuangxue xintan*, Shanghai, Shanghai wenhua chubanshe, 2002, p. 176-181.

¹⁴ Voir Annexe pour une présentation du sommaire du *Tchouang-tseu* selon la traduction de Billeter adoptée dans ce mémoire, p. 103.

lenteur de lecture dont nous avons perdu l'habitude et qu'il nous faut retrouver pour bien les comprendre.¹⁵ C'est de cette qualité dont il nous faut nous munir pour aborder le *Tchouang-tseu*, dont ce même sinologue résume les difficultés par ces mots : « D'ordre, il n'y en avait pas. D'unité non plus. De notions, peu. »¹⁶

Remaniements et détournements

Nous avons présenté l'auteur principal de cet ouvrage, son contexte d'écriture et, brièvement, sa complexité stylistique et son organisation interne. Il nous faut maintenant dire quelques mots sur l'histoire du texte lui-même qui a subi quelques remaniements au fil des siècles. Cette histoire comporte deux étapes majeures.

La première commence aux environs de l'an 130 avant J.-C., à la cour de Lieou An, prince de Houai-nan. C'est ce prince qui aurait d'abord dirigé la composition du *Houai-nan-tseu*, recueil de textes qu'il commanda à quelques auteurs dans le but de justifier sa conception « taoïste » du gouvernement. On peut retrouver un certain nombre de textes du *Tchouang-tseu* dans cet ouvrage. Selon Harold Roth¹⁷, ce fait indiquerait que ce sont les mêmes auteurs qui ont compilé le premier *Tchouang-tseu* en 52 chapitres dans l'objectif d'en faire un second manifeste en faveur de la conception du gouvernement de ce même prince. Comme on peut le voir, dès les premières heures de l'histoire de cette œuvre, ce n'est pas l'objectivité philosophique qui prime pour son organisation et sa compréhension, mais bien la justification politique. Notons également que c'est à la même époque des Han que le *Tchouang-tseu* fut associé au *Lao-tseu* et étiqueté sous le terme « taoïste ». Cette assimilation erronée et non innocente fut une autre tentative de ralliement du *Tchouang-tseu* à un taoïsme politique. Nous reviendrons sur cette catégorisation abusive plus bas.

La seconde modification du texte peut être attribuée à Lieou Siang qui serait mort vers l'an 6 avant notre ère. Bibliographe et bibliothécaire à la cour des Han, il aurait divisé l'ouvrage en chapitres « intérieurs », « extérieurs » et « divers », car il aurait organisé de même d'autres ouvrages de l'époque pré-impériale. Depuis 300 apr. J.-C., on considère que les chapitres « intérieurs » seraient de *Tchouang-tseu* lui-même, et que les deux autres divisions seraient composées

¹⁵ J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 82.

¹⁶ J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu, op.cit.*, p. 8.

¹⁷ H. ROTH, *The Textual History of the Huai-nan-tzu*, Ann Arbor, (Michigan), The Association of Asian Studies, 1992 ; « Who compiled the *Chuang Tzu* ? », in H. Rosemont, *Chinese Texts*, 1993.

majoritairement de textes d'autres auteurs. Cette hypothèse de Wang Pao-suen¹⁸ remettrait totalement en cause l'emplacement du texte comme critère d'authenticité, critère qui fait pourtant encore loi aujourd'hui. En effet, il semblerait que Lieau Siang ait divisé l'ouvrage dans une autre optique, celle de mettre en avant, dans les chapitres « intérieurs », les textes s'accordant le mieux avec l'idéologie impériale, c'est-à-dire avec le confucianisme officiel, reléguant les autres en fin d'ouvrage. Ce n'est donc plus avec ce présumé que nous devons aborder les textes.

Passons maintenant à la deuxième grande étape de transformation du *Tchouang-tseu* imputée à Kouo Siang, mort en 312 apr. J.-C.. C'est à cet aristocrate que nous devons la composition en 33 chapitres de l'œuvre que nous connaissons aujourd'hui. Il semblerait qu'il ait écarté de plus un certain nombre de textes, élaguant environ un tiers de l'ouvrage. Probablement sacrifia-t-il des textes de moindre importance ajoutés sous les Han. Mais Kouo Siang ne s'explique nulle part sur les arrangements qu'il apporta à l'œuvre, ce qui constitue un obstacle de plus pour se rapprocher du *Tchouang-tseu* original.

Mais ce n'est pas seulement pour son remembrement du texte que Kouo Siang a marqué l'histoire du *Tchouang-tseu*, mais également pour le commentaire qu'il en a fait, qui est le plus ancien que nous ayons et sur lequel se basent tous les commentateurs jusqu'à aujourd'hui. Selon J. F. Billeter, son influence fut non seulement considérable, mais également dommageable. Kouo Siang a expliqué le *Tchouang-tseu* de manière succincte en réduisant son contenu à douze notions, qui ont donné l'impression à tous les lettrés des générations suivantes de saisir le sens d'un texte qu'il aurait fallu étudier dans le détail pour véritablement comprendre. De plus, ces notions ont donné l'illusion à ces lettrés que le *Tchouang-tseu* pouvait fournir un appui et une justification à des idées qui leur étaient propres. Mais non seulement Kouo Siang s'est livré à une simplification du texte, mais aussi à « un véritable détournement ».¹⁹ Avant d'entrer dans les détails, citons en premier lieu cette présentation de Tchouang-tseu par l'historien Seu-ma Ts'ien :

[...] Il fut un auteur remarquable, d'une intelligence aiguë, aussi prompt dans ses traits que dans ses raisonnements. Il se servit de ces avantages pour attaquer les confucianistes et les mohistes ; aucun de ses contemporains ne put lui résister, même parmi les plus savants. Son langage déborde d'imagination, il ne suit que sa propre inspiration, de sorte que les puissants n'ont jamais pu faire de lui leur instrument.²⁰

¹⁸ W. BAOXUAN, *Lao Zhuangxue xintan*, op. cit., p. 216-220.

¹⁹ J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu*, op. cit., p. 133.

²⁰ SIMA QIAN, *Shiji*, chap. 63, vol. 7, p. 2144.

Et effectivement, la pensée de Tchouang-tseu ne pouvait être utilisée jusqu'au commentaire de Kouo Siang. Alors que cette œuvre contient une forte critique du pouvoir, à partir de cette époque, tout cet aspect de l'œuvre a été occulté. Pendant les siècles qui suivirent, ce commentaire et l'ouvrage en lui-même furent récupérés par les aristocrates qui ont cru voir en lui une justification philosophique à leur attitude de détachement moral devant les agissements condamnables des princes. Le *Tchouang-tseu* fut considéré dans son ensemble comme une sorte de manuel qui expliquerait comment se préserver et survivre dans l'environnement hostile de la cour, comment se rendre insaisissable pour ne pas subir les colères d'un despote. Ce détournement de la pensée de Tchouang-tseu contribua entièrement à la nouvelle notoriété de cette œuvre qui était resté secondaire jusqu'au début du Moyen-Âge. Il est probable que le côté subversif de l'œuvre n'avait plus sa place dans le nouveau monde qui émergea de la création de l'empire par Ts'in Cheu-Houang en - 221 av. J.-C. Alors que le débat d'idées et la critique étaient encore acceptés à l'époque de Tchouang-tseu, ce n'est plus le cas ensuite et pour les siècles qui suivirent. Une nouvelle idéologie impériale s'imposa, qui empêcha toute véritable compréhension du *Tchouang-tseu*. Cette idée d'une philosophie de l'adaptation, dont serait porteur cet ouvrage, s'imposa donc en étant reprise systématiquement dans tous les commentaires jusqu'à ceux des spécialistes chinois actuels. Pour résumer cette idée communément admise aujourd'hui, citons les mots mêmes de Kouo Siang :

Nous vivons en société, nous ne pouvons pas nous soustraire à cela, et les mœurs changent en outre à chaque génération. Pour s'adapter au changement, plutôt que d'en subir les affronts, il faut savoir ne poursuivre aucun but et ne s'imposer aucun rôle défini.²¹

Nous ne nous intéresserons pas spécifiquement ici à la charge critique du *Tchouang-tseu*, mais il était important de montrer l'idée majeure et erronée qui lui est associée depuis l'an 300. Nous comprenons également que, pour accéder à la pensée originale du *Tchouang-tseu*, il faut connaître son histoire et se détacher des mauvaises interprétations qui en ont été faites et qui ne portent pas seulement sur la question du pouvoir.

Avant de décrire avec quelle méthode il convient dès lors d'étudier cette œuvre, il nous faut encore remettre en question une autre idée reçue sur le *Tchouang-tseu* : son association au taoïsme. Tout d'abord, il convient de rappeler que le mot « taoïsme » ne correspond pas à une notion chinoise, mais à quatre. Les *tsao-tia*, correspondent aux philosophes taoïstes. Répétons que cette appellation a été inventée par des bibliothécaires du début de l'empire, ainsi elle n'est pas comme on pourrait le croire un courant dont se prévalait Tchouang-tseu. On retient de cette catégorie

²¹J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 98.

communément le *Lao-tseu*, le *Lie-tseu* et le *Tchouang-tseu*. Ensuite, il y a le *Houang-Lao* qui est une philosophie politique. Le *Lao-Tchouang* qui est un mouvement philosophique prônant le retour à ces deux auteurs dont Kouo Siang fut une haute figure. Et enfin, le *tao-tsiao* qui correspond à la religion taoïste prenant naissance vers 200 apr. J.-C. L'œuvre que nous allons étudier ne rentre dans aucune de ces catégories, pas même celle des philosophies taoïstes. Tchouang-tseu et Lao-tseu ne peuvent pas être considérés comme les représentants d'une même école, car leurs philosophies sont trop différentes et même parfois opposées. Classer Tchouang-tseu parmi les auteurs taoïstes n'est en somme qu'un obstacle de plus à sa compréhension.

Une nouvelle interprétation

L'ancienneté de cette œuvre, sa profonde hétérogénéité, ses différents remaniements et les détournements qu'elle a pu subir au fil des siècles peuvent nous amener à nous demander si l'accès au premier *Tchouang-tseu* et à sa pensée originale est seulement possible. Pourtant, pour l'étude de cette œuvre, nous avons choisi de nous baser principalement sur l'interprétation de Jean François Billeter, sinologue suisse et professeur émérite de l'université de Genève, qui affirme cette possibilité :

Je m'inscris donc en faux contre une sorte d'accord tacite que les sinologues paraissent avoir établi entre eux. Le texte serait si difficile, son état si problématique, la pensée qui s'y exprime si éloignée de la nôtre que ce serait de la naïveté ou de l'outrecuidance de prétendre le comprendre exactement.²²

Ce sinologue est en fait le seul à fournir une explication cohérente de l'ensemble du *Tchouang-tseu* et à montrer que, malgré les lointaines origines de ce philosophe, sa pensée n'est pas éloignée de notre expérience. L'interprétation qu'il en propose constitue presque un paradigme qui sous-tendra l'ensemble de ce mémoire. Il convient de noter également que son interprétation diffère des interprétations traditionnelles chinoises ainsi que de celle de la plupart des sinologues occidentaux qui voient dans Tchouang-tseu l'auteur d'un système philosophique et dans son ouvrage une doctrine unique basée sur la notion de « tao ». Il nous faut maintenant comprendre pourquoi, selon lui, il est possible de s'approcher de la signification du premier *Tchouang-tseu*, et décrire la méthode qu'il utilise pour arriver à ce résultat, car son approche générale sera également la nôtre.

²² J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 9.

Cela nous permettra également de dire quelques mots du genre de philosophe que fut Tchouang-tseu.

Regardons d'abord comment il serait possible de connaître l'œuvre originale malgré tous les obstacles que nous avons pu citer. Il semblerait que, suite à une autre thèse de Wang Pao-suen²³, nous puissions avoir une idée de sa composition première. En effet, selon lui, le premier texte qui ouvre le chapitre XXVII pourrait être la préface même du *Tchouang-tseu* rédigée par Tchouang-tseu lui-même. Sa première phrase étant « Neuf dixièmes de dialogues, dont sept dixièmes de dialogues sérieux [mettant en scène des personnages historiques] et, pour le reste, des divagations toujours nouvelles [autrement dit des monologues philosophiques] »²⁴. Elle correspondrait donc aux proportions du premier *Tchouang-tseu*, qui ne sont plus celles de l'œuvre que nous connaissons actuellement. Mais comme nous savons que la prose de l'antiquité chinoise passa du dialogue au monologue, nous pouvons dès lors considérer la grande majorité des dialogues comme faisant partie de la première œuvre et la plupart des monologues comme étant des ajouts tardifs à celle-ci, et cela sans regarder leurs emplacements dans l'ouvrage. Mais, pour faire un pas de plus dans la compréhension de cette œuvre, il faut renoncer, comme notre sinologue, à chercher seulement à se baser sur les textes que l'on sait authentiquement de Tchouang-tseu lui-même. Il faut au contraire considérer cette œuvre comme étant celle d'un philosophe, mais aussi d'autres auteurs anonymes qui partageaient une même vision des choses et son génie. À partir de là, en prenant appui sur ce qu'on sait de la proportion de l'œuvre première et sur les divers détails stylistiques et historiques qui permettent de dater et d'authentifier les textes, il s'agira de distinguer :

1. les textes qui *peuvent* être attribués à Tchouang-tseu ;
2. ceux qui sont en accord avec sa pensée, mais qui, pour une raison ou une autre, ne peuvent pas être de lui ;
3. ceux qui sont manifestement d'une autre nature que le premier *Tchouang-tseu* et lui ont été agrégés plus tard.²⁵

Nous suivrons donc J. F. Billeter en ne citant ici que des textes provenant de la catégorie 1 et 2. Cette précaution prise, plutôt que de faire des questions d'authenticité notre préoccupation principale nous pouvons dès lors commencer à étudier l'œuvre pour ce qu'elle est.

²³ W. BAOXUAN, *Lao Zhuangxue xintan*, *op. cit.*, p. 205-212.

²⁴ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XXVII, *Dialogues*, (27/a/1).

²⁵ J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu*, *op. cit.*, p 261.

Mais pour une étude rigoureuse du texte, d'autres précautions sont encore à prendre. Comme nous l'avons vu, il faudra d'abord accepter de se détacher des commentaires traditionnels pour étudier l'œuvre pour elle-même et avec « un œil neuf »²⁶. Ainsi, si l'on veut bien ne pas considérer Tchouang-tseu comme l'auteur d'un système qu'il expliquerait en suivant un ordre logique, on essaiera de considérer chaque pièce, chaque texte, comme une œuvre à part entière, sans se fier à l'ordre anarchique dans lequel ils sont juxtaposés. On pourra ainsi voir des correspondances entre des pièces de différents chapitres et petit à petit comprendre l'œuvre dans son ensemble par cette « lecture polyphonique ». Billeter suit donc cette méthode en basant toujours son commentaire sur une pièce ou une suite de pièces, et non, comme la plupart des commentateurs, en se basant sur des citations prises ça et là. Nous avons compris qu'il n'est pas possible de parler de telle notion chez Tchouang-tseu comme nous pourrions le faire avec un autre philosophe. À chaque fois il conviendra de citer au moins une pièce pour appuyer notre propos ; c'est donc ainsi que nous procéderons dans ce mémoire.

Mais pour bâtir une nouvelle interprétation, il fallait un nouveau principe. Pour Billeter, ce fut celui-ci :

[...] le *Tchouang-tseu*, me suis-je dit, n'est pas un texte quelconque. Cet ouvrage est, au moins en partie, l'œuvre d'un philosophe. Et par « philosophe », j'entendais un homme qui pense par lui-même, en prenant pour objet de sa pensée l'*expérience* qu'il a de lui-même, des autres et du monde ; qui s'informe de ce que pensent ou de ce qu'ont pensé avant lui les autres philosophes ; qui est conscient des pièges que tend le langage et en fait par conséquent un usage critique.²⁷

Le mot clé de l'approche philosophique de Tchouang-tseu est le mot « expérience ». Billeter lui donne ce sens : « Je désigne par ce terme le substrat familier de nos activités conscientes, auquel nous ne prêtons normalement pas attention [...] »²⁸ L'expérience que Tchouang-tseu privilégie concerne donc exclusivement des phénomènes qui relèvent de ce que notre sinologue appelle « l'infiniment proche » ou le « presque immédiat ». Un penseur qui voudrait ne parler qu'à partir de sa propre expérience ne pourrait d'ailleurs pas faire autrement. Il s'intéressera exclusivement à des actes anodins que nous faisons tous les jours comme parler, ou faire un geste. C'est ce qui fait de lui un penseur particulier et sans doute déroutant. Billeter trouvera son deuxième principe d'interprétation en comprenant que Tchouang-tseu utilisait la même méthode d'explication qu'on

²⁶ *Ibid.*, p. 267.

²⁷ J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 12.

²⁸ *Ibid.*, p. 20.

peut trouver dans les écrits de la dernière période de Wittgenstein : « De l'explication, il faut bien tôt ou tard en arriver à la simple description. »²⁹ Avec ces présupposés, on pourrait dès lors retracer la méthode de Tchouang-tseu lui-même. Celle-ci consisterait en premier lieu à observer sa propre expérience des phénomènes les plus proches de lui, comme de chacun ; puis dans un second temps, d'en faire une description d'une grande précision et de s'y arrêter. Cela nous permet de comprendre que chaque mot de Tchouang-tseu a été choisi avec une grande réflexion pour décrire au mieux ce qu'il voulait traduire.

Mais surtout, connaître son approche philosophique va nous être d'une grande aide pour saisir sa pensée. Si Tchouang-tseu se base sur sa propre expérience humaine des choses, il est donc possible de présumer que nous pouvons nous aussi faire l'expérience de ce dont il parle et ainsi comprendre ses textes : « Quand j'aborde un texte du *Tchouang-tseu*, je me demande d'abord, non quelles idées l'auteur développe, mais de quelle expérience particulière ou de quel aspect de l'expérience commune il parle. »³⁰ Si un doute subsiste pour la traduction de tel mot ou pour la compréhension de tel passage, il ne s'agira plus de se baser sur les commentaires disponibles ou sur ses propres préjugés sur cet auteur, mais avant tout sur notre propre expérience des choses. Ce nouveau principe signifie aussi que ce n'est plus un auteur oriental que nous étudions, auteur qui nous parlerait d'un monde ancien et inconnu que nous ne pourrions jamais appréhender, mais avant tout un penseur qui nous parle de phénomènes universels que nous connaissons également. Comme nous le verrons dans les textes que nous citerons au fil de ce mémoire, Billeter a fait de ce constat un principe de traduction. En s'attachant d'abord au sens, il gomme d'une certaine manière tout ce qui pourrait nous donner l'impression de lire un auteur chinois. C'est pourquoi nous privilégierons ses traductions chaque fois que cela sera possible.

Ce n'est qu'avec une telle méthode d'analyse qu'il nous sera possible de remonter au cœur de la pensée de Tchouang-tseu et de retrouver l'unité sous l'hétérogénéité apparente. Mais, pour cela, il faudra toujours garder à l'esprit de considérer ce philosophe, avant tout, comme un de nos contemporains qui aurait formulé une pensée ayant pleinement sa place dans notre culture. Malgré cela, n'oublions pas non plus qu'il s'agit d'un penseur à part de la philosophie chinoise comme de toutes les philosophies. Car « Tchouang-tseu ne nous invite pas à “croire” ou à “penser” (c'est-à-

²⁹ L. WITTGENSTEIN, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1976, § 189.

³⁰ J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 13.

dire à nous payer de mots, la plupart du temps), mais à observer *ce que nous faisons réellement, ou ce qui se passe effectivement.* »³¹

Section 2. Un autre cadre de pensée

*La clarté ne naît pas de ce qu'on imagine le clair,
mais de ce qu'on prend conscience de l'obscur.*³²

CARL GUSTAV JUNG

Avant de rentrer plus en profondeur dans la philosophie de Tchouang-tseu, et spécifiquement dans sa conception de la sagesse, il est important de faire un point sur le cadre de pensée dans lequel sa philosophie s'inscrit. On ne retrouvera pas dans les textes ce cadre de pensée explicité comme nous allons le définir maintenant, mais il reste un implicite au cœur de la pensée de Tchouang-tseu qui est bien plus montré que dit à « haute voix ». Nous reprendrons plus loin en détail la conceptualisation de cet implicite énoncé par Billeter. Il s'agit seulement ici de montrer les fondations sur lesquelles se base la pensée de Tchouang-tseu, que nous expliciterons tout au long de ce mémoire.

Il nous faut d'abord introduire une première notion, celle de l'*activité* comme catégorie fondamentale. Pour cela, il s'agira de nous représenter la réalité extérieure telle que nous la concevons comme de « l'activité », ainsi que le sujet comme de « l'activité ». Notons que ce n'est pas la réalité en elle-même qui est conçue comme de l'activité mais la représentation que nous en avons. Considérer la réalité comme de l'activité signifie abattre la frontière entre les choses et nous, en partant du principe que le monde extérieur provient également de notre activité. Faisons l'hypothèse, en attendant de la vérifier, que la réalité objective n'est pas une entité qui existe sans nous, mais que la façon dont nous l'appréhendons est une construction qui prend naissance dans notre esprit. Ainsi la réalité extérieure n'est pas une entité fixe mais mouvante au gré de nos changements de représentations. Considérer les choses ainsi a plusieurs vertus ; d'abord cela va nous permettre « de nous représenter l'ensemble de notre expérience de façon cohérente. »³³ — car cette notion a un pouvoir explicatif plus grand que notre ancienne vision de la réalité. Elle va

³¹ J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 107.

³² C. G. JUNG, *L'Âme et la vie*, Paris, LGF, 1995.

³³ J. F. BILLETER, *Un paradigme*, Paris, Éditions Allia, 2012, p. 22.

permettre aussi, selon Billeter, de résoudre un certain nombre de problèmes sur lesquels a buté la philosophie à une certaine époque, comme le dualisme entre la conscience et l'objet. Si cette notion risque, par contre, de nous enlever un certain nombre de repères qui nous permettraient auparavant de nous retrouver, nous verrons que l'activité a des lois qui lui sont propres et qui pourront nous servir de repères.

Passons maintenant à la conception du sujet comme activité. Pour la comprendre, il nous faut redéfinir le mot « corps ». Quand nous y ferons référence nous ne chercherons plus à désigner le corps anatomique, le corps-machine cartésien, mais nous lui donnerons une nouvelle définition. Le corps sera dorénavant conçu comme la totalité de notre activité. Il s'agit donc de le considérer comme « l'ensemble de nos facultés, de nos ressources et de nos forces, connues et inconnues de nous [...] »³⁴ Dans cette activité, il nous faut encore distinguer deux parties : notre activité inconsciente, et la part de notre activité qui se perçoit elle-même, correspondant à ce que nous appelons communément la conscience. Cette part est minime par rapport à celle du corps propre, elle n'est qu'intermittente et comporte des degrés. Le corps est donc porteur de cette activité consciente, comme il est le lieu où se forme notre représentation de la réalité extérieure. Cette nouvelle conception détruit au passage la distinction entre l'esprit et la matière. La part de l'activité du corps propre, celle qui ne se perçoit pas elle-même, est conçue dans le *Tchouang-tseu* tantôt comme un vide créatif, tantôt comme une confusion obscure et féconde. Si nous détaillerons ces notions plus tard, nous pouvons déjà comprendre que la définition du sujet chez Tchouang-tseu comporte intrinsèquement une part d'inconnu dont nous montrerons toute l'importance.

Pour mieux comprendre cette notion d'activité, il nous est possible de la distinguer de la notion d'action. L'activité du corps propre est toujours intérieure, tandis que l'action, toujours extérieure, en est la manifestation visible. De ce fait, toutes nos actions proviennent de notre activité propre. L'activité, dans ce cadre, sera donc constante alors que l'action ne sera qu'intermittente. Enfin, l'activité n'a pas de but extérieur, alors que l'action en a le plus souvent un. Notons que cette distinction fait de l'activité première du corps un phénomène plus primordial que l'action qui reste secondaire. Mais le point commun entre activité et action est le fait que toutes deux sont perfectibles ; ou plutôt que plus nous aurons perfectionné notre activité, c'est-à-dire l'ensemble de nos facultés intérieures, plus nos actions seront efficaces. Tout l'intérêt de concevoir le sujet comme de l'activité est de comprendre que le sujet n'est pas un être stable et fixe dont la seule possibilité de parachèvement viendrait de son rapport avec l'extérieur. Le perfectionnement primordial à

³⁴ J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 119.

rechercher sera toujours d'abord interne. Mais si ce perfectionnement est interne c'est par une pratique extérieure qu'il pourra être atteint. Notons que cette conception n'est pas spécifique à Tchouang-tseu mais est commune au monde chinois en général.

Ces nouvelles définitions nous amènent donc à une nouvelle représentation de la subjectivité. Pour Tchouang-tseu, le sujet, qui ne se définit plus dès lors par sa seule part consciente, n'est pas un être stable. La subjectivité sera donc conçue comme un va-et-vient perpétuel entre nos deux parts d'activité consciente et inconsciente, autrement dit, selon les termes de Billeter, entre nos deux parts d'activité actuelle et virtuelle. Le virtuel est dans cette perspective l'endroit où nos pensées et nos actes prennent naissance et où toute nouveauté prend forme. Ainsi il est en même temps conçu comme un contenu et un processus comprenant, à l'état de possible, toutes les facultés du sujet. L'actuel est, quant à lui, l'endroit où nous prenons conscience et où s'actualisent nos actes et nos pensées. Comprendons bien qu'en entreprenant une action, nous n'avons plus accès seulement aux ressources limitées de notre conscience, mais bien davantage à celles insoupçonnées du corps. Notons également que toute création ne vient pas de notre part consciente, mais bien du vide qu'est le corps propre. Billeter signale que les textes du *Tchouang-tseu* où nous pouvons relever cette notion de va-et-vient a été compris, *a posteriori*, non comme le fonctionnement de la subjectivité, mais comme le fonctionnement du monde et que c'est cette conception métaphysique qui a été retenue par les commentateurs. De cette brève présentation, nous devons retenir une chose : chez Tchouang-tseu, ce n'est pas la part consciente de notre activité qui est considérée comme primordiale, mais bien la part du corps tel que défini ci-dessus. Nous verrons également que son intérêt va le plus souvent porter sur les lois et les phénomènes qui régissent les moments de passage entre ces deux parts de notre activité.

Section 3. L'intention et ses dangers

L'homme, par le fait d'être homme, est déjà par rapport à l'âne ou au crabe un animal malade — car la conscience est une maladie.

MIGUEL DE UNAMUNO

Une prise de conscience

Pour rentrer au cœur de la philosophie de Tchouang-tseu, il faut partir du premier constat qui fut le sien. Nous allons voir qu'il serait né d'une crise par laquelle ce philosophe serait passé. Plusieurs indices tendent à montrer que le premier texte que nous allons citer serait de la main même de Tchouang-tseu et constituerait un récit autobiographique unique. C'est en tout cas l'hypothèse d'A.C. Graham.³⁵ Ces indices, les voici. Tout d'abord, Tchouang-tseu qui est un personnage de ce texte, est appelé par son nom de naissance Tchouang Tcheau et non sous le nom de Maître Tchouang comme dans la quinzaine d'autres textes dans lequel il apparaît. Cela tendrait à montrer que ce texte remonterait à une époque ancienne où il ne serait pas encore connu. Ce dialogue s'ouvre également sur un souvenir qui semble être une vision ou un rêve, marque de son style ; et surtout, ce texte est le seul où Tchouang-tseu soit déstabilisé, ce qui tranche nettement avec les autres textes qui sont toujours à son avantage. Tout semble donc montrer que ce dialogue met en scène, sans doute de façon romancée, une crise qu'aurait véritablement connue Tchouang-tseu et qui serait à la base de sa philosophie.

Un jour que Tchouang Tcheau se promenait dans le parc de Tiao-ling, il vit arriver du Sud une pie étrange dont les ailes avaient sept pieds d'envergure et les yeux un pouce de diamètre ; elle heurta sa tempe en passant près de lui et alla se poser dans un bosquet de châtaigniers. « Quel est cet oiseau bizarre, se demanda-t-il, qui a d'immenses ailes mais vole mal, qui a de grands yeux mais ne voit pas où il va ? » Il hâta le pas en relevant sa robe, braqua son arbalète dans sa direction et visa. Il aperçut alors une cigale qui venait de trouver un coin d'ombre et s'y reposait, oublieuse d'elle-même. Derrière elle, une mante religieuse se tenait cachée ; elle s'apprêtait à fondre sur la cigale et, ne voyant que sa proie, s'oubliait elle-même. La curieuse pie se tenait derrière la mante religieuse et, ne songeant qu'à tirer profit de l'occasion, s'oubliait aussi. Tchouang Tcheau fut effrayé par ce spectacle et se dit : « Les êtres sont donc enchaînés les uns aux autres ; chacun attire sur lui les appétits de l'autre ! » A cette idée, il jeta son arbalète et s'enfuit en courant. Mais ce fut alors le gardien du parc qui, l'ayant aperçu, se mit à le poursuivre en le couvrant d'injures. Après son retour à la maison, Tchouang Tcheau en resta troublé pendant trois jours.

³⁵ A. C. GRAHAM, *Chuang-tzû, The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzû*. Londres, Allen and Unwin, 1981, p. 117-118.

« Pourquoi êtes-vous si sombre depuis quelque temps ? » lui demanda plus tard Lin Tsu, le disciple qui lui tenait compagnie. Tchouang Tcheou lui répondit : « J'étais obnubilé par les choses, je m'oubliais moi-même. J'avais le regard plongé dans de l'eau trouble et je croyais que c'était de l'eau claire ! "Où que tu ailles, disait mon maître, respecte les règles". Lors de ma promenade à Tiao-ling, je me suis oublié moi-même. L'étrange pie m'a heurté la tempe, est entrée dans le bosquet de châtaigniers et s'est oubliée elle-même. Et le gardien du bois de châtaigniers m'a pris pour un braconnier ! Voilà pourquoi je suis malheureux ! »³⁶

Dans ce texte nous avons donc une cigale oublieuse d'elle-même, guettée par une mante religieuse, elle-même guettée par une pie étrange, pointée par l'arbalète de Tchouang-tseu. Ce dernier, occupé à viser la pie, s'aperçoit soudain de cet « enchaînement des êtres ». Il voit un lien direct entre le fait de chasser et le fait d'être chassé et il prend peur en prenant conscience qu'il est lui aussi un maillon de cette chaîne. Chacun des protagonistes de cette équation s'est « oublié lui-même » en se concentrant sur sa proie et a ainsi cessé de prendre garde à d'éventuels prédateurs. Nous pouvons retrouver un autre exemple de ce danger dans cet extrait :

« N'as-tu jamais observé comment le chat sauvage se tapit pour guetter sa proie, comment il bondit sur elle tantôt dans une direction, tantôt dans une autre, vers le haut ou vers le bas, jusqu'au jour où il tombe dans un piège et meurt, prisonnier du filet ? »³⁷

L'observation de Tchouang-tseu est juste car, l'instant suivant, il se fait lui-même prendre en chasse par le gardien du parc. Il s'est rendu compte que le comportement de chacun des protagonistes constituait un comportement dangereux qui ne leur permettait pas de sauvegarder leur propre vie. En effet, le chat, comme tous les animaux ou insectes de ce dialogue, n'ont plus longtemps à vivre. Et il en est de même pour l'homme. La pie que Tchouang-tseu vise est étrange, car alors qu'elle a des yeux puissants et de grandes ailes, c'est-à-dire toutes les capacités pour être habile et ne pas le heurter, elle va frapper sa tempe en passant. L'homme, de même, possède une conscience de lui-même qui lui permettrait d'être vigilant et ainsi d'échapper à tous les dangers, mais ce n'est pourtant pas le cas. Cette simple observation plonge Tchouang-tseu dans une crise sans précédent, il « reste troublé pendant trois jours », au point que son disciple finit par le questionner. Il nous reste à comprendre pourquoi ce constat est si perturbant pour lui.

³⁶ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XX, *L'arbre de montagne*, (20/h/61-70).

³⁷ TCHOUANG-TSEU, Chapitre I, *Aller selon*, (I/f/42-47).

Comme nous l'avons vu en préambule, il semblerait que Tchouang-tseu ait commencé par recevoir une éducation confucianiste comme les autres aristocrates de son temps. Cet enseignement consistait surtout dans le commandement de servir son prince avant soi-même. Mais ce texte, selon Graham, montre qu'il aurait ensuite adhéré aux idées de l'école de Yang Tchou. Cette école remet en cause les devoirs liés au prince en considérant le souci de soi et la poursuite des ses propres intérêts comme plus important que ces devoirs. Plusieurs expressions contenues dans ce texte seraient en effet empruntées au vocabulaire de cette école. Ainsi les recommandations du Maître, dont il est question dans le texte : « Où que tu ailles [...] respecte les règles », signifie suivant les principes de cette école : préserve ta vie qui est ce que tu as de plus précieux. Notons également que le terme « s'oublier soi-même » que nous rencontrons à quatre reprises dans ce dialogue signifie littéralement « oublier le vrai qui lui est propre ». La notion de « vrai », dans le langage de cette école correspondant à la vie d'une personne. Chacun des protagonistes de cette histoire oublie de la sorte de protéger sa vie au profit d'autres préoccupations. Tchouang-tseu aurait donc effectivement partagé un temps les idées de Yang Tchou jusqu'à cette crise.

Si cette observation de l'enchaînement des êtres le met dans un tel état, c'est d'abord parce qu'elle remet en cause les idées auxquelles il croyait jusque là. « J'avais le regard plongé dans de l'eau trouble et je croyais que c'était de l'eau claire ! » nous dit-il. Il prend conscience avec cet épisode que le fait de suivre son intérêt et non celui de son prince n'est pas une garantie de vie et de sécurité suffisante dans ce monde où la mort semble guetter dangereusement chaque individu. Il est donc nécessaire en premier lieu d'accepter la réalité de cette mort possible pour mieux s'en préserver. Cette acceptation est très rare en Chine où la recherche d'une forme d'immortalité domine. Mais selon Billeter, si le trouble de Tchouang-tseu est si grand c'est pour une raison plus fondamentale encore : il a compris que la conscience était limitée.

Limitée, car chacun des personnages de cette histoire semble tellement concentré sur sa proie qu'il ne porte aucune attention au fait qu'il est lui-même la proie d'un autre. Ainsi la conscience qu'ils ont de leur proie est en même temps une forme d'inconscience. Leur conscience est si focalisée sur un objet particulier que cela les empêche de prendre garde au reste de leur environnement et ainsi de se protéger d'une éventuelle attaque. Mais cette forme d'inconscience a également une même origine : chacun des personnages a la même volonté³⁸ d'attraper sa proie. Lors

³⁸ Tchouang-tseu ne distinguant pas les notions de volonté et de désir, nous ne ferons pas appel en employant ces termes à la distinction associée à ces concepts. Nous faisons l'hypothèse que Tchouang-tseu condamnerait ces deux formes de vouloir en leur reprochant une même forme d'anticipation et de détermination de l'action à venir.

de cette crise, Tchouang-tseu s'est donc aperçu que, dès lors que nous avons une intention quelconque, notre champ d'attention est restreint. Dans le texte que nous avons cité, la mante religieuse « ne voit que sa proie » ; la pie, elle, « ne songe qu'à tirer profit de l'occasion. » Dans notre vie quotidienne, nous pouvons nous apercevoir, par exemple, que lorsque nous souhaitons acheter une voiture rouge, nous voyons soudain bien plus de voitures de cette couleur qu'auparavant. Il s'agit du même genre de phénomène. Ainsi, à partir du moment où un être a une quelconque intention, il semble qu'une sélection dans les informations présentées à la conscience s'opère. Les choses dont nous avons conscience sont toujours déterminées par l'intention que nous projetons sur le monde. Mais tout le problème est que cette sélection d'informations reste à un niveau inconscient et nous donne donc l'impression d'avoir un accès total à toutes les perceptions présentes. Ainsi, la conscience nous enfermerait dans une illusion de maîtrise en nous rendant aveugle aux dangers extérieurs. Tchouang-tseu, dans ce texte, nous dit « J'étais obnubilé par les choses, je m'oubliais moi-même. » Il a compris que toute conscience de quelque chose, procédant d'une intention préalable, était toujours une forme d'inconscience et que ce fait est sans doute la cause de la plupart des erreurs humaines. C'est cette révélation qui sera le point de départ de sa propre philosophie.

Une forme d'assujettissement

Nous avons compris que les dangers qui guettent l'homme qui s'est enfermé dans une intention n'est pas réservé à la seule activité de la chasse. Il nous reste à comprendre pourquoi l'homme a cette tendance à s'oublier lui-même et les problèmes que cette tendance engendre. Le texte qui suit semble bien montrer que cette problématique touche effectivement tout homme et toute activité :

Le penseur n'est pas heureux si des idées ne se succèdent pas dans sa tête, le sophiste n'est pas heureux quand aucune discussion ne se développe, l'inspecteur n'est pas heureux quand il ne peut pas interroger et intimider : ils sont tous pris dans leurs affaires. Ainsi les grands de ce monde cherchent-ils à briller à la cour, les hommes d'un rang moins élevé à s'illustrer dans les fonctions officielles, les hommes forts à accomplir des hauts faits dont ils pourront se vanter. Les courageux sont excités par le danger, les soldats cherchent le combat, les ermites s'emploient à se faire une réputation, les légistes à multiplier les lois, les ritualistes à paraître révérencieux, les justes à redresser l'injustice. Le paysan n'est pas à l'aise quand il ne cultive pas son champ, non plus que le marchand quand il n'est pas au marché à vendre et acheter. Les hommes du commun ont besoin d'avoir à faire du matin au soir pour se maintenir en activité, les artisans ont besoin de pratiquer leurs métiers pour développer sans cesse leur savoir-faire. L'avare est soucieux quand il n'amasse pas des biens et de l'argent, l'ambitieux souffre quand sa position ne s'élève pas, l'aventurier est à l'affût des troubles et, quand l'occasion se présente, ne peut faire autrement que de se jeter dans l'action. Tous ils se laissent porter par les

heures et les jours et mener par leurs affaires. Hélas, hélas ! Ils harcèlent sans cesse leur corps et leur nature propre, se perdent dans les choses et ne reviennent jamais sur eux-mêmes !³⁹

Nous nous apercevons que ce thème semble fondamental dans la pensée de Tchouang-tseu et qu'il paraît être universel puisqu'il concerne tous les êtres. Le raisonnement qu'il développe dans ce texte tient en trois points. Le premier constat qu'il fait est que la conscience humaine semble naturellement intentionnelle. Chacun des hommes, peu importe son rang, semble en effet « pris dans ses affaires ». Chacun de ces hommes est porté vers un but : devenir célèbre, vivre des aventures ou amasser des biens. Le terme « intentionnalité » vient du latin *tendere*, ce qui signifie littéralement « tendre vers », de la même façon que l'arbalète de Tchouang-tseu pouvait tendre vers la pie dans le dialogue que nous avons étudié. L'intentionnalité, selon Tchouang-tseu est différente de la définition que peut donner à cette notion Brentano, ou, à sa suite, les phénoménologues. Pour Tchouang-tseu, il ne s'agit pas de dire que toute conscience est toujours conscience de quelque chose, mais que toute conscience de quelque chose est toujours prédéterminée par la volonté de quelque chose. Cette volonté n'est pas le simple désir de biens matériels ou de reconnaissance sociale. Il semble que, pour ce philosophe, le vouloir soit un acte premier de la conscience. Elle concerne également tous les autres phénomènes mentaux ou les actes physiques.⁴⁰ Avoir peur de quelque chose suppose que nous ne *voulons* pas que ce quelque chose arrive. De même le doute, le regret, le jugement etc. sont des actes intentionnels.⁴¹ L'intention semble également liée à la fois au passé et au futur. Elle se forme relativement aux connaissances que nous avons acquises ou aux expériences que nous avons rencontrées par le passé. Par exemple nous pouvons avoir peur des serpents car nous nous sommes faits mordre une fois. Mais l'intentionnalité est également toujours une forme d'anticipation et de calcul. Chacun des personnages qui sont cités dans ce texte semble soucieux car il ne pratique pas son métier pour lui-même mais pour un but extérieur à celui-ci. « Les grands de ce monde » ne souhaitent pas simplement côtoyer les princes, ils veulent « briller à la cour ». Si toute intention suppose un calcul, celle-ci est donc toujours liée à une participation de

³⁹ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XXIV, *SuWou-kouei*, (24/d/33-38).

⁴⁰ Notons que les rapports entre l'intention et le vouloir sont complexes. Il semble, d'une part, que le vouloir ne soit qu'une certaine forme d'intentionnalité car l'intention semble effectivement accompagner un certain nombre d'autres actes mentaux. D'autre part, la suspension du vouloir entraînant, comme nous le verrons plus bas, la suspension de toutes les formes d'intentionnalité avec elle, nous formulons à ce stade l'hypothèse que le vouloir serait donc de ce fait, pour Tchouang-tseu, au départ de la plupart des phénomènes mentaux.

⁴¹ Le jugement semble bien compris dans l'intentionnalité pour Tchouang-tseu, car, dans nombre de textes, il fait mention que le sage qui cesse de vouloir, cesse de même toute activité de jugement. Il semble que tout état mental qui mobilise le passé ou qui soit de l'ordre de l'anticipation soit compris dans la notion d'intention.

la conscience en tant que contrôle et supervision des actes. Il semble que pour Tchouang-tseu toute volonté de quelque chose, suppose également un contrôle conscient de la chose voulue. Si nous souhaitons avoir une démarche gracieuse, nous allons faire attention à notre démarche et tenter de la contrôler pour atteindre cet objectif. Mais le contrôle conscient ne se cantonne pas au simple vouloir, il semble aller de pair avec toute conscience de quelque chose. Nous pouvons faire l'expérience qu'il est difficile de porter une attention à sa respiration sans chercher à la contrôler. Le souffle va soudain nous manquer et tout se passe comme si nous ne savions plus accomplir cet exercice que nous maîtrisons pourtant parfaitement de manière inconsciente. L'intervention en tant que contrôle de la conscience semble être un phénomène automatique et premier. Mais comme on l'a vu, ce contrôle est relatif car la maîtrise de la situation ne saurait être totale, il n'est basé que sur une perception déterminée par le vouloir qui précède l'action. Ainsi, pour Tchouang-tseu, tout calcul sera toujours voué à l'échec.

Si nous revenons au texte de Tchouang-tseu, nous verrons que cette intentionnalité naturelle est clairement énoncée en termes négatifs : « Le penseur n'est pas heureux », « Le paysan n'est pas à l'aise » « L'avare est soucieux » etc. La conclusion du texte n'est guère plus optimiste : « Tous ils se laissent porter par les heures et les jours et mener par leurs affaires. Hélas, hélas ! Ils harcèlent sans cesse leur corps et leur nature propre, se perdent dans les choses et ne reviennent jamais sur eux-mêmes ! ». Nous avons vu dans le dialogue de la pie que le fait d'avoir une intention semblait dangereux ; dans ce texte ce constat est élargi. Non seulement l'intention nous met en danger, mais elle est aussi la cause de toutes nos souffrances, tel est le second constat de Tchouang-tseu. Le texte que nous allons introduire maintenant est encore plus clair à ce sujet. Il s'agit d'un extrait du chapitre II qui est certifié comme étant de Tchouang-tseu lui-même et où il semble perdre le fil de son raisonnement pour se livrer à un questionnement soudain personnel :

Une fois qu'il a reçu sa *forme faite*, l'homme y reste attaché jusqu'à sa fin. Il va se heurtant et s'usant contre les choses, s'épuisant en un galop que personne ne peut arrêter – n'est-ce pas lamentable ? Il se démène toute sa vie sans aucun résultat, il s'embesogne et se fatigue sans savoir où trouver du repos – n'est-ce pas à pleurer ? Je suis en vie, dit-il, mais à quoi bon ! Son corps s'en va, son esprit aussi – n'est-ce pas encore plus triste ! Est-il possible que la vie soit une chose aussi stupide ? ou suis-je seul à être stupide, et y en a-t-il d'autres qui ne le sont pas ?⁴²

L'homme, dans sa course intentionnelle, s'épuise, se heurte, s'use et se fatigue dès « qu'il a reçu sa forme faite » c'est-à-dire à partir du moment même où il vient au monde. Il ne fait que passer d'une

⁴² TCHOUANG-TSEU, Chapitre II, *Toutes choses égales*, (2/b/18-21).

intention à une autre et ainsi d'une souffrance à une autre. L'action intentionnelle semble donc aller contre la nature propre du corps. Le vouloir de la conscience prendrait le pas sur le corps et n'agirait pas suivant les intérêts de ce dernier. C'est pourquoi l'intentionnalité de la conscience semble dangereuse. Le corps est affaibli, et l'esprit « bat la campagne ». Peut-on appeler cela vivre ? se questionne Tchouang-tseu. Un peu plus en avant dans le chapitre II nous pouvons même rencontrer cette phrase : « Ils sont comme enfermés dans un cercueil, ils se dessèchent de vieillesse et leur esprit, proche de la mort, ne peut plus être ramené à la vie. »⁴³ Mais pourquoi dans ce cas l'homme continue-t-il ainsi ? Tchouang-tseu formule une réponse très claire à ce sujet qui sera le troisième point de son raisonnement : c'est parce que l'homme est assujéti à l'intentionnalité naturelle de sa conscience. Le fait que la conscience soit toujours volonté de quelque chose est un premier constat, mais il en est un autre : le fait que l'homme soit toujours asservi à ce quelque chose. Nous remarquons maintenant une phrase de ce texte à laquelle nous n'avions pas prêté attention jusqu'à maintenant : « l'aventurier est à l'affût des troubles et, quand l'occasion se présente, *ne peut faire autrement* que de se jeter dans l'action. »

Tchouang-tseu nous dit plus haut que l'homme « se perd dans les choses », dans cet extrait-ci qu'il « va se heurtant et s'usant contre les choses ». Dans un autre texte, il va plus encore plus loin : « si vous avanciez et reculiez en prenant la justesse pour seule mesure ; si vous vous teniez [toujours] près du commencement des phénomènes et traitiez les choses en choses au lieu de vous laisser traiter par elles en choses — vous ne connaîtriez alors plus aucun embarras. »⁴⁴ Dans le texte original, Tchouang-tseu crée même un verbe avec le mot « chose » dans cette phrase dont, selon Billeter, nous pourrions donner une traduction plus exacte de cette façon : « si vous chosiez les choses, lucidement, au lieu de vous laisser choser par elles ».⁴⁵ Traiter les choses en choses signifie voir les telles qu'elles sont. Il semble donc que l'intentionnalité ne permette pas cette juste considération des choses et que l'homme se laisse réifier par les choses qui l'entourent. L'intentionnalité de sa conscience pousse l'homme à devenir lui-même l'objet de l'objet qu'il convoite. Il semble que, pour Tchouang-tseu, la raison de cet asservissement vient du fait que l'intention première n'est pas seulement la cause d'une sélection dans les perceptions captées par la conscience mais également d'une interprétation qui équivaut à une déformation de ces mêmes perceptions. Pour ce philosophe, nous voyons le monde au travers de nos intentions. Dans cet

⁴³ *Ibid.*, (2/b/9-13).

⁴⁴ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XX, *L'arbre de montagne*, (20/a/7).

⁴⁵ J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu*, *op. cit.*, p. 109.

extrait, il nous avertit : si vous pensez voir les choses comme elles sont réellement et non au travers du filtre de vos intentions, vous serez l'objet de ces choses et perdrez votre liberté subjective. Mais pour réellement comprendre l'assujettissement des hommes par les choses, il nous manque encore une composante, à savoir son lien avec le langage que nous détaillerons au chapitre suivant. Quoiqu'il en soit, le portrait de l'homme que dresse Tchouang-tseu semble bien pessimiste : l'intentionnalité lui est naturelle, il ne semble pas pouvoir faire autrement que de s'y soumettre et elle est la cause de toutes ses souffrances.⁴⁶

La possibilité du non-vouloir

Ce portrait serait tel effectivement si Tchouang-tseu ne nous avait pas déjà laissé entrevoir la possibilité d'une voie nous permettant de sortir de cet assujettissement. Dans chacun des textes que nous avons cités jusque là nous pouvons la retrouver. Dans le dialogue de la pie, le reproche que se fait Tchouang-tseu à lui-même et qui le rend si triste est qu'il s'est oublié lui-même. Dans le second texte, il nous dit des hommes qu'« Ils harcèlent sans cesse leur corps et leur nature propre, se perdent dans les choses et *ne reviennent jamais sur eux-mêmes !* ». La réponse semble donc à première vue consister en un retour sur soi-même. Nous pouvons être sûrs que cette possibilité existe, car sinon Tchouang-tseu, dans le troisième texte, ne se demanderait pas s'il est le seul à être stupide. Autrement dit s'il est le seul ici-bas à s'être sorti de l'asservissement à l'intentionnalité.

Il semble donc que, même si l'intentionnalité est naturelle chez l'homme, il reste une possibilité pour qu'il retrouve sa liberté et ne se perde plus dans les choses. Tchouang-tseu suggère qu'il est dans le pouvoir de la conscience de lever sa propre intentionnalité. En suivant Billeter, nous nommerons ce pouvoir : le « non-vouloir »⁴⁷. Ce court extrait, qui entre directement en relation avec les textes que nous avons cités, parle bien d'une troisième catégorie de personnes qui serait comme Tchouang-tseu, qui « ne chercherait rien », qui *a contrario* de tous les autres hommes, n'iraient pas contre la nature propre de leur corps : « Les gens adroits se dépensent, les gens intelligents se tourmentent tandis que l'homme sans capacités ne cherche rien : il mange à sa faim et va de-ci de-là, dérivant comme un bateau sans amarres. Vide, il va au hasard. »⁴⁸ Il faut donc

⁴⁶ Notons que Tchouang-tseu, à la différence de la conception bouddhiste, ne condamne pas le vouloir pour la souffrance qu'engendrerait sa possible non-réalisation, mais d'abord parce que le vouloir entraîne une forme d'inconscience qui rend l'action qui en découle dangereuse et inefficace.

⁴⁷ J. F. BILLETER, « Non-pouvoir et non-vouloir dans le *Zhuangzi* – un paradigme », in *Études asiatiques* 50/4, Berne, 1996.

⁴⁸ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XXXII, *LiéYu-k'eau*, (32/a/1-11).

maintenant nous tourner vers nous-mêmes, comme nous le conseille Tchouang-tseu, pour comprendre par quel moyen nous allons pouvoir accéder au non-vouloir.⁴⁹

Section 4. L'arrêt

*Il est [...] nécessaire, pour que nous puissions percevoir ces grandes choses qui sont présentes dans l'âme, que nous tournions notre faculté de perception vers l'intérieur et que nous tournions dans cette direction notre attention.*⁵⁰

PLOTIN

Nous avons vu jusqu'ici que le régime intentionnel naturel de l'homme est directement relié chez Tchouang-tseu à la souffrance et au danger. Malgré tout, il semble bien qu'une échappatoire existe pour sortir de cet état : le non-vouloir. Il nous faut donc à présent comprendre en quoi il consiste exactement, et comment nous pouvons y accéder. Cela nous permettra de commencer à entrer dans la conception de la sagesse selon Tchouang-tseu.

– J'ai fait des progrès, dit Yen Houei.

– Comment cela? demanda Confucius.

– J'oublie la bonté et la justice, répondit Yen Houei.

– C'est bien, remarqua Confucius, mais cela ne suffit pas.

Lorsqu'ils se revirent, Yen Houei dit:

– J'ai fait des progrès.

– Comment cela? s'enquit Confucius.

– J'oublie les rites et la musique, expliqua Yen Houei.

– C'est bien, observa Confucius, mais cela ne suffit pas.

Lorsqu'ils se revirent, Yen Houei dit encore:

– J'ai fait des progrès.

– Comment cela? demanda Confucius.

– Je puis rester assis dans l'oubli, répondit Yen Houei.

– Que veux-tu dire par là ? demanda Confucius intrigué.

– Je laisse aller mes membres, je congédie la vue et l'ouïe, je perds conscience de moi-même et des choses, je suis complètement désentravé: voilà ce que j'appelle être assis dans l'oubli.

Confucius déclara : si tu es sans entrave, tu n'as plus de préjugés favorables (ou défavorables).

⁴⁹ De même ici, Tchouang-tseu semble se distinguer du bouddhisme car ce n'est pas l'arrêt de toute souffrance qui est visé par la suspension du vouloir mais, comme nous le détaillerons plus bas, l'accès à un mode d'être plus élevé. Selon J. F. BILLETTER, *l'art chinois de l'écriture*, Genève, Skira, 1989, p. 273 : « Au bouddhisme, qui recommande de se détourner de la vie pour se libérer de la souffrance, il oppose l'idée spécifiquement chinoise qu'il faut au contraire accroître et perfectionner en soi la vie pour parvenir à l'autonomie, à la connaissance du « fonctionnement des choses » et à la jouissance de soi. ». Notons que cette idée est commune au taoïsme et au confucianisme.

⁵⁰ PLOTIN, *Les Énéades*, (V, 1, 12, 12).

Si tu épouses les métamorphoses de la réalité, tu n'es plus soumis à aucune contrainte. Te voilà devenu un sage. Souffre que moi, Ts'ieou, je devienne ton disciple !⁵¹

Ce texte décrit les étapes d'une progression vers la sagesse. Elle met en scène Confucius et celui qui fut connu comme le meilleur de ses disciples : Yen Houei. Ce dernier va au cours de son enseignement passer par trois étapes successives. Tout d'abord, il va commencer par oublier la bonté et la justice, puis les rites et la musique. Le terme « oublier » (*wang*) se retrouve à d'autres endroits du *Tchouang-tseu*. Il caractérise l'intériorisation d'une pratique au point où celle-ci est devenue une seconde nature pour nous. Jusqu'ici, l'apprentissage de ces enseignements correspond en tout point à ce qu'il faudrait connaître selon le confucianisme. Mais étrangement, Confucius lui dit encore que cela ne suffit pas. Quand Yen Houei revient dire à son Maître qu'il a fait des progrès, un renversement va se produire. Yen Houei va lui parler d'un état que Confucius connaît sans doute, mais qu'il n'a pas atteint lui-même. Il lui dit qu'il peut maintenant « rester assis dans l'oubli. » Selon la description qu'il en fait, il semblerait que cette pratique consiste à rester assis sans mouvement, et à diriger son attention vers l'intérieur de soi, et non vers l'extérieur. Il s'agit de ne plus porter attention à ce qu'on peut voir ou entendre en « congédiant la vue et l'ouïe ». Il semble que Yen Houei suive ici le conseil de Tchouang-tseu en se tournant vers lui-même. Mais nous avons encore avoir du mal à comprendre pour l'instant pourquoi cette pratique serait le dernier degré de la sagesse au point que Confucius, en entendant cette description, souhaite soudain devenir le disciple de son propre disciple. Il semble y avoir pour un esprit occidental un décrochement entre les deux premières étapes et la troisième. Pourtant, pour Tchouang-tseu et nos deux protagonistes, cette progression est parfaitement naturelle. Pour mieux comprendre ce que signifie « rester assis dans l'oubli », nous pouvons maintenant citer l'extrait d'un second texte.

« J'ai eu tant de peine à vous rencontrer, reprit le général ; veuillez [tout de même] me dire quelque chose ! » Grand Caché répondit : « Bon : ce sera *nourrir l'esprit* ! Contente-toi de n'intervenir en rien et les choses se transformeront d'elles-mêmes. Abandonne ton corps et tes membres, écarte ton ouïe et ta vue, laisse-toi sombrer en oubliant tout, fonds-toi dans l'indistinct ; *détache-toi de toute intention*, laisse aller ton esprit, reste là tout effaré et toutes les choses retourneront à leur fond, elles le feront sans que tu t'en aperçoives. Reste dans cet état de confusion, n'en sors pas jusqu'à la fin de tes jours ; si tu cherches à le comprendre, de ce fait tu en sortiras. Ne te soucie pas de son nom, ne cherche pas à savoir de quoi il est fait et toutes les choses en sortiront naturellement. – Céleste maître, dit le général, vous m'avez conféré la puissance, vous m'avez enseigné le silence. Ce que j'avais cherché toute ma vie, je l'ai trouvé. » Il se prosterna deux fois, se leva, prit congé et s'en fut.⁵²

⁵¹ TCHOUANG-TSEU, Chapitre VI, *Maîtres et ancêtres*, (6/h/89-91).

⁵² TCHOUANG-TSEU, Chapitre XI, *Laisser vivre*, (11/d/44-57).

Nous avons ici un général qui vient questionner un sage qui se nomme Grand Caché. Encore une fois la même pratique est décrite, mais sous un autre nom, « nourrir l'esprit », et semble également être l'enseignement suprême que nous pourrions recevoir, car le général conclut : « Ce que j'avais cherché toute ma vie, je l'ai trouvé. » Mais Grand Caché relie ici directement cette pratique de rester assis dans l'oubli avec le fait de se « détacher de toute intention », autrement dit avec la pratique du non-vouloir.

Pour accéder à la sagesse, nous dit Tchouang-tseu, il s'agit donc de rester assis dans l'oubli ou de nourrir l'esprit. Un autre nom que nous pourrions donner à cette pratique serait simplement celui de méditation. Mais il faut replacer ce mot dans le cadre de pensée qui est celui de Tchouang-tseu. Il ne s'agit pas de le comprendre selon sa définition en occident, en pensant qu'il s'agit de méditer sur quelque chose, autrement dit de se concentrer sur un problème donné. La méditation, au contraire, n'a pas d'objet de pensée. Selon Billeter : « Elle a pour point de départ un acte absolument simple : s'arrêter, cesser de courir après quoi que ce soit, suspendre non pas toute activité consciente, mais toute activité consciente *intentionnelle*. »⁵³ L'arrêt de l'intention sera d'abord physique, il s'agit de s'asseoir et de cesser tout mouvement qui pourrait faire renaître une envie. Mais il est aussi mental. Dans notre esprit, des pensées vont continuer à défiler ; cependant il ne faudra pas les suivre et se faire prendre dans leurs objets, mais simplement les laisser passer sans y prendre part. Suivre une pensée c'est encore pour Tchouang-tseu poursuivre une intention. Cet exercice, qui demande au début beaucoup d'attention, deviendra de plus en plus facile avec le temps. C'est ainsi que nous arriverons paradoxalement à ne pas vouloir volontairement. Notons que c'est une pratique dont nous avons tous déjà fait l'expérience quand nous plongeons sans nous apercevoir dans un moment de rêverie passager. Cette fois, il s'agira de faire durer cet état d'abstention. Henri Michaux nous livre un témoignage plus actuel de cette pratique :

Sans désir, sans intérêt pour quoi que ce soit à venir, qui fût-ce vaguement vous mobiliserait, vous prédéterminerait, vous préadapterait – l'avenir est un acte – une préparation.

Supprimé ce qu'on a "*en vue*", le futur disparaît, n'est plus aperçu. On est débarrassé de cette dimension. [...]

La non-activité, la non-participation au temps par la suppression de tout mouvement, de tout acte (soucis et préoccupation sont des actes et les plus pernicious, étant à la fois et vainement dans le passé et dans le futur).

[...] Surprenante importance de la suppression des petits mouvements. Humble début aux suites immenses. La résistance soutenue aux envies de bouger introduit l'Immuable.⁵⁴

⁵³ J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 129.

⁵⁴ H. MICHAUX, « Survenue de la contemplation » in *Face à ce qui se dérobe*, Paris, Gallimard, 1975, p. 108-124.

Quand nous arrivons à résister à l'envie de nous mouvoir, un grand calme s'installe, et nous n'avons plus qu'à observer. Selon Billeter, nous aurons bien quelque chose à regarder. Une fois que le monde extérieur se sera estompé, un espace central va nous apparaître qui sera une sorte de grand vide lumineux.⁵⁵ Dans l'extrait d'un autre texte, nous pouvons retrouver Confucius et Yen Houei qui nous donnent la même description de l'arrêt, mais où c'est cette fois Confucius qui explique le vide à son disciple :

— Et qu'est-ce que le jeûne de l'esprit ? demande Yen Houei.

— Unifie ton attention, répond Confucius. N'écoute pas avec ton oreille, mais avec ton esprit. N'écoute pas avec ton esprit, mais avec ton énergie. Car l'oreille ne peut faire plus qu'écouter, l'esprit ne peut faire plus que reconnaître tandis que l'énergie est *un vide entièrement disponible*. La Voie s'assemble seulement dans ce vide. Ce vide, c'est le jeûne de l'esprit.⁵⁶

Si l'esprit « jeûne », c'est parce que dans le vide, progressivement, il n'y aura plus de pensées. Comme nous l'avons vu, l'intention est liée au passé et au futur. Le méditant qui atteint la non-pensée devient vide, au sens où il ne mobilise plus les restes de ses expériences passées. Comme nous le verrons plus loin, sa vision de la réalité va changer, c'est avec un œil neuf qu'il peut maintenant la regarder. Dans le premier texte qui mettait en scène Confucius et Yen Houei, ce dernier disait qu'il avait perdu la conscience de lui-même. Nous pouvons nous en étonner, car c'est justement le reproche que se faisait Tchouang-tseu dans le texte de la pie : « Je m'étais oublié moi-même », nous dit-il. Pour dépasser ce semblant de contradiction, il faut comprendre que le sujet est ici dédoublé. Il semble bien que lorsque la conscience suspend sa volonté, une certaine conscience de soi disparaisse. Ce que Yen-Houei a perdu, ici, c'est son moi social, et paradoxalement cela va lui permettre d'accéder à une autre part de lui-même, plus profonde. Si la pratique de l'arrêt peut avoir de multiples bienfaits, notamment pour se détendre, ce n'est pas ce qui intéresse Tchouang-tseu. Pour lui, cette pratique va permettre *une connaissance ultime de la réalité*. Selon Billeter, cette nouvelle expérience de la connaissance découverte dans la pratique du calme fut interprétée au cours des siècles de deux façons différentes. Nous pouvons d'abord trouver l'interprétation cosmologique qui sera la plus courante. Ceux qui la partagent ont l'impression, par la pratique de la méditation, d'avoir accès à la réalité première et supérieure. En effet, par cette pratique il nous semble avoir une expérience plus fondamentale, et immédiate du monde. « Elle a été désignée par des termes positifs (Dieu, l'Être, le Brahman, la Voie) ou négatifs (le nirvana, le vide). »⁵⁷

⁵⁵ J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu*, op. cit., p. 131.

⁵⁶ TCHOUANG-TSEU, Chapitre IV, *Le monde des hommes*, (4/a/26-28).

⁵⁷ J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu*, op. cit., p. 133.

Mais ce n'est pas l'interprétation de Tchouang-tseu. La sienne sera l'interprétation acosmique. Ce ne sera pas à *la* réalité première à laquelle nous aurons accès, mais à *notre* réalité première. Ce vide que nous découvrons n'est pas une réalité supérieure, mais simplement la source de notre subjectivité, c'est-à-dire notre activité propre qui va se percevoir elle-même. Si nous pouvons retrouver certains textes dans le *Tchouang-tseu* qui relaient une interprétation cosmologique de ce vide, ils ne sont pas de Tchouang-tseu lui-même, qui considère cette interprétation comme une illusion.

Dans le calme, nous l'avons compris, nous pouvons avoir une connaissance de notre propre subjectivité en observant ce vide premier. Mais une autre alternative s'offre à nous. Nous pouvons aussi nous laisser aller et nous verrons des images apparaître qui auront une plus grande réalité que celles qui peuvent habituellement nous venir en pensée. Nous développerons plus en détail dans le second chapitre de ce mémoire ce qu'est ce pouvoir de vision. Mais pour le présenter brièvement, selon Billeter, le corps propre possède un pouvoir de manifestation premier, qui est nécessaire à la vision oculaire. Le corps propre crée par lui-même des images, c'est-à-dire qu'il a en lui la faculté de former des images, faculté qui ne découlerait pas comme nous pourrions le penser de la vision oculaire. La vision interne est, selon Billeter, première par rapport à notre vision du monde extérieure et la fonderait :

Il ne suffit pas, pour *voir*, que nous ayons un appareil optique (yeux, nerfs, cerveau) sensible aux ondes lumineuses et capable d'organiser l'information qu'elles nous apportent. Il faut encore que ces phénomènes physiques rencontrent en nous une faculté de sentir et d'éprouver subjectivement. La vision oculaire ne serait rien *pour nous* si nous ne possédions en nous un pouvoir de manifestation premier. Sans lui, rien ne nous serait visible, ni en nous-mêmes, ni hors de nous.⁵⁸

Cela expliquerait notamment la raison pour laquelle chacun ne voit pas, au sens premier du terme, le monde de la même manière. Nos pensées et nos souvenirs influencent toujours la vision que nous avons de la réalité. Si nous laissons ces visions se dérouler devant nos yeux intérieurs, elles transformeront notre façon de voir et de sentir. Et notre activité se renouvellera ainsi de façon naturelle. Le vide pour Tchouang-tseu est le lieu de tout renouvellement et de toute création. Une autre cause de la souffrance selon ce philosophe naît de la rigidification du comportement des hommes, qui n'auraient pas accès à ce vide premier, et ainsi ne seraient pas capables de s'adapter en faisant ce retour sur eux-mêmes. Mais l'intérêt de cette pratique ne s'arrête pas là. Pour s'en assurer il suffit de citer les lignes qui précèdent directement la description du « jeûne de l'esprit » par

⁵⁸ J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 135.

Confucius. Si ce dernier lui explique comment avoir accès au vide par le non-vouloir, c'est pour une raison bien particulière. Yen Houei est venu lui demander conseil pour accomplir au mieux une action difficile.

— Je n'ai pas d'autre ressource. Sauriez-vous que faire, vous ?

— Jeûne, te dirai-je ; car crois-tu qu'il soit facile d'agir quand on agit intentionnellement ? Si tu crois cela, le vaste Ciel ne te sera pas favorable.⁵⁹

Section 5. Une phénoménologie de l'activité

L'artiste a raison de placer au-dessus de tout l'activité, car il est lui-même activité, il est production qui se connaît et se veut telle. Son art consiste à se servir de son outil pour reproduire le monde à sa manière. C'est pourquoi l'activité devient le principe de son univers, et c'est pourquoi son univers est son art.⁶⁰

NOVALIS

Il nous faut maintenant nous tourner vers l'activité qui est un autre thème central chez Tchouang-tseu. Nous allons voir que l'arrêt est en fait une préparation à l'action, aussi paradoxal que cela puisse paraître, mais également que l'activité sera la seconde voie d'accès au non-vouloir. Cet autre point d'entrée nous permettra de comprendre pleinement toutes les vertus de la non-intentionnalité et ses rapports avec le régime intentionnel.

Les exemples que Tchouang-tseu nous donne de l'accès à la sagesse pourraient être rapprochés des siô-yang-loun (xiuyanglun), c'est-à-dire des doctrines de perfectionnement de soi chinoises. Il est vrai que cette dimension est omniprésente en Chine, la multitude des arts martiaux différents sont là pour en attester. S'il y a, certes, cette idée dans les textes de Tchouang-tseu, Billeter note qu'on ne saurait réduire ses recherches à ce seul angle d'approche. D'une façon bien plus générale, Tchouang-tseu s'est intéressé aux illusions dans lesquelles pouvaient tomber les sages, et particulièrement au fonctionnement et aux dysfonctionnements de l'esprit. Et cela non dans le but d'un seul accès à la sagesse, mais plutôt dans celui d'une connaissance du monde et de nous-mêmes plus profonde et plus complète. Il reste que ces perfectionnements de soi ont une spécificité propre à l'Orient, celle d'être à la fois un perfectionnement du corps et de l'esprit par l'activité que Tchouang-tseu reprend.

⁵⁹ TCHOUANG-TSEU, Chapitre IV, *Le monde des hommes*, (4/a/26-28).

⁶⁰ NOVALIS, *Les disciples à Saïs*, (1802), in *Romantiques Allemands*, trad. fr. M. MAETERLINCK, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, Ch. II, *De la Nature*.

Pour rentrer au cœur de l'idéal de l'activité parfaite chez Tchouang-tseu, nous allons étudier trois textes majeurs : le texte du cuisinier Ting, celui du nageur, et celui du charron. Ces trois textes ont quelques points communs. On peut d'abord y retrouver un homme en train d'accomplir une activité à la perfection. Dans chacun de ces dialogues, ce personnage va arrêter son activité pour parler et s'adresser à un homme qui est censé lui être supérieur sur le plan social : un sage ou un prince. Pourtant, son attitude ne feint pas l'humilité, il s'exprime clairement en peu de mots, comme si la maîtrise dont il a fait preuve dans son art était suffisante pour lui donner une parfaite indépendance vis-à-vis du monde des hommes et de ses hiérarchies.

L'idéal de l'activité parfaite

Le cuisinier Ting dépeçait un bœuf pour le prince Wen-houei. On entendait des *houa* quand il empoignait de la main l'animal, qu'il retenait sa masse de l'épaule et que, la jambe arc-boutée, du genou l'immobilisait un instant. On entendait des *houo* quand son couteau frappait en cadence, comme s'il eût exécuté l'antique danse du Bosquet ou le vieux rythme de la Tête de lynx.

— C'est admirable ! s'exclama le prince, je n'aurais jamais imaginé pareille maîtrise !

Le cuisinier posa son couteau et répondit :

— Ce qui intéresse votre serviteur, c'est le fonctionnement des choses, non la simple technique. Lorsque j'ai commencé à pratiquer mon métier, je voyais tout le bœuf devant moi. Trois ans plus tard, je n'en voyais plus que certaines parties. Aujourd'hui, je le trouve par l'esprit sans plus le voir de mes yeux. Mes sens n'interviennent plus, mon esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du bœuf. Lorsque ma lame tranche et disjoint, elle suit les failles et les fentes qui s'offrent à elle. Elle ne touche ni aux veines, ni aux tendons, ni à l'enveloppe des os, ni bien sûr à l'os même. Les bons cuisiniers doivent changer de couteau chaque année parce qu'ils taillent dans la chair. Le commun des cuisiniers en change tous les mois parce qu'ils charcutent au hasard. Mais avec ce couteau, qui lui sert depuis dix-neuf ans, votre serviteur a dépecé plusieurs milliers de bœufs et sa lame est encore tranchante comme au premier jour. Car il y a des interstices entre les parties de l'animal et le fil de ma lame, n'ayant pas d'épaisseur, y trouve tout l'espace qu'il lui faut pour évoluer. C'est ainsi qu'après dix-neuf ans elle est encore fraîchement aiguisée. Quand je rencontre une articulation, je repère le point difficile, je le fixe du regard et, agissant avec une prudence extrême, lentement je découpe. Sous l'action délicate de la lame, les parties se séparent avec un *houo* léger comme celui d'un peu de terre que l'on pose sur le sol. Mon couteau à la main, je me redresse, je regarde autour de moi, amusé et satisfait, et après avoir nettoyé la lame, je le remets dans le fourreau.

Le prince Wen-houei s'exclama :

— Admirable ! En écoutant le cuisinier Ting, j'ai compris l'art de nourrir en soi la vie !⁶¹

Si le cuisinier Ting est fictif, le prince de ce texte est un personnage historique qui fut le souverain du royaume de Wei de 369 à 319 av. J.-C. et donc un contemporain de Tchouang-tseu. Dans ce dialogue, le prince voit le cuisinier à l'œuvre et tombe en admiration devant ses prouesses. En effet, le spectacle qu'offre le cuisinier ressemble à une danse ponctuée de petits bruits légers

⁶¹ TCHOUANG-TSEU, Chapitre III, *Nourrir en soi la vie*, (3/b/2-12).

quand son couteau rencontre la chair de l'animal. Suite à l'intervention du Prince, le cuisinier cesse son activité et répond à celui-ci. Laissons d'abord de côté cette première phrase quelque peu mystérieuse : « Ce qui intéresse votre serviteur, c'est le fonctionnement des choses, non la simple technique. », pour regarder en premier lieu la description que ce cuisinier fait de son apprentissage.

Tchouang-tseu, dans ce dialogue, s'intéresse à la maîtrise du geste. Notons que le geste, comparativement au mouvement, est appris et qu'il naît justement de la coordination des mouvements entre eux. Dans ce texte, le cuisinier va donc décrire avec précision les stades d'apprentissage par lesquels il est passé pour apprendre à découper des bœufs. Pour présenter le premier stade, il nous dit ceci : « Lorsque j'ai commencé à pratiquer mon métier, je voyais tout le bœuf devant moi. » Au début de son apprentissage, il ne connaissait pas encore précisément l'objet qu'il avait devant lui et se sentait impuissant. Lors de ce stade, le sujet et l'objet se font face et l'objet résiste encore complètement à la main du cuisinier. « Trois ans plus tard, je n'en voyais plus que certaines parties. », nous dit-il ensuite, pour parler du second stade. Alors que dans le premier stade en un sens l'objet prenait plus d'ampleur que le sujet de par son inertie, ce rapport s'est maintenant inversé. Le bœuf est maintenant découpé en parties distinctes dans l'esprit du cuisinier. Celui-ci est devenu plus habile, et la conscience qu'il avait de l'objet a diminué pour laisser de la place à une conscience de sa propre activité. « Aujourd'hui, je le trouve par l'esprit sans plus le voir de mes yeux. Mes sens n'interviennent plus, mon esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du bœuf. » Le rapport que le bœuf et le cuisinier entretenait a complètement changé de nature lors de ce troisième stade. Le cuisinier est devenu un maître dans l'exercice de découper les bœufs. Dépecer l'animal ne lui présente plus de difficultés. Ainsi, c'est comme s'il n'était plus un objet extérieur à lui-même. Il n'a plus besoin de regarder le bœuf ou ses parties pour le découper, il le connaît par cœur. Il trouve l'animal par « l'esprit » nous dit-il. Cet esprit n'est autre que l'expérience qu'il a acquise et qui est devenue parfaitement autonome. Celui-ci « agit comme il l'entend », c'est-à-dire que le cuisinier n'a plus besoin de contrôler consciemment ses gestes. Selon Billeter : « Quand une synergie si complète se produit, l'activité se transforme et passe à un régime supérieur. Elle semble s'émanciper du contrôle de la conscience et ne plus obéir qu'à elle-même. »⁶² S'il n'y a plus de contrôle conscient, une suspension de l'intentionnalité a donc eu lieu. Le cuisinier pratique ici le non-vouloir. En atteignant la maîtrise ou plutôt l'excellence il n'a plus besoin de se concentrer sur la découpe du bœuf, celle-ci se fait de manière efficace sans que sa conscience y prenne part. Ainsi, comme celui qui a choisi de pratiquer la méditation, il a « perdu son moi. » Mais

⁶² J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 17.

également, si le cuisinier est sans volonté, sa vision de l'objet ne se fait plus au travers du prisme de son intention. Il voit l'objet tel qu'il est réellement. Ainsi la maîtrise technique permet d'abolir une certaine distance entre le sujet et l'objet dans le sens où elle permet un rapport direct entre l'objet réel et le sujet profond. Le cuisinier ne cherche plus ici à imposer ses coupes au bœuf mais il en suit les linéaments. Son rapport au monde a changé, il n'agit plus *sur* le monde, mais *dans* le monde. Selon la conception chinoise nous pouvons dire que le sujet et l'objet ne font plus qu'un car il n'y a plus de prise de contrôle du sujet sur l'objet, le sujet ne fait plus que s'adapter à son objet. Le geste est un travail d'intégration, une synthèse, le cuisinier Ting est passé du régime de l'intégration à celui de la maîtrise complète. Il est arrivé au stade que Billeter nomme l'activité supérieurement intégrée.

Ces stades d'apprentissages décrivent parfaitement l'intégration progressive de tous les gestes, des plus simples aux plus compliqués, que nous avons appris. Se tenir debout, marcher, apprendre à parler, et manipuler chaque nouvel objet. Un élève qui apprendra à lire, de même, commencera par lire chaque syllabe, chaque mot, avec la plus grande difficulté et la plus grande concentration. Dans un second temps, quand il se sera suffisamment exercé, il ne butera plus que sur les mots difficiles, ou qu'il ne connaît pas. Enfin, il lira comme un adulte de manière automatique sans plus y prêter la moindre attention et ayant même oublié totalement le travail de synthèse qu'il dut effectuer pour y arriver. Avec la maîtrise vient l'abolition de la difficulté ainsi que l'efficacité et surtout une grande économie d'énergie. Nous comprenons que, plus une activité devient inconsciente, plus elle est facile pour nous.

Jusque là, Tchouang-tseu n'a fait que mettre en lumière un phénomène somme toute banal de l'expérience commune. Mais trois remarques restent encore à faire sur ce texte, donnant lieu à de nouveaux questionnements. Le prince dont il est question est visiblement émerveillé par l'activité supérieurement intégrée dont fait preuve le cuisinier. Par deux fois, il s'écrit : « Admirable ! » Souvenons-nous qu'il s'agit ici d'un prince qui s'adresse à un homme du commun qui est à son service, son compliment a donc un poids particulier. Il nous reste donc encore à comprendre pourquoi le prince sort des convenances pour s'adresser de la sorte à un simple cuisinier. Notons également la fin de la description de l'apprentissage du cuisinier : « Mon couteau à la main, je me redresse, je regarde autour de moi, amusé et satisfait, et après avoir nettoyé la lame, je le remets dans le fourreau. » La perfection qu'il a acquise dans son métier semble donc être une source de joie pour lui qu'il nous faudra également étudier. Enfin, la conclusion de ce texte reste à ce stade encore énigmatique : « Le prince Wen-houei s'exclama : — Admirable ! En écoutant le cuisinier

Ting, j'ai compris l'art de nourrir en soi la vie ! » Comme cette phrase que nous avons laissée de côté : « Ce qui intéresse votre serviteur, c'est le fonctionnement des choses, non la simple technique. » « L'art de nourrir en soi la vie » ressemble étrangement à une autre expression que nous avons déjà rencontrée, « nourrir l'esprit », et qui pourrait lui être équivalente. Ainsi ce que décrit le cuisinier ne semble donc pas seulement se réduire à l'apprentissage de son métier, mais à quelque chose de plus profond : l'apprentissage de la sagesse. L'activité semble être une forme de connaissance que nous ne pourrions saisir seulement lorsque que nous aurons compris ce qu'est ce « fonctionnement des choses » qui intéresse le prince.

Le régime du Ciel et le régime de l'humain

Confucius admirait les chutes de Lü-leang. L'eau tombait d'une hauteur de trois cents pieds et dévalait ensuite en écumant sur quarante lieues. Ni tortues ni crocodiles ne pouvaient se maintenir à cet endroit, mais Confucius aperçut un homme qui nageait là. Il crut que c'était un malheureux qui cherchait la mort et dit à ses disciples de longer la rive pour se porter à son secours. Mais quelques centaines de pas plus loin, l'homme sortit de l'eau et les cheveux épars, se mit à se promener sur la berge en chantant.

Confucius le rattrapa et l'interrogea : « Je vous ai pris pour un revenant, mais, de près, vous m'avez l'air d'un vivant. Dites-moi : avez-vous une méthode pour surnager ainsi ?

— Non, répondit l'homme, je n'en ai pas. Je suis parti du donné, j'ai développé un naturel et j'ai atteint la nécessité. Je me laisse happer par les tourbillons et remonter par le courant ascendant, je suis les mouvements de l'eau sans agir pour mon propre compte.

— Que voulez-vous dire par : partir du donné, développer un naturel, atteindre la nécessité ? » demanda

Confucius. L'homme répondit : « Je suis né dans ces collines et je m'y suis senti chez moi : voilà le donné. J'ai grandi dans l'eau et je m'y suis peu à peu senti à l'aise : voilà le naturel. J'ignore pourquoi j'agis comme je le fais : voilà la nécessité. »⁶³

Ce texte également met en scène un homme qui fait preuve d'une grande maîtrise dans une activité. Comme second personnage nous retrouvons Confucius qui, se promenant avec ses disciples, aperçoit soudain un homme nager là où, pourtant, cela semble impossible. Ainsi, l'homme ne peut être qu'un « malheureux qui cherche la mort ». Dans ce dialogue, les détails ont une importance. L'homme qui sort soudain de l'eau a les « cheveux épars » tandis que le sage et ses accompagnateurs doivent avoir, comme il est d'usage, un chignon tiré à quatre épingles. Le nageur est seul, à la différence de la troupe qui se met soudain à courir vers lui pour venir lui parler. Billeter note que, dans ce dialogue, le monde semble s'être inversé : le sage se presse alors que l'homme, lui, se promène en chantant sur la rive comme si de rien était. Cette différence a une signification, car, en Chine ancienne, plus nous occupons une place élevée dans la société plus nous sommes censés marcher lentement comme l'exige son rang. Confucius rappelons-le est le sage qui passe sa

⁶³ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XIX, *Comprendre la vie*, (19/1/49-54).

vie à essayer d'agir en toutes circonstances selon les rites. Son empressement correspond au rôle qu'il a habituellement dans le *Tchouang-tseu*, celui de l'homme qui croyait tout savoir et qui soudain est mis en présence de quelque chose qu'il ne comprend pas. Confucius, transgressant ses propres règles de conduite, rejoint le nageur et va alors profiter de l'occasion pour questionner cet homme étonnant : par quelle méthode arrive-t-il à nager là où aucun être vivant ne pourrait survivre ?

Le nageur révèle alors qu'il n'a pas de méthode, mais il va quand même faire part de son expérience au sage : « Je suis parti du *donné*, j'ai développé un *naturel* et j'ai atteint la *nécessité*. » Trois termes qu'il nous faut expliquer. Le *donné*, *kou*, signifie ce qui appartient au passé, ce qui précède. Le *naturel*, *sing*, ne correspond pas à quelque chose dont nous aurions toujours été capables, mais plutôt à une activité qui faisait certes partie de nos potentialités, mais que nous aurions développée et acquise au terme d'un long apprentissage. C'est la puissance de notre être réalisée en acte. Enfin, la *nécessité*, *ming*, correspond à un ordre donné, un mandat, mais aussi à la fatalité. Ce terme a un sens particulier dans ce texte et, comme nous allons le voir, a aussi une grande importance dans la pensée de Tchouang-tseu. Pour l'expliquer, le nageur ajoute ceci : « J'ignore pourquoi j'agis comme je le fais : voilà la *nécessité*. » Il semble qu'il ait acquis une telle maîtrise que les mouvements qu'il doit faire pour se maintenir à la surface de l'eau s'imposent à lui de manière immédiate et naturelle sans qu'il ait le moins du monde besoin d'y réfléchir consciemment. Il n'agit plus que dans une adaptation spontanée aux remous des chutes : « je suis les mouvements de l'eau sans agir pour mon propre compte », nous dit-il. Cela ne peut que nous rappeler les trois stades d'apprentissage par lesquels est passé le cuisinier Ting et particulièrement ce dernier stade où il ne faisait qu'un avec le bœuf. Nous comprenons que, de la même façon, le nageur ne fait dorénavant plus qu'un avec l'eau.

Comme nous l'avons vu en introduction, le *Tchouang-tseu* est avant tout une œuvre de description et ces deux textes n'échappent pas à cette règle. Nous pouvons noter que la description est également la méthode utilisée en phénoménologie. Ainsi nous pourrions rapprocher Tchouang-tseu des phénoménologues. Mais plusieurs différences sont à noter. Premièrement, bien sûr, le mode d'expression de ces descriptions diffère du tout au tout entre notre philosophe chinois et les représentants de la phénoménologie. Tchouang-tseu s'exprime dans des textes courts et utilise le plus souvent la fiction, ce qui peut à première vue nous empêcher de prendre ses descriptions au sérieux. Mais Billeter voit encore deux différences de taille : « Le phénoménologue est un homme assis, qui cherche à saisir ce qui se passe quand il voit sa table, sa feuille de papier, la fenêtre

ouverte, le mur de la maison d'en face – ou ferme les yeux pour observer ce qu'il fait quand il y pense. Ce qu'il tente de décrire se situe dans un rapport à soi conscient et soutenu. »⁶⁴ En caractérisant les phénoménologues ainsi, nous allons voir que la démarche de Tchouang-tseu se situe en fait aux antipodes de la leur. Ces derniers prendraient avant tout comme sujet de leur description des activités passives alors que Tchouang-tseu, comme les deux textes que nous avons étudiés peuvent en témoigner, s'intéresse bien davantage aux activités « actives ». Il observe ce qui se passe quand nous agissons. Mais surtout, il s'intéresse à l'évolution de cette activité quand elle va passer d'un rapport conscient à un rapport inconscient.

Cet intérêt pour ces moments de passage, si difficiles à saisir, est bien la spécificité de Tchouang-tseu au regard de la pensée occidentale. Pour lui, non seulement la conscience n'est qu'intermittente et ne représente qu'une part minime de notre activité, mais elle n'éclaire pas le monde avec une lumière toujours égale. Elle le fait sous différents modes qui se modifient sans cesse suivant l'activité que nous entreprenons et le degré de maîtrise que nous avons acquis. Pour décrire ce phénomène, Billeter introduit un terme nouveau, celui des *régimes de l'activité*, « au sens où l'on parle des régimes d'un moteur, c'est-à-dire des différents réglages auxquels on peut le soumettre, produisant différents rapports et différents effets de puissance. »⁶⁵ Ce que Tchouang-tseu cherche donc à saisir, c'est ce qui a pu paraître négligeable aux penseurs occidentaux : les changements de régime, ces moments où la conscience disparaît, réapparaît soudain ou se modifie. Ces moments, nous en faisons l'expérience chaque jour sans y prêter attention, quand nous somnons dans le sommeil, quand nous sommes distraits, quand nous parlons, quand nous lisons, etc. La part de notre activité qui se perçoit elle-même varie et notre efficacité dans l'action n'est pas la même. Regardons ce qu'il en est quand nous sommes dans le régime de l'ivresse par exemple :

Quand un homme ivre tombe d'un char, il n'en meurt pas, même quand le char roule vite. Il a les mêmes os et les mêmes articulations que les autres gens, mais il ne se blesse pas parce que sa force agissante est entière. Il ne savait plus qu'il voyageait en char, il ne s'est pas rendu compte qu'il tombait. Ni mort ni vie, ni surprise ni peur ne pénètrent en lui de sorte qu'il peut heurter n'importe quoi sans éprouver de frayeur. Si l'on peut se rendre entier de la sorte par le vin, combien plus peut-on se rendre entier par le Ciel !⁶⁶

L'ivresse semble être, dans ce texte, un régime d'activité dans lequel notre « force agissante est entière ». C'est-à-dire que l'homme agit dans « une forme d'inconscience, qui permet à son être

⁶⁴ J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 42.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁶ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XIX, *Comprendre la vie*, (19/b/12-14).

entier d’agir, et par ce fait d’être sauf. »⁶⁷ Il semble que ce régime soit non-intentionnel car l’homme ivre ne semble être distrait par aucune volonté, aucune peur, aucune pensée de vie, de mort. Mais portons maintenant notre attention sur la dernière phrase : « Si l’on peut se rendre entier de la sorte par le vin, combien plus peut-on se rendre entier par le Ciel ! ». Nous allons voir que la notion de « Ciel », *t’ien* en chinois, est la notion qui nous manquait pour comprendre réellement le non-vouloir et par la même la sagesse chez Tchouang-tseu. Notons que cette notion est bien plus présente dans son œuvre que celle de *tao*, comme le voudrait pourtant son rattachement aux auteurs taoïstes. Le Ciel, qui est un régime d’activité particulier, est celui qui intéresse le plus Tchouang-tseu. Nous pourrions d’abord définir ce régime d’activité brièvement par quelques termes avant de l’analyser. Le régime du Ciel est un régime d’activité où l’activité est efficace ; quand nous sommes dans ce régime nous allons voir que notre action est parfaite. Mais notre activité est aussi spontanée, nous n’avons pas besoin de réfléchir avant d’agir ou de chercher à la contrôler. Ce qui signifie que, dans le régime du Ciel, comme le nageur que nous avons déjà rencontré, nous agissons de manière nécessaire et entière. Entière car nous ne faisons pas appel seulement à nos ressources conscientes comme habituellement, mais à la totalité de nos ressources, y compris celles que nous ne connaissons pas.

En fait, *t’ien*, dans la pensée de Tchouang-tseu, est toujours opposé à une autre notion qu’il nous faut maintenant introduire. Il s’agit de *jen*, le régime de l’humain. Citons l’extrait d’un second texte qui met en scène un dialogue entre le seigneur de la Mer du nord et le conte du Fleuve, pour mieux comprendre cette opposition :

— Le Ciel est dedans, l’humain est dehors. Ton pouvoir d’agir réside dans ce qu’il y a de céleste (en toi). Sache en quoi consistent l’agir du Ciel et l’agir humain, place-toi dans le pouvoir d’agir en te fondant sur le Ciel. Que tu t’engages ou te dégages, que tu sortes ou que tu rentres en toi-même (tes actes) seront justes et tes propos parfaits.

— Que veux-tu dire par le Ciel, par l’humain ? demande le comte du Fleuve. Et le seigneur de la Mer du nord répond :

— Les chevaux et les buffles ont quatre pattes : voilà ce que j’appelle le Ciel ; mettre un licou au cheval, percer le museau du buffle, voilà ce que j’appelle l’humain. C’est pour cela que je dis, poursuit le seigneur de la Mer du nord : veille à ce que l’humain ne détruise pas le céleste en toi, veille à ce que l’intentionnel [*kou*] ne détruise pas le nécessaire [*ming*].⁶⁸

⁶⁷ J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 45.

⁶⁸ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XVII, *Les crues d’automne*, (17/a/51-52).

En lisant ce texte hâtivement, nous pourrions d'abord penser que les termes « Ciel » et « humain » renvoient à une opposition entre le naturel et l'artificiel, mais ce n'est pas de cela qu'il est question ici. Nous retrouvons les termes *kou* et *ming*, que nous avons déjà rencontrés dans le texte du nageur. Mais dans celui-ci, comme on peut le voir dans cette traduction, le terme « *kou* » renvoie à une notion que nous avons déjà rencontrée : l'intentionnel. Nous sommes donc en présence d'un couple de notions. Le Ciel est directement rattaché à l'activité nécessaire. L'humain à l'activité intentionnelle dont nous avons déjà vu qu'elle était la source de toutes les erreurs et les échecs de l'homme. Le Ciel sera donc le régime d'activité dans lequel nous pouvons échapper à ce malheur qui guette sans cesse l'homme. En effet, comme le souligne ce texte, dans ce régime, « les actes seront justes, et les propos parfaits. » Notons également que le régime du Ciel est aussi un régime où notre activité consciente est réduite, différente ou même absente, comparativement au régime conscient de l'humain. Le conseil du seigneur de la Mer du nord : « veille à ce que l'humain ne détruise pas le céleste en toi, veille à ce que l'intentionnel (*kou*) ne détruise pas le nécessaire (*ming*) » signifie en fait « veille à ce que ton activité consciente ne t'empêche pas d'accéder à des formes d'activité plus entières, alimentées par des sources plus profondes. »⁶⁹ Nous l'avons compris, le régime du Ciel est supérieur au régime de l'humain.

Nous pourrions résumer l'idée de Tchouang-tseu en disant que l'esprit conscient est inférieur au « corps » conçu tel que nous l'avons défini, c'est-à-dire comme la totalité des ressources connues et inconnues. Cela va contre l'ancienne tradition occidentale qui veut que le corps soit bien souvent la cause des erreurs de l'esprit. En ce sens, Tchouang-tseu fait le même constat que Montaigne : « si l'esprit dérape, c'est à cause de l'esprit lui-même, dès lors qu'il cesse de se laisser guider par le corps. »⁷⁰ De même, il s'agira en quelque sorte de « nous abêtir pour nous assagir »,⁷¹ mais pas dans le sens où il nous faudrait descendre sur l'échelle des êtres pour rejoindre les animaux. Car les notions d'humain et de céleste remettent à zéro toute hiérarchie, il n'y a plus que deux catégories dans la pensée de Tchouang-tseu. Ce qui appartient au régime de l'humain et ce qui appartient au régime du Ciel. La totalité de notre expérience, de notre rapport aux personnes et aux choses, la totalité de notre activité, peut être évaluée selon ces deux catégories. Il dit « Seuls les animaux savent [véritablement] agir en animaux, seuls les animaux savent agir selon le Ciel. »⁷²

⁶⁹ J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 49.

⁷⁰ M. de MONTAIGNE, *Essais*, I/14.

⁷¹ *Ibid.*, II /12.

⁷² TCHOUANG-TSEU, Chapitre XXIII, *Keng-sang Tch'ou*, (23/i/73).

Mais les hommes peuvent aussi rejoindre le régime du Ciel en suspendant leur intentionnalité par la méditation ou par un perfectionnement de leur activité érigée en art.

Si le régime du Ciel est supérieur au régime de l'humain, c'est pour plusieurs raisons. Agir suivant le Ciel permet d'avoir une action efficace, car il donne accès à une quantité de ressources supérieures comparativement à celles limitées de la conscience. Comme nous l'avons vu, pour Tchouang-tseu, le régime conscient est toujours limité : agir seulement suivant les perceptions captées dans ce régime sera toujours, sinon dangereux, du moins peu efficace. Si par la pratique, il est possible de prendre conscience de ces limites, cette prise de conscience ne sera jamais suffisante pour pallier celles-ci. Au lieu d'agir seulement avec les ressources conscientes, Tchouang-tseu suggère la possibilité pour l'homme d'agir selon son être entier. Ainsi il ne s'agit pas pour lui de devenir plus conscient mais de laisser la possibilité au corps, en suspendant l'intervention de la conscience, de faire avec ce que cette dernière ne saisit pas. C'est en ce sens que la sagesse chez Tchouang-tseu consiste en un parachèvement de notre être. Il s'agit d'intégrer aux possibilités conscientes les possibilités non-connues du corps et ainsi de cesser d'agir seulement avec la moitié de son être — la part consciente.

Si le régime de l'humain est inférieur c'est ensuite parce que l'activité dans le régime du Ciel, qui est non-intentionnelle, n'est jamais rigidifiée par une intention qui pourrait venir limiter notre réponse à une action. Quand nous sommes dans le régime du Ciel, nous ne voulons rien et nous ne pensons rien, ce qui fait que l'action est toujours adaptée aux circonstances et donc toujours « parfaite ». Toute création, tout renouvellement vient de ce régime alors que le régime de l'humain reste toujours prisonnier de la répétition. L'action dans le régime du Ciel est spontanée et nécessaire, c'est-à-dire qu'elle n'a pas été préparée en amont, que nous n'avons pas formulé de pensée à son sujet, ainsi aucun préjugé ne viendra réduire nos possibilités d'action. Pour que l'homme ait accès aux ressources inconscientes, qui, elles, ne sont ni limitées, ni partiales, il suffit que la conscience cesse son contrôle, suspende son vouloir pour qu'elle laisse agir le corps par lui-même. Cette absence de contrôle est le seul moyen d'employer l'ensemble de nos ressources et de nos perceptions pour exécuter au mieux une action. Notons que si la conscience cesse d'intervenir dans l'action, elle demeure présente. Il semble que le sujet puisse avoir conscience de ses actes sans pour autant que la part consciente de lui-même cherche à les diriger. L'action de cette façon, sera toujours parfaite en toutes circonstances, car être sans intention ne signifie pas ne plus agir. Le cuisinier qui pratique le non-vouloir, lorsque qu'il a atteint l'excellence dans son métier, ne cesse pas pour autant de découper des bœufs. En ce sens, l'intention de découper le bœuf reste mais

l'exécution de cette action se fait sans intention extérieure à cette première volonté. Par exemple, sans volonté de réussir ou encore sans peur de ne pas en être capable. L'action est accomplie pour elle-même, sans recherche d'une finalité supplémentaire à celle-ci, et elle cesse de passer par une intention consciente, c'est le corps qui agit par lui-même. L'action semble devenir pure réaction, et n'est plus comme à l'accoutumée déterminée par une intention préalable. Comme nous l'avons déjà noté pour la méditation, il semble qu'il existe chez Tchouang-tseu, une forme de vouloir qui échappe à l'intentionnalité du fait qu'elle ne serait pas une anticipation déterminante de l'action à venir.

Mais le régime du Ciel peut également devenir la source de toutes nos joies. Rappelons-nous le cuisinier Ting qui, une fois son travail fini, « regardait autour de lui amusé et satisfait » : en l'observant le prince avait compris l'art de nourrir en lui la vie. Nous avons vu que, plus une action était maîtrisée, plus la part de la conscience qui devait contrôler son exécution diminuait. Nous avons également souligné qu'une fois qu'une action était parfaitement intégrée, tout effort pour la réaliser était aboli. En découpant des bœufs, le cuisinier a donc appris un principe d'économie d'énergie qu'il a pu ensuite décliner à l'ensemble de sa vie et de son activité. Tel est bien le sens de l'expression « nourrir en soi la vie ». Son activité extérieure, ses gestes de découpe ont été réduits au minimum, mais également son activité intérieure. Il est établi que les pratiquants réguliers de la calligraphie ont, statistiquement, une meilleure santé que le commun des mortels. Par leur art, ils ont compris la même chose que notre personnage. Une fois que l'activité consciente et intentionnelle a disparu pour laisser place à l'action spontanée du corps, « la plus grande part de l'activité sert maintenant à son propre renouvellement, seule une part minime est affectée à l'action extérieure. »⁷³ L'énergie qui n'est plus dépensée circule dans le corps et y entretient la vie, tout l'épuisement de l'activité intentionnelle a disparu. L'action ne fatigue plus notre cuisinier, mais étrangement le régénère. Si Tchouang-tseu considère le sujet comme de l'activité, il faut aussi ajouter que cette activité est perfectible :

Du point de vue chinois et surtout du point de vue taoïste, le corps n'est pas fait pour servir, mais pour être parachevé et amené, au terme d'un perfectionnement nécessaire, à la pleine jouissance de soi. Quand l'énergie libérée se répand dans le corps, elle y crée un bonheur nouveau, une légèreté accrue, une exubérance qui porte au jeu. La perception de notre activité propre s'étend. Plus nous sommes au contact de nos ressources profondes, plus notre sentiment de vie augmente. Nous projetons ce sens accru de la réalité dans les choses, et nous conférons ainsi au monde un degré de présence, un éclat, une fraîcheur qu'il n'avait pas. Il nous apparaît à la fois d'un inestimable prix et d'une gratuité merveilleuse. Ce n'est donc pas seulement « l'art de nourrir en

⁷³ J. F. BILLETER, *L'art chinois de l'écriture*, (1989), *op. cit.*, p. 273

soi la vie » que l'on cultive en dépeçant des bœufs ou en pratiquant la calligraphie, mais aussi celui de « connaître en soi la vie », c'est-à-dire de connaître par l'expérience immédiate la source de notre vie subjective et de notre rapport subjectif au monde.⁷⁴

Pour résumer cette idée, nous pourrions citer Spinoza dont la pensée sur cette question se trouve avoir de grands points communs avec celle de Tchouang-tseu : « La joie est le passage d'une perfection moindre à une plus grande perfection. »⁷⁵ Billeter voit également un rapprochement possible avec Paul de Tarse. Comme Tchouang-tseu, Paul voit la réalité au travers de deux catégories, « l'esprit » et la « chair », qui sont comme, le Ciel et l'humain, des régimes d'activité. Pour les définir, il dit : « Penser selon la chair est mort, penser selon l'esprit est vie. »⁷⁶ Comme l'activité intentionnelle, agir selon la chair c'est être impuissant, inefficace, et courir à l'épuisement. De même, agir selon l'esprit, c'est agir de manière spontanée et juste comme dans le régime du Ciel. Paul et Tchouang-tseu formulent donc des conceptions de l'expérience et du sujet qui sont très proches. Ils placent au-dessus de tout un régime d'activité particulier, ils s'intéressent à ce qui le favorise et cherchent à comprendre pourquoi les hommes restent dans le régime de la souffrance et de la domination. Pour Paul, la cause de l'erreur de l'homme est dans la loi alors que, pour Tchouang-tseu, elle serait dans l'artifice et la convention. Mais nos deux auteurs se rejoignent en tenant pour supérieur paradoxalement des « *actes miens qui ne m'appartiennent pas* ». ⁷⁷ Spinoza parle également de ces actes qui semblent échapper à notre contrôle :

Personne n'a encore acquis une connaissance assez précise des ressorts du Corps pour en expliquer toutes les fonctions, et nous ne dirons rien de ce que l'on observe souvent chez les animaux et qui dépasse de loin la sagacité humaine, ou des nombreuses actions qu'accomplissent les somnambules pendant leur sommeil et qu'ils n'oseraient pas entreprendre pendant la veille ; tout cela montre assez que le Corps, par les seules lois de sa nature, a le pouvoir d'accomplir de nombreuses actions qui étonnent son propre Esprit.⁷⁸

Ces actes sont à rapprocher des actes de grâce qui naissent sans avoir été conçus ni préparés, venant non de Dieu, mais de ressources inconscientes. Toute la critique de ces deux auteurs réside bien dans le fait que, lorsque l'homme agit selon son habitude, ses actes sont pauvres, maladroits et le plus souvent destructeurs. Mais ils apportent également l'espoir en disant qu'une activité parfaite et non calculée est possible, que l'homme peut aussi faire œuvre de vie. « Ils ont tous les deux conçu

⁷⁴ *Id.*

⁷⁵ B. SPINOZA, *Éthique III* - De l'origine et de la nature des sentiments, Définition 2.

⁷⁶ PAUL, *Épître aux Romains*, 8/6.

⁷⁷ J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu*, *op. cit.*, p. 110.

⁷⁸ B. SPINOZA, *Éthique III*, scolie de la proposition 2, trad. fr. R. MISRAHI, Paris, PUF, 1990, p. 159.

une pensée de la liberté, ou plus exactement du *sujet libre parce qu'agissant*. »⁷⁹ Car c'est bien cela l'ultime vertu du régime du Ciel, nous rendre libres. Avec Tchouang-tseu, nous ne naissons pas libres, mais nous pouvons le devenir. Il reste que c'est une liberté paradoxalement liée à la nécessité. Avant d'être un concept, la liberté est d'abord un sentiment. Nous nous *sentons* libres dans notre vie de tous les jours quand nous développons notre puissance d'agir, lorsque finalement nous arrivons à nous jouer d'un objet qui nous résistait jusque là. Mais quand nous maîtrisons le geste, ce n'est plus nous qui le produisons, il se produit de lui-même dans le corps sans que la conscience ait besoin de veiller à sa bonne exécution. Le contrôle de la conscience, ses prises de décision, semblent être, dans ce cadre, une simple illusion ; conscience qui ne ferait en fait qu'enregistrer des décisions qui ont été prises dans le corps et qui résultent le plus souvent d'un besoin. Ainsi la liberté humaine n'échappe pas aux lois de la causalité. Le sujet libre n'est pas, par exemple, comme le suggère une certaine tradition, le sujet qui, rationnellement et consciemment, se serait libéré des passions du corps. Le sentiment de liberté que nous pouvons éprouver vient avant tout d'un sentiment de plaisir qui nous envahit quand notre activité se déroule selon ses propres lois en obéissant à notre nécessité intérieure. La liberté n'est pas autre chose que le fait de se libérer du régime intentionnel qui nous asservit. Et elle ne peut se réaliser qu'au terme d'un processus d'intégration qui rendrait nécessaire l'ensemble de notre activité. Ceux qui pratiquent l'arrêt, comme notre cuisinier Ting ou les calligraphes, s'ils ont déployé ce principe découvert dans leur art à l'ensemble de leur activité, ont développé une parfaite autonomie. C'est ce que résume cet extrait d'une lettre datant de la fin des Tang, entre un écrivain et un calligraphe :

Quand on a mis toute son habileté et toute son intelligence dans l'exercice d'un art et qu'on agit spontanément sous la dictée du dedans, selon les mouvements de l'énergie intérieure, le pouvoir agissant est à son comble et l'indépendance assurée : aucune réalité extérieure n'a plus prise sur votre esprit.⁸⁰

Mais, notons-le, la pratique d'un art ou la médiation ne sont que des moyens nous permettant de découvrir et de développer les ressources du non-vouloir. Si celui-ci peut être découvert seulement lorsque notre action est parfaitement maîtrisée et peut ainsi se passer du contrôle conscient, la maîtrise n'est pas encore la sagesse et elle n'est pas non plus son but. Le régime du Ciel est un régime d'activité qui vaut pour tous nos actes et non seulement ceux se rapportant à l'art pratiqué. Une fois le principe du non-vouloir découvert, le sage devra appliquer ce principe à l'ensemble de ses activités. De cette façon c'est avant tout son activité intérieure qui intégrera ce principe.

⁷⁹ J. F. BILLETTER, *Études sur Tchouang-tseu*, *op. cit.*, p. 112.

⁸⁰ HAN YU, *Lettre d'adieu à l'abbé Gao Xian*, trad.fr J.F. BILLETTER, *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements*, Paris, Éditions Allia, 2010, p. 267.

Rappelons que c'est cette activité qui soutient l'ensemble de nos actions, et qu'il nous faut véritablement perfectionner. C'est seulement à cet instant que le sage aura atteint le régime du Ciel. L'être sera ainsi parachevé alors que dans le seul régime intentionnel il restera toujours, selon Tchouang-tseu, inachevé et pauvre.

La connaissance du fonctionnement des choses

Le régime du Ciel nous apporte donc efficacité, jouissance et liberté. Nous avons compris qu'il nous permettait de sortir de ce régime intentionnel qui est le plus souvent négatif pour l'homme. Nous avons vu également les manières de le réaliser. Mais il nous reste encore à comprendre toutes les dimensions de ce fonctionnement des choses auquel est censé nous amener ce régime, ainsi que son rapport avec le régime de l'humain. Car pouvons-nous nous libérer complètement de notre intentionnalité ? N'y a-t-il pas des moments dans notre vie où il serait plus juste d'agir selon les conventions ? En un mot, pouvons-nous et devons-nous quitter complètement le régime de l'humain pour rejoindre celui du Ciel ?

Comprendre le fonctionnement des choses, revient d'abord, comme le souligne le texte du cuisinier Ting, à comprendre comment nourrir en soi la vie, c'est-à-dire connaître, comme nous l'avons détaillé plus haut, ce qui nous rendra libres et heureux. Mais c'est également saisir la réalité extérieure en même temps que la réalité de notre être, la source de notre subjectivité. En exécutant un geste, nous intégrons les lois physiques auxquelles est soumis l'objet que nous manipulons ainsi que ses propriétés, mais aussi nous accédons à une connaissance de nous-mêmes et de notre activité propre. En somme, comme le disait Novalis, grande figure du premier romantisme allemand : « Pour comprendre la nature, il faut la laisser se former et s'accomplir en soi ».⁸¹ Le cuisinier a donc fait de « son métier un art et de cet art un moyen de connaissance ».⁸² Seuls pourront accéder à la sagesse ceux qui l'auront recherchée au travers de leur art, et non tous ceux qui ont atteint la maîtrise technique. La pratique d'un art ou de la méditation ne sont encore une fois pas la sagesse elle-même mais seulement un moyen de l'atteindre. Mais à quelle connaissance pourrions-nous avoir accès si, comme nous l'avons vu, dans le passage du régime de l'humain au régime du Ciel la conscience disparaît ? Si la conscience est absente de ce régime comment pourrions-nous en ramener une quelconque connaissance ? Aux trois stades d'apprentissage par lesquels est passé le cuisinier Ting, il va falloir en ajouter un quatrième, celui de la conscience spectatrice. Quand nous

⁸¹ NOVALIS, *Les disciples à Saïs, op. cit.*, Ch. II, *De la Nature*.

⁸² J. F. BILLETER, *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements*, (2010), *op. cit.*, p. 364.

sommes arrivés au stade de la maîtrise, au moment où notre art est devenu supérieurement intégré, nous avons vu que nous pouvions avoir accès au vide, à la non-pensée. Plus aucune intention ne nous habite, ainsi nous pouvons appréhender directement la source de notre activité. Mais une fois que nous sommes arrivés à ce stade de maîtrise, nous pouvons aussi retourner notre conscience sur l'activité que nous sommes en train d'effectuer. La conscience n'ayant plus besoin de contrôler l'activité du corps, elle peut prendre ses distances et ne faire que l'observer sans y prendre part. Tchouang-tseu désigne ce phénomène par le verbe « *yeau* » qui signifie « évoluer librement » « se promener » ou « nager ». Ce terme caractérise chez lui « le régime d'activité dans lequel notre conscience, dégagée de tout souci pratique, se fait spectatrice de ce qui se passe en nous. »⁸³ C'est ce dont peut faire l'expérience un pianiste, une fois qu'il a parfaitement intégré la partition qu'il veut interpréter. Quand il a atteint un niveau d'excellence, il a la possibilité de regarder ses doigts jouer tout seuls et son activité agir sans lui. L'attention qu'il porte à l'exécution musicale reste mais n'est plus focalisée, étant dégagée de tout contrôle conscient. La conscience, qui se fait témoin, observe le corps, que celui-ci soit en activité ou non. Nous en avons un exemple dans ce passage :

Confucius alla rendre visite à Lao Tan [c.-à-d. Lao-tseu]. Lao Tan venait de se laver les cheveux et les faisait sécher, étalés sur ses épaules. Il se tenait immobile, il n'avait pas l'air d'être un homme. Confucius se plaça hors de sa vue et attendit. Puis il se présenta [tout de même] devant lui et dit : « Je ne sais si je dois croire à ce que j'ai vu. Tout à l'heure, vous étiez comme un arbre mort, comme si vous eussiez oublié les choses et quitté le monde humain, vous maintenant dans une absolue solitude. » Lao-tseu lui répondit : « J'évoluais [*yeau*] à proximité du début des phénomènes. » [...] ⁸⁴

Quand Confucius vient voir Lao-tseu, celui-ci est en train de pratiquer la méditation. Confucius, qui n'entend rien à cette pratique, demande une explication sur ce qu'il a vu. La réponse de Lao-tseu contient le terme *yeau*, cela signifie donc qu'il était immobile en train d'observer son activité intérieure. C'est bien dans ce régime que la conscience se fait visionnaire et accède à une connaissance des choses, en observant de l'intérieur ce qui se passe quand le corps est en activité passive ou active. Il ne s'agit pas ici d'un simple exercice d'introspection qui serait à la portée de chacun, cet exercice n'est possible que lorsque l'excellence a été atteinte et donc que la participation de la conscience n'est plus requise. Étant dégagée du souci de contrôler l'action effectuée par le corps, la conscience peut maintenant observer ce dernier agir par lui-même comme elle n'a jamais pu le faire auparavant. Cette forme de connaissance est supérieure à la connaissance du monde et de nous-même que nous avons habituellement. Mais il est possible de trouver une

⁸³ J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 69.

⁸⁴ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XXI, *T'ien Tseu-fang*, (21/d/24-27).

connaissance de la réalité plus ultime encore dans la simultanéité des régimes du Ciel et de l'humain. Cette connaissance sera ultime, car nous pourrions observer les choses en même temps de l'intérieur et de l'extérieur et ainsi accéder à leur nature même. La connaissance, dans le régime de l'humain, se trouve donc enrichie par la connaissance que nous appréhendons dans le régime de Ciel. Tchouang-tseu s'interroge à ce sujet dans cet extrait :

Les hommes font tous grand cas de ce que leur connaissance connaît, nul ne sait ce que c'est que connaître en prenant appui sur ce que la connaissance ne connaît pas. N'est-ce pas là la grande source d'erreur ?⁸⁵

Dans un autre texte, Confucius pose cette question à Yen Houei : « Tu sais qu'on peut connaître par la connaissance, mais sais-tu qu'on peut aussi connaître par la non-connaissance ? »⁸⁶ Ce qui n'est pas sans rappeler cette phrase de Paul : « si quelqu'un croit savoir quelque chose, il n'a aucune idée de ce qu'est que connaître. »⁸⁷ Le régime du ciel donne donc accès à la non-connaissance, mais c'est bien dans la simultanéité des deux régimes que réside la connaissance et la sagesse véritables :

Savoir en quoi consiste l'action du Ciel et savoir (en même temps) en quoi consiste l'action humaine : il n'y a rien au-dessus de cela. Celui qui sait en quoi consiste l'action du Ciel vit selon le Ciel. Celui qui sait en quoi consiste (véritablement) l'action humaine nourrit ce que sa conscience saisit au moyen de ce qu'elle ne saisit pas.⁸⁸

Nous comprenons que Tchouang-tseu ne prône donc pas de se dégager complètement du régime de l'humain. L'homme restera toujours un être intentionnel, mais ce régime intentionnel restera également toujours la source de ses difficultés. C'est pourquoi il doit apprendre, quand les circonstances l'exigent, à changer de régime pour rentrer dans la non-intentionnalité. Ou mieux, il doit savoir agir selon les deux régimes en même temps.

⁸⁵ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XXV, *Tse-yang*, (25/h/52-53).

⁸⁶ TCHOUANG-TSEU, Chapitre IV, *Le monde des hommes*, (4/a/1-34).

⁸⁷ PAUL, *Premier épître aux Corinthiens*, 8/2.

⁸⁸ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XI, *Maîtres et ancêtres*, (6/a/1-2).

Le sage et le miroir

Le duc Houan lisait dans la salle, le charron Pien taillait une roue au bas des marches. Le charron posa son ciseau et son maillet, monta les marches et demanda au duc :

— Puis-je vous demander ce que vous lisez ?

— Les paroles des grands hommes, répondit le duc.

— Sont-ils encore en vie ?

— Non, ils sont morts.

— Alors ce que vous lisez là, ce sont les déjections des Anciens !

— Comment un charron ose-t-il discuter ce que je lis ! répliqua le duc ; si tu as une explication, je te ferai grâce ; sinon tu mourras !

— J'en juge d'après mon expérience, répondit le charron. Quand je taille une roue et que j'attaque trop doucement, mon coup ne mord pas. Quand j'attaque trop fort, il s'arrête (dans le bois). Entre force et douceur, la main trouve, et l'esprit répond. Il y a là un tour que je ne puis exprimer par des mots, de sorte que je n'ai pu le transmettre à mes fils, que mes fils n'ont pu le recevoir de moi et que, passé la septantaine, je suis encore là à tailler des roues malgré mon grand âge. Ce qu'ils ne pouvaient transmettre, les Anciens l'ont emporté dans la mort. Ce ne sont que leurs déjections que vous lisez là.⁸⁹

Voici donc le troisième texte annoncé, qui met en scène un homme du commun qui a acquis une grande maîtrise dans son domaine. Dans ce texte, il s'agit d'un artisan, d'un charron qui taille les roues d'un char au bas de marches d'un palais. Notons que cette scène est imaginaire. Dans la réalité de la Chine antique jamais un artisan n'aurait pris le risque d'aller parler de la sorte à un duc. Le charron, dans ce dialogue, met le doigt sur un phénomène dont nous avons déjà pu faire l'expérience par nous-mêmes : l'impossibilité de transmettre un geste par la parole. La conquête du geste est un travail qui ne peut s'accomplir que seul. Quand nous avons appris à nager par exemple, nous avons certes un professeur pour nous montrer les mouvements à effectuer ou nous donner quelques indications, mais c'est avant tout au corps de trouver, à force d'expérimentations, le geste juste et efficace. Nous nous sommes ensuite entraînés jusqu'à ce qu'il devienne automatique. Le charron se plaint que, malgré son âge, il soit encore dans l'obligation de travailler, car il n'a pu transmettre son savoir-faire à ses fils qui n'ont pas voulu apprendre par eux-mêmes. L'expérience est nécessaire à la maîtrise du geste et la saisie intellectuelle ne suffit pas. Cette partie du texte est facile à comprendre. Mais quel rapport y a-t-il entre l'expérience du geste du charron et les lectures du duc ? Le charron semble voir un lien entre « les paroles des grands hommes », autrement dit la sagesse, et l'expérience technique qu'il a acquise. Pour conclure, il nous faudra donc tenter de comprendre ce qu'est véritablement la sagesse pour Tchouang-tseu.

⁸⁹ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XIII, *La voie du Ciel*, (13/e/68-74).

Comme nous l'avons vu, le rapport premier de l'homme au monde est intentionnel : il est ainsi toujours indirect dans le sens où sa vision de la réalité passe au travers du prisme de ses intentions. À partir du moment où une intentionnalité subsiste, il y a toujours une sélection dans les perceptions, ainsi qu'une certaine interprétation de celles-ci qui déforme la réalité telle que nous la voyons. Tout le travail de la méditation, ainsi que de l'activité supérieurement intégrée, va donc être de permettre un accès plus direct et plus complet à la réalité, sans modification ni sélection créées par l'intention. La suppression du sujet, ainsi que la perception de l'objet sans idées préconçues, vont permettre cet accès. Notons que ce nouvel accès à la réalité est un accès de la totalité de l'être, comprenant les parts consciente et inconsciente. Ainsi, cette nouvelle vision du monde ne se joue pas forcément à un niveau conscient, mais consisterait plutôt en une transmission à la conscience d'une somme d'informations – saisies par l'inconscient – quantitativement et qualitativement plus élevée. Rappelons que dans le régime intentionnel, l'homme est assujéti aux choses, il devient en quelque sorte leur objet car il pense en avoir une vision juste. Le sage sera en somme celui qui « est capable de traiter les choses en choses. »⁹⁰ et donc celui qui aura une vision des choses telles quelles sont, de la réalité telle qu'elle est. Ce texte nous montre avec précision quelle est l'attitude du sage :

Ne te fais pas le réceptacle du renom, la résidence du calcul ; ne te comporte pas en préposé aux affaires, en maître de l'intelligence. Fais plutôt par toi-même l'expérience du non-limité, évolue là où ne se fait encore aucun commencement. Tire pleinement parti de ce que tu as reçu du Ciel, sans chercher à te l'approprié ; contente-toi du vide. *L'homme accompli se sert de son esprit comme d'un miroir* – qui ne raccompagne pas ce qui s'en va, qui ne se porte pas au devant de ce qui vient, qui accueille tout et ne conserve rien, et qui de ce fait embrasse les êtres sans jamais subir de dommage.⁹¹

Le sage est semblable au miroir. Il ne pense pas aux choses avant que celles-ci ne se présentent devant lui, comme il n'y pense plus une fois qu'elles ne sont plus devant ses yeux. Ni passé, ni futur ne sont mobilisés dans ce nouvel accès aux choses. Le thème du miroir ne symbolise pas dans ce texte l'aspect indirect de notre rapport au monde, au contraire. « On a là l'identité immédiate qui est le propre de l'“action” — réponse taoïste, parfaite et pure. Un seul “acte”, où s'abolissent passif et actif, intérieur et extérieur, dans une identité telle qu'elle l'abolit en la réalisant. Abolition du retrait, de la distance créée par le regard. »⁹² Le miroir reflète le monde de manière directe sans médiation et sans déformation créées par l'intention. Le sage est identité immédiate au monde. Ainsi il est possible d'interpréter ce passage de cette façon selon le sinologue Tang Junyi :

⁹⁰ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XX, *L'arbre de montagne*, (20/a/7).

⁹¹ TCHOUANG-TSEU, Chapitre VII, *Rois et empereurs*, (7/f/31-33).

⁹² I. ROBINET, « Une lecture du Zhuang-zi », in *Etudes chinoises*, 15, p. 146.

D'ordinaire, nous connaissons les choses à travers les concepts et les noms, lorsque ceux-ci s'appliquent aux choses qui se présentent à notre attention, nous allons au-devant d'elles. Dans ce cas, l'esprit n'est pas purement réceptif. La seule manière de remédier à ce mode ordinaire de pensée est de transcender et d'évacuer nos concepts et noms habituels afin de laisser se faire le vide dans notre esprit. C'est alors que l'esprit devient purement réceptif, et qu'il est prêt à accueillir les choses pleinement, et toute chose nous devient ainsi transparente. Il se produit alors illumination et oubli de soi.⁹³

Le sage réfléchit donc le monde de manière exacte comme le miroir, en étant purement réceptif, mais sans être passif pour autant, car comme nous l'avons vu, il ne pourra l'être qu'au terme d'un perfectionnement de sa propre activité. La sagesse est donc finalement, comme nous invitent à le penser les textes que nous avons vus jusqu'à présent, l'achèvement par le perfectionnement de l'activité propre du corps, associée à une vision immédiate et juste du monde. Le régime du Ciel et le régime de l'humain représentent donc deux accès au monde qui diffèrent.

Pour résumer ce qui amène Tchouang-tseu à concevoir la sagesse ainsi, il nous faut repartir de la crise qu'il a traversée. Lors de celle-ci, il s'est aperçue que le régime conscient était un régime limité. Nous pourrions préciser que cette conscience, dont il voit toutes les limites, correspond à la conscience réflexive⁹⁴, c'est-à-dire à la conscience humaine et non à la conscience phénoménale et animale conçue comme simple réactivité au monde. Le fait premier de la conscience, pour lui, est d'être intentionnelle dans le sens où elle toujours focalisée sur des objets qu'elle anticipe ou convoite et qu'elle participe par le contrôle de l'action au moyen d'acquérir ces objets. Le rapport au monde dans le régime de l'humain est différent de celui du Ciel car ce rapport sera toujours médiatisé par le vouloir. Si la conscience est constamment focalisée sur ce qu'elle convoite, elle serait comme un faisceau de lumière qui éclairerait tour à tour tous les objets vers lesquels elle se tourne. Si tel est le cas, impossible pour elle de voir les objets qu'elle n'éclaire pas et ainsi d'avoir conscience de ce dont elle n'a pas conscience. C'est pourquoi la conscience réflexive ne peut voir ses propres limites et se croit omnipotente. Cette impossibilité lui donne l'impression d'être indispensable à toutes les activités que le sujet exécute et de toujours être présente. Beaucoup de données lui échappent pourtant, car l'intention première sélectionne et interprète les données qui lui arrivent.

⁹³ T. JUNYI « The individual and the World in Chinese Methodology » in Charles A. MOORE, éd., *The Chinese Mind : Essentiels of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1967, p. 272.

⁹⁴ L'emploi du concept de conscience réflexive reste à discuter mais il nous permet ici de montrer que la sagesse chez Tchouang-tseu correspondrait à la perte de la conscience de soi mais également qu'une certaine forme de conscience demeure dans la conscience phénoménale.

Tchouang-tseu cherche ainsi à nous montrer que cette conscience réflexive, qui nous est pourtant si chère, a des limites, et non des moindres, puisque l'homme se porterait le plus souvent mieux sans son concours. Par la méditation et les arts, il nous offre un moyen de sortir de cette conscience réflexive pour nous permettre de voir ses limites qu'il nous est impossible d'identifier lorsque nous appréhendons le monde à travers elle. Ces deux moyens d'accès à la sagesse permettent de nous rendre compte que le sentiment de maîtrise que nous donne la conscience est une illusion et que, non seulement le contrôle conscient n'est pas indispensable à l'exécution de l'action, mais qu'il est pauvre, et limité. La suspension de ce contrôle passe par la compréhension, pour le sujet, qu'il n'est pas que son moi social mais que sa subjectivité est placée dans le corps. Nous retrouvons ici la conception de la subjectivité de Tchouang-tseu comme va et vient entre la part consciente et le corps conçu comme la totalité de l'être. En se fiant à leur seule conscience, les hommes font œuvre de mort pour reprendre le vocabulaire de Paul, ils sont assujettis aux objets de leur conscience. Ils usent leur corps et se perdent dans les choses, leurs actes restent imparfaits, et là est la cause de leur souffrance.

Mais en suspendant la volonté Tchouang-tseu montre que nous avons la possibilité de suspendre ce contrôle et de découvrir les ressources insoupçonnées du corps. Les ressources employées dans l'action ne sont alors plus limitées par l'intention de la conscience. Une fois ce régime non-intentionnel découvert, le méditant ou l'artiste qui l'aura étendu à l'ensemble de ses actions aura alors perfectionné son activité intérieure et atteindra le régime du Ciel. Au travers de ce régime, il accédera, selon Tchouang-tseu, à l'excellence, à la jouissance de soi, et retrouvera sa liberté comme nécessité intérieure. Il atteindra la connaissance de sa subjectivité propre et celui du fonctionnement des choses, et percevra la réalité telle qu'elle est. Ainsi il semble que pour Tchouang-tseu, la sagesse corresponde à la suspension, voire à la suppression de la conscience réflexive. Notons qu'il reste dans ce régime une forme de conscience qui sera la conscience phénoménale. Ce qui reste cohérent car si « seuls les animaux savent agir selon le ciel », la conscience réflexive est ce qui nous sépare d'eux, comme ce qui nous sépare du régime du Ciel.

Au moyen de l'observation et de la description des changements de régime, Tchouang-tseu a donc découvert un régime d'activité au travers duquel l'homme pourrait parfaire son être. Tchouang-tseu n'est pas un mystique. Comme nous l'avons vu, il ne suit pas l'interprétation cosmologique qui voudrait qu'au travers de la méditation nous accédions à une réalité supérieure et divine. De même, les actes parfaits accomplis sous le régime du Ciel ne sont pas des actes de grâce où un être supérieur agirait à travers nous. Tchouang-tseu ne réduit pas non plus l'accès à la sagesse

aux seules activités nobles, comme l'intégration du rite dans le confucianisme. Il généralise ce qu'il a découvert pour mettre au jour le fonctionnement de notre esprit et ainsi démystifier la sagesse. Les hommes font le plus souvent œuvre de mort mais il montre, en s'arrêtant à la simple description, qu'ils pourraient faire œuvre de vie par eux-mêmes sans intervention divine ou même sans souscrire à une école de pensée particulière. Il suffit simplement qu'ils suspendent l'intentionnalité et la participation de leur conscience.

Mais si le seul moyen d'accès à la sagesse est une expérience pratique poussée jusqu'à l'excellence, elle est donc comme le geste et il semblerait qu'elle ne soit pas transmissible. Selon le charron, les livres lus par le duc ne renferment que « les déjections des Anciens », et aucunement ce rapport au monde particulier qu'ils auraient appris dans leur art. Entre la sagesse et le langage, il semble donc y avoir une fracture. C'est ce qu'il va nous falloir explorer maintenant.

Chapitre II. Les limites du langage

Selon le sinologue Jean Levi, en Chine, « Dans la hiérarchie traditionnelle des valeurs, le langage n'est pas premier, mais second par rapport au rite. »⁹⁵ Pour Billeter, ce constat traduit une conception du langage particulière qui sera différente de la conception occidentale. Effectivement, au cours des siècles, si la supériorité de la culture chinoise fut affirmée, ce n'est jamais par une valorisation de sa langue. Si la culture chinoise est supérieure, pensaient les empereurs et les penseurs des différentes époques, c'est avant tout pour ses rites. Ils sont porteurs d'ordre et de civilisation, car ils sont l'art de témoigner « à chacun le respect qui lui est dû en vertu de sa position et de son rang. »⁹⁶ C'est sans doute pourquoi l'unité linguistique n'a été recherchée que tardivement en Chine. Notons que cette hiérarchie entre le langage et le rite est particulièrement manifeste chez Confucius. À partir du moment où le rite est considéré comme la forme organisatrice de toute activité humaine, le langage n'est plus qu'un moyen d'intervenir dans cette organisation non langagière. Ainsi ce n'est pas le langage qui est porteur de sens, mais c'est la situation dans laquelle il intervient qui le lui donne. Nous comprenons ainsi que, selon Billeter, la conception chinoise du langage ne saurait partager le présupposé occidental selon lequel le langage est un système autonome avec une consistance propre. De même la parole, toujours dépendante du cadre dans lequel elle prend naissance, ne saurait créer des situations nouvelles. Depuis Confucius, le langage reste un phénomène momentané et naturel, qui n'introduit aucune rupture. Cela fournirait une explication au fait qu'il n'y ait qu'une grammaire succincte en chinois. En effet, si c'est dans le rite en cours que la logique est à rechercher, elle n'est pas dans le langage lui-même. En ce sens, le langage n'apparaîtra jamais comme un fait premier, mais gardera un caractère inférieur et incertain. Cette conception du langage s'étant imposée après Confucius, nous allons voir que Tchouang-tseu en est le continuateur. Mais si cette conception est restée implicite chez Confucius, Tchouang-tseu va la formuler et en faire une prise de position philosophique, avec quelques différences notables sur lesquelles nous reviendrons. Sur le plan de la sagesse, Tchouang-tseu avait déjà su étendre le propos de Confucius en montrant que le perfectionnement de l'activité intérieure ne concernait pas la seule pratique du rite mais toute activité, comme celle inférieure de découper des boeufs. Nous allons voir qu'il procédera de même pour sa conception du langage.

⁹⁵ J. LEVI, *Confucius*, Paris, Pygmalion - Gérard Watelet, 2002, p. 284.

⁹⁶ J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu*, *op. cit.*, p. 184.

Section 1. Les spécificités du chapitre II du *Tchouang-tseu*

[...] une série de notes éparses qui donne,
plus que toute autre chose dans la littérature ancienne,
le sentiment qu'un homme pense à haute voix devant nous.⁹⁷

A. C. GRAHAM

Étudier la conception du langage chez Tchouang-tseu, c'est étudier le chapitre II de son œuvre. Ce chapitre porte le nom de *Ts'i wou-loun*, ou plutôt de *Ts'i wou*, avant qu'il ne soit donné des titres de trois mots aux sept premiers chapitres du *Tchouang-tseu*. Ces mots signifient littéralement : considérer comme équivalent (*t'si*), toutes les choses (*wou*). Billeter traduit donc ce chapitre en français sous le nom de « *Toutes choses égales* ».

Ce chapitre a une place à part dans le *Tchouang-tseu*. Son style, dense et complexe est différent des autres chapitres. Son langage s'avère plus proche du langage philosophique occidental, mais il semble être en même temps né d'une improvisation qui empêcherait d'y trouver le déroulement logique d'un raisonnement. A. C. Graham dit ceci à son propos : « Il contient les passages les plus pénétrants du point de vue philosophique ; ce sont des passages obscurs, fragmentés, mais qui donnent le sentiment, rare dans la littérature ancienne, qu'un homme a saisi sa pensée sur le vif, au moment même de sa formation. »⁹⁸ Selon Wang Pao-suen⁹⁹, plusieurs indices tendent à montrer que ce chapitre serait de Tchouang-tseu lui-même. En premier lieu, Tchouang-tseu n'est pas qualifié de maître dans ce chapitre, à la différence des autres ; d'autre part, le thème du rapport entre la vie et la mort y est abordé plus directement ; enfin, le vocabulaire philosophique courant de l'époque y est moins présent, exception faite des termes techniques empruntés aux logiciens de ce temps qui sont, quant à eux, absents du reste de l'œuvre. Comprendre ce chapitre va donc se révéler capital pour comprendre les fondements de la critique philosophique de Tchouang-tseu.

Ce chapitre a également une importance particulière, car il fut sans doute à la base de l'interprétation que Kouo Siang — le premier commentateur du *Tchouang-tseu* — fit de l'ensemble de l'œuvre, et dont l'interprétation sur ce point également fait encore autorité aujourd'hui. Nous ne détaillerons pas cette lecture traditionnelle afin de nous concentrer sur celle de Billeter. Mais notons

⁹⁷ A.C. GRAHAM, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle (Illinois), Open Court, 1989, p. 176.

⁹⁸ A. C. GRAHAM, *Chuang-tzû, The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzû*, *op. cit.* p. 48.

⁹⁹ W. BAOXUAN, *Lao Zhuangxue xintan*, *op. cit.*, p. 164-170.

que c'est aussi ce chapitre qui sera la principale source d'influence du *Tchouang-tseu* sur la pensée chinoise. Du fait de sa forme proche du discours occidental, il fut par exemple repris par les penseurs chinois du XX^e s. qui tentèrent d'organiser cette critique du langage en un système philosophique.

L'une de ses principales difficultés de compréhension réside dans le fait qu'on ne sait pas selon quel plan ce chapitre fut à l'origine organisé. Peut-on voir une certaine cohérence entre les différents textes qui le constituent ou ont-ils été disposés les uns à la suite des autres au hasard ? Si la plupart des commentateurs s'accordent pour y voir un semblant de logique, A. C. Graham n'y voit qu'une succession de notes sans ordonnance particulière. Le fait que Kouo Siang ait remanié ce chapitre en déplaçant ailleurs dans l'œuvre certains textes explique cette divergence d'interprétation. Billeter, quant à lui, choisit de suivre A. C. Graham qui replace entre le premier et le second texte de ce chapitre un texte qui ouvre le chapitre XIV et qui contribue grandement à faire apparaître une cohérence. Cependant, au moins pour ce qui constitue le premier tiers du chapitre qu'il commente dans *Etudes sur Tchouang-tseu*, il ne voit pas comme Graham « une série de notes éparses », mais bien, comme nous allons le voir, un déroulement logique d'une grande homogénéité.

Avant de rentrer dans les détails, nous pouvons d'abord donner un aperçu de l'organisation d'ensemble du chapitre II qui peut se diviser en quatre parties. Dans la première, Tchouang-tseu parle de la possibilité d'accéder à des visions par la méditation. Dans la seconde, il oppose la Grande connaissance née de ces visions, et la petite connaissance provenant du langage, ainsi que les différents paradoxes que ce dernier produit. Dans la troisième, il met en scène des sages qui usent du langage d'une manière particulière. Enfin, dans la quatrième, il revient à la Grande connaissance et à la perception des choses dans le régime de la vision. Comme nous pouvons déjà nous en rendre compte, une autre difficulté du chapitre II tient au fait que chez Tchouang-tseu, le thème du langage est intrinsèquement lié à des thèmes que nous avons déjà rencontrés : l'intentionnalité et le non-vouloir ainsi que celui des régimes de l'activité.

Section 2. « Parlons-nous de quelque chose quand nous parlons ? »

*Si les portes de la perception étaient nettoyées,
chaque chose apparaîtrait à l'homme comme elle est, infinie.*¹⁰⁰

WILLIAM BLAKE

Pour exposer la critique que fait Tchouang-tseu à l'encontre du langage, nous allons d'abord étudier dans le détail la première partie du chapitre II pour comprendre le point de départ de cette critique ainsi que ce qui la motive. Nous suivrons l'explication qu'en donne Billleter dans *Études sur Tchouang-tseu*. Dans la section suivante, nous mettrons en lumière la structure du langage selon Tchouang-tseu sans plus nous attacher à la progression du chapitre¹⁰¹. La première partie de ce chapitre comprend six textes, dont voici le premier :

1.1 Appuyé sur son accoudoir, le regard perdu dans l'espace, Nan-kouo Tseu-ts'i se vidait doucement de son souffle ; il lui semblait avoir perdu son corps.

— Comment cela se fait-il ? lui demanda ensuite Yen-tch'eng Tseu-yeau, qui était à son service et se tenait debout devant lui ; peut-on vraiment rendre son corps semblable au bois mort et son esprit pareil à la cendre ? Je vous ai souvent vu appuyé sur votre accoudoir dans le passé, mais jamais de cette manière.

— Vous faites bien de poser la question, lui répondit Tseu-ts'i. Vous êtes-vous rendu compte que, tout à l'heure, j'avais perdu mon moi ? Vous avez déjà entendu les flûtes humaines, mais sans doute pas les flûtes terrestres. Et si vous avez entendu les flûtes terrestres, vous n'avez certainement jamais entendu les flûtes célestes.

— Non, dit Tseu-yeau, mais puis-je vous prier de m'instruire ?

— Qu'est-ce que le vent ? lui dit alors Tseu-ts'i : c'est le souffle qu'exhale la grande masse. Mieux vaut qu'il ne souffle pas, car, quand il se lève, toutes les cavités se mettent à hurler. Ne les avez-vous jamais entendus, ces mugissements ? Dans les gorges et les ravins des forêts de montagne poussent des arbres géants dont les creux ressemblent à des narines, à des bouches, à des oreilles, à des godets, à des gobelets, à des mortiers, à des bassins, à des fosses – et cela gronde, et gémit, et mugit, et rugit, et râle, et murmure, et hulule et pleure. On entend chanter de grands *oh* suivis de grands *ouh* – petite harmonie quand souffle la brise, grande harmonie quand c'est l'ouragan. Et quand les rafales cessent, les cavités sont de nouveau vides comme avant. N'avez-vous donc jamais vu comment les arbres à ce moment-là se balancent et frémissent ?

— Ainsi, fit Tseu-yeau, la musique terrestre sort de ces cavités tout comme la musique humaine sort des tubes de bambou de la flûte. Mais la musique céleste ?

Tseu-ts'i lui répondit : elle souffle d'innombrables manières différentes et fait en sorte que chaque être résonne selon sa propre nature, ne prenant que ce qu'il lui faut. Mais le souffleur, qui est-il ?

¹⁰⁰ W. BLAKE, *Le mariage du ciel et de l'enfer*.

¹⁰¹ Pour permettre une vue d'ensemble du chapitre II nous avons placé la totalité de ce chapitre en Annexes, p. 103.

Ce texte met en scène le maître Tseu-ts'i et son disciple. Tseu-ts'i semble se livrer à une activité particulière et son disciple l'interroge sur cette pratique qu'il ne connaît pas. Le maître a « le regard perdu », il lui semble avoir « perdu son corps » et « son moi ». Il nous est facile d'identifier cette pratique, car nous avons déjà rencontré ce vocabulaire dans d'autres textes. Il s'agit de la pratique de l'arrêt, en tant que suspension de la conscience intentionnelle. Tseu-yeau interroge son maître : « Peut-on vraiment rendre son corps semblable au bois mort et son esprit pareil à la cendre ? ». Cette expression, qui deviendra classique en chinois, exprime parfaitement l'impression que l'on peut avoir à regarder un méditant. Un autre texte du *Tchouang-tseu*, que nous avons déjà cité, mettait en scène Confucius et Lao-tseu et décrivait de la même manière cette impression.¹⁰² Celui qui médite, qui se tourne vers lui-même, n'habite plus son corps de la même façon que d'habitude et celui-ci semble soudain inerte, faisant naître en l'observateur un sentiment d'étrangeté. Tseu-ts'i, après avoir brièvement répondu à son disciple, semble changer complètement de sujet en commençant à lui parler des flûtes humaines, terrestres et célestes. Mais il n'y a pas ici un décrochement dans la conversation comme nous pourrions d'abord le croire.

Nous avons vu que, lorsque nous suspendons notre intentionnalité pour nous livrer à la pratique du calme, deux alternatives s'offraient alors à nous : soit nous choisissons de contempler le vide comme source de notre subjectivité, soit nous décidons de suivre les visions s'imposant à nous. Rappelons-le, selon Billeter, le corps propre posséderait un pouvoir de manifestation premier qui « tantôt, laissé à lui-même, produit les images de l'imagination, de l'hallucination et du rêve, tantôt reçoit les données fournies par les organes de la vue et s'en empare pour produire en nous des images du monde extérieur, nous faisant ainsi *voir* le monde. »¹⁰³ Ainsi, comme il y a différents régimes d'activité, il y a plusieurs régimes de vision. La vision que nous avons du monde extérieur est, le plus souvent, plus dense et plus cohérente que les visions « intérieures ». Mais parfois, dans le calme, il arrive que des visions apparaissent avec un niveau d'organisation supérieur, devenant par la même tout aussi « réelles » que les visions extérieures. Les structures du monde extérieur ont été intégrées à ces visions qui sont alors d'une grande force, ce sont de véritables « visions » au sens fort du terme. Ces dernières peuvent condenser notre expérience et nous apparaître alors comme des sortes de révélations. De nombreux auteurs ont fait état de ce genre de vision, comme Proust, Rimbaud ou encore Pascal. C'est sans doute une vision de ce type qui saisit ce dernier le 23 novembre 1654 et qu'il interpréta comme une extase mystique.

¹⁰² TCHOUANG-TSEU, Chapitre XXI, *T'ien Tseu-fang*, (21/d/24-27).

¹⁰³ J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu*, *op. cit.*, p. 136.

Ainsi, quand Tseu-ts'i commence à parler des flûtes terrestres, dans ce dialogue, il ne quitte pas le domaine du calme, mais le prolonge en faisant état de ce qu'il *voit* en lui. Il parle d'abord à son disciple de la musique humaine, ce sont les modulations de l'air qui sortent de la flûte et produisent ainsi des chants. Puis il y a la musique terrestre qui correspond au son du vent qui s'engouffre dans les arbres et entre les rochers. Enfin il y a la musique céleste qui semble de la même façon faire résonner les êtres suivant leurs particularités et leur donner vie. Mais si, dans un cas, la musique est créée par le joueur de flûte et, dans un autre, par le vent, dans le cas de la musique céleste, Tseu-ts'i s'interroge : « le souffleur, qui est-il ? ». La plupart des commentateurs ont vu dans cette métaphore de la diversité des sons produits par le vent, une image de la diversité des opinions philosophiques inconciliables, reprenant ainsi l'interprétation traditionnelle de Kouo Siang. Mais si cette métaphore est bien une vision, elle provient donc de la pratique de l'arrêt, ce qui va avoir une grande conséquence pour l'interprétation de l'ensemble du chapitre. Si Tchouang-tseu va se livrer ensuite à une exposition des limites du langage, c'est en étant dans le régime du Ciel. Car il semble qu'il n'y ait pas que la conscience réflexive qui s'évanouisse dans ce régime, mais également les formes du langage. Et de la même façon qu'il nous fallait sortir de cette forme de conscience pour en voir les limites, il nous faut également sortir du régime du langage pour pouvoir en faire la critique.

1.2 Le ciel tourne ! La terre repose ! Le soleil et la lune se pourchassent !

Mais qui régit cela ? qui règle cela ?

Qui imprime à tout cela sans se dépenser son mouvement ?

Ou y a-t-il alors un ressort qui agit au-dedans ?

Ou bien cela tourne-t-il tout seul, indéfiniment ?

Les nuages produisent la pluie, la pluie produit les nuages !

Mais qui fait surgir tout cela ?

Qui donc suscite sans jamais se fatiguer ce débordement de joie ?

Les vents se lèvent au Nord,

ils soufflent vers l'Est, vers l'Ouest,

ou s'élèvent en tourbillonnant !

Mais qui expire et aspire ainsi ?

Qui donc, sans agir, agite et plie tout à son action ? Je vous le demande !¹⁰⁴

La forme interrogative qui concluait le texte précédent va se poursuivre dans l'ensemble de cette première partie et doit être interprétée comme étant la marque même de la vision qui se continue. Elle ne correspond pas à un doute, mais découle directement de l'arrêt de l'intentionnalité, qui

¹⁰⁴ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XIV, *Le Ciel tourne*, (14/a/1-4).

suspend le jugement. Nous l'avons compris, Tseu-ts'i, dans le régime du Ciel, est dans un rapport au monde différent de celui de son disciple. Dans ce régime, il voit la réalité d'une autre manière, il voit l'univers dans la forme de sa manifestation première. Ce texte, qui, dans le *Tchouang-tseu* d'aujourd'hui, ouvre le chapitre XIV, permet, placé à sa juste place dans le chapitre II, d'en voir toute la cohérence.

1.3 Grande connaissance est ample,

petite connaissance est étroite.

Grande parole est légère,

petite parole insiste.

Pendant le sommeil ses âmes se mêlent,

pendant la veille son corps s'ouvre,

il s'attache à tout ce qu'il perçoit,

et chaque jour il engage son esprit dans de vains combats. Il y a les angoissés, les futés, les précautionneux : de petites craintes les agitent, de grandes peurs les étreignent, mais ils partent comme le coup de l'arbalète quand ils jugent du juste et du faux et se taisent comme sous l'effet d'un serment pour préserver une victoire.

Ils déclinent comme l'automne et l'hiver, se consumant chaque jour un peu plus, tellement absorbés dans ce qu'ils font que nul ne peut les ramener au point de départ.

Ils sont comme enfermés dans un cercueil, ils se dessèchent de vieillesse et leur esprit, proche de la mort, ne peut plus être ramené à la vie.

Nous pouvons considérer que, depuis le premier texte, il s'agit toujours de Tseu-ts'i qui parle à son disciple ou bien que Tchouang-tseu, sans doute emporté par sa propre pensée, a pris le relais. Quoiqu'il en soit, le locuteur, entre le texte précédent et celui-ci, a changé d'objet. Si le second texte s'interrogeait sur l'univers en mouvement et donc sur la réalité extérieure, ce texte s'intéresse, quant à lui, à notre réalité intérieure. La première partie de ce texte nous parle de deux formes de connaissances, la petite et la Grande, auxquelles correspondent deux formes de paroles. La Grande connaissance correspond ici à la connaissance du monde qui est la nôtre quand nous sommes dans le régime du Ciel : c'est la connaissance visionnaire. La petite connaissance est celle des hommes assujettis au vouloir. Ce sera effectivement sur ce thème de la souffrance et de l'épuisement découlant du régime intentionnel que le texte va se poursuivre. L'homme qui n'a qu'une connaissance partielle du monde « s'attache à tout ce qu'il perçoit, et chaque jour il engage son esprit dans de vains combats » et « part comme le coup de l'arbalète quand il juge du juste et du faux ». Cette dernière phrase introduit le thème du langage qui sera exposé dans la seconde partie du chapitre. Le « juste » et le « faux » signifie littéralement « c'est cela » (*cheu*) et « ce n'est pas cela » (*fei*), termes que nous retrouverons à de multiples reprises par la suite et qui, pour les logiciens de ce temps, correspondait à l'adéquation du nom à la chose. Ce texte introduit donc un

lien direct entre le thème de l'intentionnalité et celui du langage. Car pourquoi les hommes ne peuvent faire autrement que de s'attacher à tout ce qu'ils perçoivent ? C'est parce qu'ils ne peuvent s'empêcher de croire qu'ils voient le monde tel qu'il est. Celui qui *voit* clair, lui, semble donc être en possession d'un savoir qui lui permet de retourner « au point de départ » et ainsi de ne pas participer à cette course épuisante. Ce « point de départ » semble ici matérialiser le lieu où aucun jugement n'a encore été formulé sur les choses.

1.4 Plaisir, colère, douleur et joie, souci et regret, caprice, entêtement – séduction, désinvolture, abandon, arrogance – musiques qui sortent du vide, vapeurs qui se condensent en concrétions éphémères – qui se métamorphosent devant nous jour et nuit sans que nous sachions d'où cela sort – mais il suffit ! il suffit que nous en fassions l'expérience du matin au soir et que ce soit par cela que nous vivions. Sans ces phénomènes il n'y aurait pas de moi, sans moi ces phénomènes n'auraient pas de substance – c'est à peu près ça, mais nous ignorons à quoi cela obéit. C'est comme s'il y avait un maître, mais nous ne percevons de lui aucune trace. Nous en faisons assurément l'expérience, mais nous n'en voyons pas la figure. Tout cela est réel, mais n'a pas de forme. Des cent joints, des neuf orifices, des six organes que j'ai tous en moi, duquel suis-je le plus proche ? les apprécies-tu tous également ? ou préfères-tu l'un ou l'autre ? ou seraient-ils tous des serviteurs et des concubines ? mais les serviteurs et les concubines ne sont-ils pas incapables d'établir un ordre entre eux ? ou serait-ce que chacun gouverne les autres à son tour ? ou y a-t-il tout de même un maître dans tout cela ? Au demeurant, que je comprenne ou non ce qu'il en est, cela n'augmentera ni ne diminuera cette action.

Dans ce quatrième texte, il est décrit la vision de notre activité propre quand nous sommes dans la Grande connaissance. Cette activité apparaît, là aussi, comme une manifestation pure où vont se succéder d'abord des émotions : « Plaisir, colère, douleur et joie » puis des sentiments : « souci et regret, caprice, entêtement – séduction, désinvolture, abandon, arrogance » qui sont comme des « musiques qui sortent du vide ». C'est ainsi que le locuteur se perçoit lui-même, comme une succession d'états d'âme : « Sans ces phénomènes il n'y aurait pas de moi, sans moi ces phénomènes n'auraient pas de substance ». Il voit, en somme, jaillir du vide, comme source de sa subjectivité, les différents sentiments qui l'animent. Ce qui n'est pas sans rappeler ce passage de Hume :

Pour moi, quand je pénètre au plus intime de ce que j'appelle *moi-même*, c'est toujours pour tomber sur une perception de chaud ou de froid, de lumière ou d'obscurité, d'amour ou de haine, de peine ou de plaisir. Je ne puis jamais arriver à me saisir *moi-même* sans une perception, et jamais je ne puis observer autre chose que la perception.¹⁰⁵

¹⁰⁵ D. HUME, *Traité de la Nature humaine*, Livre I, Section VI, trad. fr. P. BARANGER, Paris, Flammarion, 1999.

La question de savoir quel est ce souffleur qui jouerait de cette flûte céleste semble ici réglée : « C'est comme s'il y avait un maître, mais nous ne percevons de lui aucune trace. » Tchouang-tseu ne reconnaît pas un principe premier, un maître qui serait la cause de ces manifestations et auquel l'activité propre obéirait. Comme le souligne la suite du texte, nous ne pouvons trouver de partie qui serait supérieure aux autres. Nous ne pouvons trouver de moi constant qui unifierait ces différentes perceptions. Mais résoudre cette question n'a en définitive pas d'importance, car comme il le dit pour conclure « cela n'augmentera ni ne diminuera cette action. » Autrement dit la vision se suffit à elle-même et n'a pas besoin d'explications. Mais s'il n'y a plus de conscience de soi, il est établi que cette vision se produit dans le cadre d'un régime non-intentionnel.

1.5 Une fois qu'il a reçu sa forme faite, l'homme y reste attaché jusqu'à sa fin. Il va se heurtant et s'usant contre les choses, s'épuisant en un galop que personne ne peut arrêter – n'est-ce pas lamentable ? Il se démène toute sa vie sans aucun résultat, il s'embesogne et se fatigue sans savoir où trouver du repos – n'est-ce pas à pleurer ? Je suis en vie, dit-il, mais à quoi bon ! Son corps s'en va, son esprit aussi – n'est-ce pas encore plus triste ! Est-il possible que la vie soit une chose aussi stupide ? ou suis-je seul à être stupide, et y en a-t-il d'autres qui ne le sont pas ?

Nous avons déjà pu étudier ce texte dans la première partie de ce mémoire. Encore une fois nous y retrouvons le thème de l'intentionnalité et de ses égarements. Nous nous rappelons l'instant de panique qui frappe ici Tchouang-tseu, le faisant soudain utiliser la première personne. Se pourrait-il qu'il se soit trompé et que la vie soit une chose aussi stupide ?

1.6 (S'il s'agissait simplement, pour chacun, de)¹⁰⁶ suivre son esprit fait et d'en faire son autorité, chacun aurait son autorité ! Pourquoi celui qui sait que tout change et dont l'esprit procède à ses propres choix serait-il seul à avoir la sienne ? L'imbécile en a une tout comme lui. (Et pourtant, vouloir) qu'il y ait des oppositions avant même que l'esprit ne se soit arrêté, (ce serait aussi paradoxal que) « partir pour Yué aujourd'hui et y arriver hier » ! Ce serait considérer que quelque chose qui n'existe pas existe (tout de même). Comment voulez-vous que je conçoive une telle chose puisque même quelqu'un de semblable au divin Yu ne saurait la concevoir !

L'expression de « l'esprit fait » fait pendant à celle de la « forme faite » du texte précédent. À partir du moment où les hommes ont le corps « fait », c'est-à-dire depuis qu'ils sont nés, ils s'attachent à tout ce qu'ils perçoivent. Ainsi, ils se sont enfermés dans un « esprit fait » et n'en sortent plus. Au début du texte, Tchouang-tseu semble encore en proie au doute : n'est-il pas comme les autres enfermé dans cet esprit fait ? Puis soudain il se ressaisit et voit une différence entre lui et les autres. Par la pratique de l'arrêt, lui « sait que tout change » et « procède à ses propres choix. » Il ne se

¹⁰⁶ Les parenthèses font parties de la traduction de Billeter.

laisse pas chosifier par les choses et les idées qui y sont liées, il sait « revenir au point de départ » (1.3) et donc changer d'idée si besoin est. Ainsi, à la différence des autres hommes, Tchouang-tseu a compris quelque chose d'essentiel. Il a compris que les idées naissent dans le vide comme les émotions, et qu'à partir de cet instant il y a un avant et un après. C'est quand l'esprit se fixe et fait sienne une idée qu'adviennent les oppositions entre le juste et le faux. Il serait paradoxal de soutenir le contraire, ce serait comme « partir pour Yué aujourd'hui et y arriver hier », nous dit-il. On ne peut soutenir qu'une idée qui n'existe pas encore existe déjà. Ainsi, il est établi que celles-ci ont un commencement et une fin et se forment dans notre esprit quand nous sommes dans le régime du langage. Pour comprendre cette idée de l'arrêt de l'esprit, il faut concevoir que les idées ne cessent de défiler dans celui-ci. Rappelons que pour Tchouang-tseu c'est par une intention que nous décidons de les suivre, c'est pourquoi en cessant de vouloir nous cessons de penser. Ici, plus que de suivre l'idée qui se présente à nous, Tchouang-tseu semble parler des moments où nous décidons de faire nôtre une idée. Par exemple, nous pourrions décider de penser à un moment donné que la couleur du soleil est jaune. A partir de cet instant, nous considérerons comme faux tout autre avis. L'arrêt de l'esprit sur cette idée correspond donc à la mémorisation d'une donnée que nous considérons comme juste. Avant que nous ayons eu cette idée, aucune opposition entre le vrai et le faux n'existait en nous sur ce sujet, aucun jugement n'avait encore été formulé sur cette question. Il y a donc bien un avant et un après à cette idée. Celui qui a « l'esprit fait » a donc une idée arrêtée sur toutes choses, mais pour Tchouang-tseu cela est une erreur car les choses ne sont pas fixes, comme la couleur du soleil qui va changer de tons plusieurs fois entre le lever et le coucher.

« Mais si les idées naissent *en nous*, quel est leur rapport avec la réalité ? Et si le langage apparaît *en nous* au même instant que les idées, quel rapport le langage entretient-il avec la réalité ? »¹⁰⁷ Tchouang-tseu s'est en fait aperçu que des choses naissent quand il est dans le régime du langage qui n'existent pas quand il regarde la réalité dans le régime de la Voie. Quand il pratique la méditation, en sortant du régime du langage, Tseu-ts'i dans ce dialogue a pu s'apercevoir qu'il ne voyait pas la réalité de la même façon. Ainsi il semble qu'au langage corresponde une vision différente du monde qui ne concorde pas avec la réalité. Tchouang-tseu, dans la seconde partie de ce chapitre commençant directement après ce dernier texte, se pose la question fondamentale qui sera la problématique du chapitre entier : « Alors, parlons-nous de quelque chose (quand nous parlons), ou ne parlons-nous jamais de rien ? »

¹⁰⁷ J. F. BILLETTER, *Études sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 143.

Section 3. Les trois formes du langage

*La philosophie est une lutte contre l'ensorcellement de notre entendement par les formes du langage.*¹⁰⁸

WITTGENSTEIN

La question que se pose Tchouang-tseu va être de comprendre ce que rajoute le langage à la réalité première.

Parler est autre chose que souffler. Quand nous parlons, nous parlons de quelque chose, mais ce dont nous parlons n'est pas déterminé (en soi). Alors, parlons-nous de quelque chose (quand nous parlons), ou ne parlons-nous jamais de rien ? Si l'on soutient que notre langage est différent du gazouillis des oiseaux, peut-on établir une distinction claire entre les deux ou ne le peut-on pas ? (2.2)

Ce texte semble nous dire que dans la réalité telle que nous l'appréhendons dans la Voie, les choses ne sont pas déterminées en elles-mêmes, alors quelles le sont lorsque nous sommes dans le langage. Ainsi le langage ajoute de la détermination. Si le langage nous donne à voir la réalité différemment, il est donc comme un filtre qui se superposerait à notre vision directe de la réalité. Mais ce filtre a une structure qui lui est propre. En étudiant les textes, nous allons voir que cette structure est composée de trois moments : la caractérisation, la distinction, l'opposition.

La caractérisation

La première structure du langage serait la caractérisation. Nous disons d'une chose qu'elle est ceci, qu'elle est cela, qu'elle est grande ou qu'elle est petite. Nous nous servons d'abord du langage pour définir et juger les choses. Mais ce que Tchouang-tseu remarque, c'est que ces caractérisations sont toujours relatives. Une chose n'est grande que comparée à quelque chose de petit. Une chose n'est grande que selon un point de vue particulier.

[...] Lorsqu'on dort dans un lieu humide on attrape un lumbago et on a les membres tout ankylosés, mais en sera-t-il de même pour une anguille ? Juché en haut d'un arbre un homme tremble de frayeur, mais il n'en est rien pour un singe. Lequel de ces trois êtres sait ce qu'est la demeure idéale ? L'homme se nourrit de la viande des animaux domestiques, le cerf d'herbe, la scolopendre se régale d'orvets et le hibou de rats, lequel des quatre a le meilleur palais ? Le singe fait de la guenon sa compagne, la biche s'accouple avec le cerf, l'anguille fraie avec les poissons ; les hommes considèrent Hsiche et dame Li comme les plus belles des femmes, et pourtant à leur vue les poissons s'enfoncent dans les eaux, les oiseaux s'élancent dans les airs et les tigres se

¹⁰⁸ L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, (1953), trad. fr. FRANÇOISE DASTUR et al., Paris, Gallimard, 2004, §109.

pourlèchent les babines, ne voyant qu'un amas de chair fraîche. Laquelle de ces quatre espèces détient la vérité concernant la beauté idéale ? [...] (3.4)¹⁰⁹

Dans ce texte, Tchouang-tseu cherche à montrer la subjectivité des points de vue en prenant l'exemple de différentes espèces. La demeure idéale, le repas idéal et enfin la beauté idéale changent selon la personne ou l'animal qui le juge. Voici un second texte où il va plus loin en formulant la même idée de manière paradoxale :

[...] Dans l'univers il n'est rien de plus grand que la fine pointe d'un poil d'automne, et le mont Tai est petit. Personne ne vit plus vieux qu'un enfant mort-né, et Peng Zu [Mathusalem chinois] mourut jeune. Le Ciel-Terre fut engendré avec moi ; les dix mille êtres et moi ne faisons qu'un.

Maintenant que nous ne faisons plus qu'un, puis-je encore dire quelque chose ? Mais maintenant que j'ai dit que nous ne faisons qu'un, puis-je encore dire que je n'ai rien dit ? L'un et ce que j'en dis font deux, et deux et un font trois. À partir de là, le meilleur des mathématiciens n'arrivera pas au bout de ses calculs, encore moins un homme ordinaire ! Ainsi, donc, si, en passant de rien à quelque chose, on arrive déjà à trois, qu'en sera-t-il quand on passera de quelque chose à quelque chose d'autre ? Mieux vaut encore ne passer de rien à rien, et l'affirmation « c'est cela », fondement de tout le reste, n'aura plus de raison d'être.¹¹⁰ (2.7)

Tchouang-tseu cherche à prouver au moyen d'un discours qui frôle l'absurde que l'on ne peut caractériser quelque chose de grand, de petit, de vieux, de jeune, en se fondant sur une base objective. Le mont Tai peut-être caractérisé comme petit si on le compare à l'Himalaya par exemple. Ainsi, « l'affirmation “c'est cela”, fondement de tout le reste, n'a plus de raison d'être. » Il semble que quand nous parlons, nous ne parlons de rien, sous-entendu de rien qui serait déterminé en soi. S'il nous semble parler de choses déterminées, c'est seulement parce que celles-ci le deviennent en passant au travers du filtre qu'est le langage. Dans le texte suivant, il va maintenant attirer notre attention sur le fait que ces caractérisations sont réversibles.

Toute chose est tantôt un « cela », tantôt un « ceci ». Si j'adopte le point de vue du « cela », je ne vois plus (les choses comme elles m'apparaissaient de mon premier point de vue). Si je reprends le point de vue du « ceci », je les perçois (de nouveau comme avant). Par conséquent un « cela » procède (toujours) d'un « ceci », un « ceci » découle (toujours) d'un « cela ». C'est pourquoi l'on dit que le « ceci » et le « cela » naissent en même temps. [...] (2.2)

¹⁰⁹ Trad. fr. J. LEVI, *Les œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006, p. 27.

¹¹⁰ Trad. fr. A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 120.

Dans ce texte, il est question de relations spatiales. Si un objet n'est pas à égale distance entre deux individus, pour l'un l'objet sera proche, pour l'autre il sera loin. Ainsi cet objet est à la fois proche et loin : « Toute chose est tantôt un “cela”, tantôt un “ceci”. » Mais ce qu'il faut comprendre également c'est que Tchouang-tseu, quand il dit que « le “ceci” et le “cela” naissent en même temps. », veut signifier que ces deux points de vue sont interdépendants. Il n'y aurait pas de notion de proche, s'il n'y avait pas de notion de loin. Comment alors départager ces points de vue contraires ? Sur quelle base solide pouvons-nous nous appuyer pour caractériser un objet ?

Supposons que nous ayons une discussion. Tu as le dessus sur moi et je n'ai donc pas pu l'emporter sur toi. Cela signifie-t-il que tu as raison et que j'ai tort ? Si je l'emporte sur toi et que tu es vaincu dans la discussion, cela signifie-t-il que j'ai raison et que tu as tort ? Qui est dans le vrai qui est dans l'erreur ? Ni toi ni moi ne pouvons le savoir et une tierce personne serait tout aussi démunie. En effet, qui donc pourrait nous départager ? Quelqu'un qui serait de ton avis ? Étant de ton avis il ne pourrait juger avec impartialité. Quelqu'un qui serait du mien ? Étant du mien, il ne pourrait juger sainement. Quelqu'un qui ne serait d'accord avec aucun d'entre nous ? Mais étant d'une opinion différente, il ne pourrait lui-même décider objectivement. Ainsi, si ni toi, ni moi, ni un tiers ne pouvons savoir qui est dans le vrai, faut-il que nous ayons tous trois de nouveau recours à un autre, mais à qui donc ? [...] (4.2)

Il semble qu'il n'y ait aucun moyen de savoir ici qui a tort ou qui a raison parce que le langage caractérise des objets qui ne sont pas caractérisés en eux-mêmes dans la réalité. Ainsi pour reprendre le titre du chapitre II, pour Tchouang-tseu, toutes les choses sont égales. Les termes qui nous servent à caractériser et juger les choses du monde ne sont que des étiquettes posées sur elles. Deux étiquettes contraires peuvent être posées sur un même objet, cet objet ne sera toujours qu'un et égal à tous les autres objets.

[...] Il n'y a en vérité aucune différence entre la plus belle des femmes et le pire des laiderons, entre un brin d'herbe et une colonne du temple, parce que gigantesques, belles, trompeuses ou étranges, toutes les choses obéissent à un principe commun qui les rassemble dans une seule et même unité. [...] Tandis que fatiguer son esprit à distinguer les choses une à une sans voir qu'elles sont identiques c'est ce que j'appelle « trois le matin ». Qu'est-ce que ça veut dire ? Eh bien ceci : Un éleveur de singes dit un jour à ses pensionnaires en leur distribuant leurs châtaignes : « Désormais vous en aurez trois le matin et quatre le soir. » Fureur chez les singes. « Bon alors, fait l'homme, ce sera quatre le matin et trois le soir. » Et les singes de manifester leur contentement.¹¹¹ (2.4)

La beauté ou la laideur ne sont, dans ce texte, que des interprétations soumises à un point de vue au sujet d'une seule et même réalité. Mais en employant des mots différents, les hommes pensent parler d'une réalité différente. Par l'anecdote des singes, Tchouang-tseu, cherche à nous montrer

¹¹¹ Trad. fr. J. LEVI, *Les œuvres de Maître Tchouang*, op. cit., p. 24.

que changer le mot ne change aucunement la réalité qu'il caractérise. Ici, les singes reçoivent le même nombre de châtaignes, mais une formulation différente de ce nombre suffit à leur inspirer tout à tour de la fureur ou du contentement. Si le point de vue sur les choses est toujours relatif, si les choses ne peuvent être caractérisées selon leur essence, alors telle chose ne sera jamais meilleure qu'une autre, elles seront toujours égales.

La distinction

La seconde structure du langage sera la distinction, c'est-à-dire le fait d'introduire dans le réel des limites. La question va être, ici aussi, de savoir si ces limites sont créées par le langage ou si elles correspondent effectivement à la réalité.

[...] D'autre part, « au moment où nous sommes (encore) vivants, nous sommes (déjà) morts » ; au moment où nous sommes (encore) morts, nous sommes (déjà) vivants. (De même,) à l'instant où (une dénomination) est (encore) recevable, elle ne l'est (déjà) plus ; à l'instant où (une dénomination) est (encore) irrecevable, elle est (déjà) recevable. (Ainsi, une dénomination) est tantôt juste et fausse, (une autre) est tantôt fausse et juste. On se prononce dans un sens ou dans l'autre selon les cas. C'est pourquoi le sage ne suit pas (le langage), mais se laisse guider par la manifestation des choses : il adapte son langage au changement. (2.2)

Comme nous l'avons vu plus tôt, les hommes sont pris dans un « esprit fait », autrement dit ils sont prisonniers d'idées à partir du moment où celles-ci se fixent. Pour Tchouang-tseu, le danger vient de cette fixation de l'esprit. La limite, comme l'idée, n'existent que lorsque l'esprit s'arrête sur quelque chose. Dans ce texte, Tchouang-tseu attire notre attention sur le fait que ces limites sont arbitraires. Il dit « au moment où nous sommes (encore) vivants, nous sommes (déjà) morts ». Entre la vie et la mort, le langage semble avoir créé une limite stricte. Pourtant, celui qui vit est déjà en train de mourir, car, à partir du moment où il est venu au monde, un processus de vieillissement s'est déclenché qui le mènera à la mort. Alors sur quels critères pourrions-nous objectivement faire une distinction entre la vie et la mort ? Cet exemple est volontairement provocateur, mais il est aisé d'en trouver d'autres. De même, les dénominations de chaud et de froid servent à caractériser une eau qui est déjà en train de refroidir ; Tchouang-tseu dirait : « au moment où l'eau est encore chaude, elle est déjà froide. » Le mot clé de ce texte est en fait le dernier mot : « changement. » Rappelons-nous ce texte, tiré de la première partie du chapitre II, où il était dit que le sage est « celui qui sait que tout change. » Entre la réalité changeante et les dénominations, il semble y avoir une rupture. C'est parce que le langage fixe une réalité qui est mouvante, et nous conduit ainsi à

caractériser par « des termes discontinus des transitions ou des gradations qui sont en elles-mêmes continues. »¹¹²

La réalité n'a pas de limites [*feng*], le langage n'est pas constant. C'est seulement quand on a posé quelque chose qu'il y a des délimitations. Eh bien, parlons des délimitations : on peut localiser et circonscrire, hiérarchiser et juger, diviser et opposer, mettre en concurrence ou en conflit – tels sont les huit pouvoirs (que nous avons). Ce qui se passe hors du monde, le sage en a conscience, mais n'en parle pas. [...] (3.1)

Dans la réalité, ces limites internes n'existent pas, c'est donc le langage qui les introduit, et elles ne tiennent que quand nous sommes dans ce régime. C'est ce que Tchouang-tseu veut signifier quand il dit que le langage n'est pas constant. Comme nous l'avons vu, pour lui, nous ne cessons de rentrer et de sortir du régime langagier sans nous en apercevoir. Ensuite, s'il n'y a pas de limites internes, c'est du fait que la réalité est une. Le mot limite, « *feng* », dans ce texte, correspond à l'origine aux butés de terre qui délimitaient les frontières intérieures du royaume en Chine féodale. « C'est seulement quand on a *posé quelque chose (wei cheu)* qu'il y a des délimitations. » L'expression *wei cheu* (invention de Tchouang-tseu) a ici une signification forte. « *Wei* signifie “faire”, “agir”, “accomplir”; le *cheu* est le “c'est cela” que nous connaissons déjà. Pris ensemble, ils signifient, littéralement : “en agissant volontairement (*wei*), poser un *c'est cela (cheu)*” – c'est-à-dire : instituer par un acte arbitraire du langage une réalité susceptible d'être dite. »¹¹³ Ainsi, pour commencer à dire la réalité, il fut d'abord nécessaire de poser une première délimitation à partir de laquelle nous avons organisé le réel. Ferdinand de Saussure, fondateur du structuralisme, nous donne à imaginer quelle pouvait être cette première délimitation par le langage :

Dans une langue composée au total de deux signes, *ba* et *la*, la totalité des perceptions confuses de l'esprit viendra nécessairement se ranger ou sous *ba*, ou sous *la*. L'esprit trouvera, du simple fait qu'il existe une différence *ba / la* et qu'il n'en existe pas d'autre, un caractère distinctif lui permettant régulièrement de tout classer sous le premier ou sous un des deux chapitres (par exemple la distinction du *solide* et du *non solide*) ; [...] ce caractère est positif, mais il n'a jamais cherché en réalité que le caractère négatif qui pût permettre de décider entre *ba* et *la* ; il n'a point essayé de réunir et de coordonner, il a uniquement voulu différencier. Or et enfin il n'a voulu différencier que parce que le fait matériel de la présence du signe... l'y invitait [...] ¹¹⁴

La suite du texte consiste en une liste des différentes délimitations que le langage introduit dans la réel : « localiser et circonscrire, hiérarchiser et juger, diviser et opposer, mettre en concurrence ou en conflit ». Ces huit opérations créent en même temps les significations, les relations entre les

¹¹² J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu*, op. cit., p. 147.

¹¹³ *Ibid.*, p. 156.

¹¹⁴ F. DE SAUSSURE, *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002, p. 88.

choses mais aussi les choses elles-mêmes. Une limite ne pouvant exister qu'entre deux choses, poser une limite c'est d'abord poser une chose.

Les hommes d'autrefois sont parvenus à un point extrême dans la connaissance. À quel point extrême ? Certains ont pensé qu'il n'y a pas de choses : ceux-là ont atteint la connaissance suprême, exhaustive, à laquelle nul ne peut rien ajouter. D'autres ont pensé qu'il y a des choses, mais qu'il n'y a pas de limites (entre elles). [...] Et à mesure que la réalité [la Voie] s'occulte, les préférences se fixent. Mais y a-t-il en fin de compte fixations et occultation, ou n'y a-t-il ni l'un ni l'autre ? [...] (2.6)

Nous pensons ordinairement que le langage n'a fait que poser des noms sur les choses, mais pour Tchouang-tseu c'est le mot qui a créé la chose qui n'existait pas en tant que telle jusque là. Si la réalité première, antérieure au langage, n'a pas de limites internes, elle ne saurait non plus contenir de choses. Le mot comme le geste est le processus d'une synthèse. Une synthèse entre une partie du réel qui a été délimité, ce qui nous a été dit de ce nouvel objet et enfin le nom qui lui a été donné. Le nom et la chose, une fois cette synthèse assimilée, ne font plus qu'un. Le mot fixe et se confond avec les données sensorielles correspondantes à l'objet. Ainsi, à partir de ce moment, il est difficile de se rendre compte que la chose que je crois exister objectivement à l'extérieur de moi est en fait produite par le langage. Billeter parle d'objectivation : « Je désigne par ce terme l'opération involontaire par laquelle, d'une synthèse imaginaire désignée par un mot, nous faisons une chose en soi, supposée exister objectivement *telle que nous l'imaginons*. »¹¹⁵

Si le langage crée les choses, il crée donc aussi un monde contenant les choses que je connais. Nous comprenons mieux maintenant pourquoi, selon Tchouang-tseu, à l'intérieur du régime du langage nous ne voyons pas le monde de la même manière que dans celui de la Voie. La réalité est en fait différente de l'ordre intelligible créé par les structures du langage. Si l'objectivation fut première pour tous les objets que comprend notre monde, elle est aussi un processus continu qui va se réactiver chaque fois que nous serons confrontés à une forme que nous n'arrivons pas à identifier instantanément. Nous avons tous déjà fait l'expérience de l'empressement que nous pouvons avoir à rectifier et trouver sous quel mot ranger une perception qui échappe à notre compréhension immédiate. C'est ce qui se passe quand nous voyons une souche sur le bord de la route que nous avons pris d'abord pour un animal. Nous retrouvons ici la conception de la réalité comme activité. Le monde dans lequel nous évoluons n'est pas fixe et n'existe pas par lui-même « tel que nous l'imaginons » en dehors du langage, il naît d'un processus continu de construction. L'homme a ce besoin d'évoluer dans un monde composé de choses reconnaissables : « Sans ces choses, nous ne

¹¹⁵ J. F. BILLETER, *Un paradigme, op. cit.*, p. 29.

vivriions pas dans un monde partagé, stable et familier, mais dans une réalité toujours mouvante et toujours étrange, dans laquelle nous ne reconnaîtrions plus rien de façon certaine [...] »¹¹⁶

L'opposition

La troisième détermination imposée par le langage sera l'opposition. Le dernier texte que nous avons cité résumait de façon synthétique ces trois déterminations en les associant à une progression dans la connaissance. Les hommes d'autrefois, qui ont compris qu'il n'y avait pas de chose dans la réalité, ont atteint le degré suprême de la connaissance. Ceux qui ont pensé qu'il y avait des choses, mais pas de limites entre elles, sont au stade en dessous. Enfin, « D'autres encore ont pensé qu'il y a des limites (entre elles), mais qu'il n'y a pas (de véritables oppositions entre) le juste et le faux. » Ainsi pour accéder à une vision claire et totale de la réalité il est nécessaire de comprendre que l'opposition est également avec les choses et les limites une production du langage.¹¹⁷ Car « [...] quand (les oppositions) entre le juste et le faux prennent le dessus (dans notre esprit), la réalité est occultée. » Regardons la suite d'un texte que nous avons déjà cité :

[...] Sur ce qui se passe dans le monde, il [le sage] fait (à l'occasion) des commentaires, mais ne porte pas de jugements. Sur ce que les annales rapportent du gouvernement des anciens rois, il porte des jugements, mais ne se laisse entraîner (à leur propos) dans aucune dispute. (Car) quand on divise, il reste (toujours) du non divisé. Quand on oppose, il reste (toujours) du non opposé. Mais (ce qui reste), qu'est-ce ? me demanderez-vous. C'est ce que le sage garde en lui pendant que les hommes du commun opposent leurs points de vue pour s'en vanter. C'est pour cela que je dis : opposer, c'est perdre de vue. (3.1)

Ce texte nous signale que le sage, contrairement aux autres hommes, n'oppose pas, car il sait que dans la réalité cette catégorisation n'existe pas. L'exclusion des contraires (*cheufei*) est une forme du langage que nous projetons dans la réalité. Mais que cela signifie-t-il exactement ? Selon A. C. Graham, Tchouang-tseu serait anti-rationaliste et rejetterait donc les règles de la logique. Ici, il récuserait le principe de non-contradiction aristotélicien : « ce qui est A n'est pas non A ». Mais tel n'est pas l'avis de tous les commentateurs. Selon Isabelle Robinet, il faut distinguer deux niveaux. Dans le monde produit par le langage, Tchouang-tseu considère bien qu'un objet peut être en même

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁷ Nous reprenons le terme « production » à Billeter, *Études sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 152 : « Il y a par exemple dans la réalité des différences de température (elles sont mesurables), mais c'est le langage qui *produit* les distinctions "chaud / tiède / froid" ou les oppositions "c'est chaud / ce n'est pas chaud", "c'est plus chaud / c'est moins chaud", "le chaud / le froid", etc. » Il semble comprendre sous ce terme le fait que le langage crée des catégories qui n'existent pas dans le réel et donc façonne notre perception des choses. Nous envisageons de discuter cette thèse dans le cadre du mémoire de M2.

temps considéré comme blanc et comme noir. Nous avons déjà vu, par exemple, qu'il ne voyait pas de limite entre la vie et la mort. Mais si un objet peut-être A et non A au même moment, ce n'est pas selon le même point de vue, ainsi on ne peut pas dire qu'il rejette véritablement la logique. « Que A soit A pour un tel et non pour un autre est tout à fait compatible avec le principe de non-contradiction. »¹¹⁸ Dans le second niveau celui de la réalité, telle qu'elle est unie dans la Voie, les caractérisations de blanc et de noir n'existent pas, et ne sont pas plus opposés, dans ce lieu il n'y a ni point de vue, ni choses sur lesquelles se prononcer.

Celui qui dit blanc et celui qui dit noir croient être en opposition alors qu'ils parlent d'une même réalité. Ces oppositions illusoire vont être la source de multiples conflits.

[...] Comment se fait-il que la Voie s'occulte et que naissent (les oppositions entre) le vrai et le faux ? Comment se fait-il que le langage s'obscurcisse et que naissent (les oppositions entre) le juste et le faux ? [...] La Voie est occultée par les vues particulières, le langage disparaît sous sa (propre) luxuriance et ainsi se développent les querelles entre les confucianistes et les mohistes, où les uns tiennent pour juste ce que les autres tiennent pour faux et vice-versa. (Par conséquent) plutôt que de défendre le point de vue que l'autre rejette ou de rejeter celui que l'autre défend, mieux vaut y voir clair. (2.2)

Les hommes qui ne savent pas sortir de la logique langagière ne peuvent s'empêcher de « développer des querelles » philosophiques ou autres. Dans ce texte, Tchouang-tseu parle de celle qui opposait les confucianistes et les mohistes, les deux grandes écoles ennemies de son temps. Si, comme nous l'avons vu, le langage produit le monde que nous connaissons et crée en même temps des oppositions, il convient de comprendre que le langage ne crée pas *un* monde, mais *des* mondes. L'objectivation et l'opposition comme structures internes au langage expliquent probablement en partie la multiplicité des conflits qui ont pu diviser les hommes au fil des époques.

De ces conflits, il s'en produit à toutes les échelles : deux personnes, deux communautés, deux religions s'affrontent parce qu'elles donnent aux mêmes mots des sens différents ou se fondent sur des synthèses imaginaires qui ne se rencontrent pas – d'où malentendus, dialogues de sourds ou différends plus graves, qui peuvent certes recouvrir des conflits d'intérêts ou des luttes de pouvoir, mais sont souvent le heurt de deux aveuglements.¹¹⁹

S'il n'y a qu'une réalité, il y'a une pluralité de mondes qui débouche toujours sur un conflit des consciences. C'est pourquoi sans doute Héraclite disait : « Pour les éveillés, il y a un monde un et commun. Mais parmi ceux qui dorment, chacun s'en retourne vers le sien propre.» (fr.

¹¹⁸ I. ROBINET, « Une lecture du Zhuang-zi », in *Etudes chinoises*, art. cité., p. 131

¹¹⁹ J. F. BILLETER, *Un paradigme*, op. cit., p. 31.

89) Tchouang-tseu, lui, témoin retiré de cette agitation insensée, rappelle à plusieurs reprises dans son œuvre toutes les erreurs et le gâchis occasionnés par ces querelles. Il lui semble être le seul en son siècle à avoir compris que ces oppositions s'évanouiraient si seulement les hommes savaient comme lui sortir du régime du langage pour en voir les limites. Il montre bien cette possibilité à la fin de ce texte : « [Par conséquent] plutôt que de défendre le point de vue que l'autre rejette ou de rejeter celui que l'autre défend, *mieux vaut y voir clair*. » Cette dernière expression, reprise deux fois dans ce chapitre, a souvent laissé perplexes les traducteurs. Liou (1980) la traduit ainsi : « le mieux est d'avoir recours à l'illumination », Levi (2003), de cette façon : « le mieux serait encore de revenir à l'intuition ». Y. K. Lo (1999), en propose une autre traduction, plus cohérente : « mieux vaut mettre fin à la clarté ». Il s'agirait donc de mettre fin à l'illusion de clarté donnée par le langage. Quoi qu'il en soit, cette phrase met l'accent sur ce que nous devons faire pour nous sortir des conflits éternels qui divisent depuis toujours les hommes. Il nous faut suspendre notre activité langagière pour enfin « voir clair ».

Section 4. langage arbitraire et petite connaissance

*Nous créons un réel et oublions ensuite
que c'est notre création.*¹²⁰

WATZLAWICK

À ce stade, il nous faut résumer quels reproches Tchouang-tseu fait finalement au langage. Selon lui, il est illusoire de penser que le langage serait un simple instrument qui nous servirait à décrire un monde indépendant de lui. Il est en effet naturel de considérer que les catégories du langage sont en fait des catégories qui existeraient *a priori* dans le monde. Mais selon Tchouang-tseu tel n'est pas le cas. Dès lors, quelle différence y a-t-il entre la réalité telle qu'il la voit dans le régime du langage et la réalité telle qu'elle est dans le régime de la Voie ? La réalité première indéterminée se retrouve déterminée par les formes du langage. Mais sur quoi reposent ces formes ? Sur la convention uniquement. La critique que Tchouang-tseu formule se fonde sur ce caractère conventionnel du langage. Ce dernier serait foncièrement arbitraire. Il n'est pas comme on le pense *a priori* l'instrument neutre qui nous permettrait de dire le réel tel qu'il est. Si le langage renvoie bien à des réalités qui lui préexistent, il ne peut en parler sans les « déformer », c'est-à-dire sans leur donner la forme qui est la sienne, sans les recréer. Ainsi, « l'ordre intelligible que créent les

¹²⁰ P. WATZLAWICK, J. WEAKLAND, ET R. FICH, *Changements : paradoxe et psychothérapie*, Paris, Seuil, 1975.

divisions du langage ne s'étend jamais à la réalité entière, [...] il crée toujours un ordre local cerné de toutes parts par une réalité sans limites. »¹²¹ Non seulement le langage en lui-même n'est pas neutre, mais son utilisation ne pourra jamais l'être non plus, car un discours est toujours formulé selon un certain point de vue, c'est-à-dire au travers d'une certaine intention. Nous retrouvons ici l'intentionnalité comme intrinsèquement liée au langage.

L'homme, un être qui signifie

Tchouang-tseu s'intéresse particulièrement à l'apparition du sens. C'est à partir du moment où l'homme a posé une première division dans le réel qu'il a commencé à bâtir un monde intelligible. Sont nées en même temps les significations, les choses, les relations logiques et leurs oppositions. Mais si ces déterminations du langage ne reposent pas sur des déterminations qui existeraient dans la réalité, force est de constater que c'est le langage, comme nous l'avons vu, qui a produit le monde connu dans lequel nous évoluons. Alors nous pouvons nous demander : d'où viennent le langage et ses formes ? De nous, selon Tchouang-tseu. Si le langage crée le monde, c'est nous qui avons créé le langage et nous sommes donc les créateurs de notre propre monde. Tchouang-tseu « en vient à concevoir l'homme comme un être *qui signifie* – qui produit des significations de tous ordres [...] »¹²² C'est pourquoi Tchouang-tseu termine le chapitre II par plusieurs textes mettant en scène un homme en train de rêver.

[...] Nous rêvons que nous festoyons ; l'aube venue, nous pleurons. Au soir, nous pleurons ; le lendemain matin, nous partons à la chasse. Pendant que nous rêvons, nous ne savons pas que c'est un rêve. Dans notre rêve, nous expliquons un autre rêve, et ce n'est qu'au réveil que nous savons que c'était un rêve. Et ce ne sera qu'au moment du grand réveil que nous saurons que c'était un grand rêve. Il n'y a que les sots qui se croient éveillés, ils en sont même parfaitement certains. Princes, bergers, tous unis dans cette même certitude ! Confucius et vous ne faites que rêver ; et moi qui dis que vous rêvez, je suis aussi en rêve. [...] (4.1)¹²³

Après avoir mis en évidence que le monde est une création de notre esprit, Tchouang-tseu nous pose la question : quelle différence y a-t-il entre le rêve, qui est également une création de l'esprit, et notre monde ? Aucune de ce point de vue, mais, selon lui, les hommes ne le comprennent pas.

¹²¹ J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 158.

¹²² *Ibid.*, p. 117.

¹²³ Trad. fr. A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise, op. cit.*, p. 132

La connaissance limitée du monde des choses

Il nous faut maintenant comprendre les rapports entre langage et connaissance. Si les formes du langage ne sont pas des catégories du réel, le langage est-il à même de saisir la réalité, autrement dit de connaître ? Quelle connaissance est possible si notre langage est arbitraire ? Encore une fois, il nous faut distinguer deux niveaux, la connaissance du monde produit par le langage et la connaissance de la réalité telle qu'elle est. Ces deux objets de connaissance vont en fait correspondre à la petite et à la Grande connaissance dont parlait Tchouang-tseu ou Tseu-t'si quand il était sous le coup d'une vision au début de ce chapitre. La petite connaissance est donc la connaissance que nous avons dans le monde du langage. Si elle est petite, si elle semble limitée, est-elle pour autant disqualifiée par nature ? Il semblerait que la connaissance, comme le langage, n'ait pas de fondement stable : « La connaissance doit avoir sur quoi s'appuyer pour pouvoir tomber juste. Or, ce sur quoi elle s'appuie n'est justement pas fixe. »¹²⁴ Si la réalité est toujours mouvante et qu'elle prend seulement une forme fixe en passant à travers les structures du langage, nous devons conclure que jamais la connaissance ne pourra saisir la réalité telle qu'elle est. Mais peut-être est-ce différent pour ce qui concerne le monde des choses ?

Dès lors que les choses existent, le discours peut en venir à bout, la connaissance peut en faire le tour, tel est le point suprême du monde des choses. Mais celui qui contemple le Dao [la Voie] ne les poursuit pas au point où elles disparaissent, il ne remonte pas au point où elles prennent leur source : ce point est celui où s'arrête la discussion.¹²⁵

Dans ce texte, Tchouang-tseu semble énoncer clairement que la connaissance du monde produit par le langage est possible. D'une part, il semble qu'il y ait un point que la connaissance ne peut pas dépasser et, d'autre part que si cette connaissance est « petite », elle doit être possible seulement sous certaines conditions. En effet, quand Tchouang-tseu attirait notre attention sur la relativité des différents points de vue sur le monde, il ne les disqualifiait pas pour autant. Le texte suivant semble appuyer cette interprétation.

Tchouang-tseu et le logicien Houei cheu se promenaient sur le pont de la rivière Hao. Tchouang-tseu observa :

- Voyez les petits poissons qui frétilent, agiles et libres, comme ils sont heureux !
- Vous n'êtes pas un poisson ; d'où tenez-vous que les poissons sont heureux ?
- Vous n'êtes pas moi, comment pouvez-vous savoir ce que je sais du bonheur des poissons ?

¹²⁴ TCHOUANG-TSEU, Chapitre VI, *Maîtres et ancêtres*, trad. fr. A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise, op.cit.*, p. 122.

¹²⁵ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XXVI, *Les choses extérieures*, trad. fr. A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise, op. cit.*, p. 125.

— Je vous accorde que je ne suis pas vous et, dès lors, je ne puis savoir si les poissons sont heureux. Mais comme vous n’êtes pas un poisson, vous ne pouvez savoir si les poissons sont heureux !

— Reprenons les choses par le commencement, rétorqua Tchouang-tseu, quand vous m’avez demandé : « D’où tenez-vous que les poissons sont heureux », la forme même de votre question impliquait que vous saviez que je le sais. Mais maintenant, si vous voulez savoir d’où je le sais - eh, bien, je le sais du haut du pont.¹²⁶

Même si ce texte se veut humoristique, il semble montrer qu’une connaissance est possible – ici le bonheur des poissons – selon un certain point de vue. Et que sur le moment, de là où nous parlons, cette connaissance est vraie. Tchouang-tseu ne remet pas en cause la possibilité d’une certaine connaissance. Le langage a créé un monde duquel il peut faire le tour s’il reste dans les limites de ce monde. Mais il reste que cette connaissance demeure limitée, car toujours partielle et relative. Mais pour ce qui est de la connaissance de la réalité, Tchouang-tseu ne défend pas vraiment la thèse du relativisme qui voudrait que la connaissance n’ait aucune base objective. Selon Billeter, ce n’est pas Tchouang-tseu qui est relativiste, mais le langage lui-même. Tchouang-tseu ne défend pas plus la thèse du perspectivisme, qui voudrait qu’une connaissance ne soit vraie que selon un certain point de vue. Pour Isabelle Robinet, il dépasse cette thèse : « Lao-tseu le disait déjà. Tchouang-tseu ne nie pas la légitimité des “points de vue” (au contraire, on peut dire qu’il les légitime), simplement il n’en fait pas *usage*. »¹²⁷ Tchouang-tseu ne soutient pas plus une certaine forme de scepticisme en affirmant qu’il ne sait rien. Adopter une de ces trois attitudes face à la connaissance — relativisme, perspectivisme ou encore un scepticisme « dogmatique » — serait encore « maintenir l’esprit dans le domaine de la pensée et du discours, car le refus — de la pensée et du discours — se place face à la pensée et au discours et les suppose. »¹²⁸ Un extrait du chapitre II peut nous éclairer sur l’attitude que fait sien Tchouang-tseu :

Édenté demanda à Wang Pivot-du-Ciel :

- Savez-vous s’il existe quelque chose qui fasse l’unanimité ?
- Comment le saurais-je ?
- Savez-vous ce que vous ne savez pas ?
- Comment le saurais-je ?
- Alors, on ne peut rien savoir de rien ?

¹²⁶ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XVII, *Les crues d’automne*, trad. fr. S. LEYS, *Le bonheur des petits poissons*, Paris, J.-C. Lattès, 2008.

¹²⁷ I. ROBINET, « Une lecture du Zhuang-zi », in *Etudes chinoises*, art. cité., p. 130.

¹²⁸ *Id.*

— Comment le saurais-je ? Néanmoins je vais essayer de te faire comprendre mon point de vue. Comment savoir si ce que j'appelle connaître est en réalité ne pas connaître et ce que j'appelle ne pas connaître est en réalité connaître ? [...] (3.4)¹²⁹

Selon la traduction de Watson, au lieu de répondre « Comment le saurais-je », Wang Pivot-du-Ciel répondrait plutôt « Sais-je si je ne sais rien ? ». Nous comprenons qu'ici Tchouang-tseu n'affirme pas qu'il ne sait rien, car cela serait déjà poser une première limite entre les choses, il se demande seulement s'il sait quelque chose. Il dépasse d'une seule question les trois attitudes mentionnées plus haut. Mais ce n'est pas la seule question que Tchouang-tseu se pose. Ces questions nous en avons rencontré plusieurs : « Parlons-nous de quelque chose quand nous parlons ? » (2.2) ou encore dans le texte que nous avons vu précédemment, lorsqu'il met en scène un personnage qui semble se demander : « Est-ce que je rêve que je rêve ? » Il cherche ici à désigner les failles du langage, et donc de la connaissance, en procédant à une mise en abîme au moyen de redoublement. Il montre que si le langage peut dire quelque chose de vrai, ce ne sera que sur lui-même, mais en le faisant ainsi tourner en rond il le prend à son propre piège et semble s'adresser à nous en nous demandant : « Ne voyez-vous donc pas, dit-il, que le dysfonctionnement se fait tout seul ? »¹³⁰ Certes une connaissance est possible dans le régime de l'humain, et mènera certainement à quelques progrès techniques, mais ce n'est pas cette connaissance ni ce régime qui intéresse Tchouang-tseu. La connaissance suprême reste de reconnaître les limites de la connaissance : une fois que le langage aura tout dit du monde, il n'aura encore rien dit de la réalité.

¹²⁹ Trad. fr. J. LEVI, *Les œuvres de Maître Tchouang*, *op. cit.*, p. 26.

¹³⁰ I. ROBINET, « Une lecture du Zhuang-zi », in *Etudes chinoises*, art. cité., p. 131.

Section 5. L'incompatibilité de la Voie et du langage

*Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.*¹³¹

WITTGENSTEIN

L'assujettissement aux formes du langage

Il nous faut maintenant revenir à notre problématique principale : « le langage peut-il transmettre la sagesse ? » Le texte du Charron, qui clôturait la première partie de ce mémoire, semblait faire une analogie entre l'apprentissage du geste et celui de la sagesse, concluant que celle-ci n'était pas transmissible. Maintenant que nous avons pu analyser la critique du langage chez Tchouang-tseu, nous allons pouvoir étudier de plus près en quoi consisterait cette rupture entre ce dernier et la sagesse conçue comme un perfectionnement de notre activité propre.

Confucius dit à Lao-tseu : « Cela fait longtemps que j'étudie les *Six Livres*. Les *Poèmes*, les *Documents*, les *Rites*, la *Musique*, les *Mutations* et les *Annales* n'ont plus de secret pour moi, mais, je ne sais pourquoi, j'ai eu beau expliquer aux soixante-douze princes à qui j'ai rendu visite ce qu'était la Voie des anciens rois et les inciter à suivre les traces des ducs de Tcheou et de Chao, pas un seul ne m'a écouté. Est-ce parce que les hommes sont difficiles à convaincre, ou plutôt parce que la Voie est difficile à montrer ? »

– « C'est une chance que vous n'avez pas rencontré de prince soucieux de faire régner l'ordre en son siècle, rétorqua Lao-tseu. Car les *Six Livres* ne sont rien de plus que des traces laissées par les pas des anciens souverains ; ils ne peuvent être en même temps la trace et ce qui a produit la trace. Les discours que vous tenez sont de l'ordre de la trace ; la trace est l'effet de la chaussure, elle n'est pas la chaussure. » [...] ¹³²

Ce texte met en scène Confucius dans son rôle habituel : il a agi de la façon qu'il croit la meilleure et pourtant il a encore échoué. La liste des livres qu'il dit avoir étudiés constitue tout ce qu'un bon confucianiste devrait connaître. Fort de ce savoir, il a tenté d'instruire les princes, mais sans succès. Désespéré, il vient demander conseil à Lao-tseu. Ce dernier lui répond par une métaphore signifiant que les livres qu'il chérit tant ne sauraient contenir la sagesse des anciens souverains, et ne serait qu'une manifestation de celle-ci. Il semble donc que Confucius soit dans l'erreur parce qu'il confond la trace et la chaussure, les écrits et la sagesse. Mais quelle est l'origine de cette

¹³¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, (1961), trad. fr. G.-G. GRANGIER, Paris, Gallimard, 2001.

¹³² TCHOUANG-TSEU, Chapitre XIV, *Le Ciel tourne*, (14/g/74-82).

confusion ? Pour le comprendre, nous pouvons citer un des deux paragraphes qui précèdent le texte du charron et qui lui servent en quelque sorte de préface.

Les hommes qui sont en quête du Tao [la Voie] croient le trouver dans les écrits. Mais les écrits ne valent pas plus que la parole. Certes, la parole a une valeur, mais celle-ci réside dans le sens. Or, le sens se réfère à quelque chose, mais ce quelque chose ne peut se communiquer par les mots. Pourtant, c'est pour ce quelque chose que les hommes accordent de la valeur aux mots et transmettent les livres. Tout cela, le monde a beau lui donner du prix, moi je trouve que cela ne le mérite pas car ce à quoi on donne du prix n'est pas ce qu'il y a de plus précieux.¹³³

En fait nous allons voir que la confusion de Confucius touche tous les hommes et qu'elle a pour cause une illusion engendrée par le langage lui-même. Dans ce texte Tchouang-tseu nous dit : « la parole a une valeur, mais celle-ci réside dans le sens. Or, le sens se réfère à quelque chose [...] » Le sens de la parole est donc à chercher dans ce quelque chose, mais le problème vient du fait que le langage n'exprime pas ce quelque chose, il ne fait qu'exprimer l'intention qui tend vers ce quelque chose. Comme nous l'avons vu plus haut, Tchouang-tseu cherche à mettre en lumière ici que le langage ne peut jamais nous faire saisir la chose en soi. Le seul objet qu'il peut saisir, c'est la chose dans le langage, c'est-à-dire le rapport intentionnel et langagier que nous entretenons avec elle, et non la chose elle-même. Comme nous l'avons vu, le langage ne fait pas référence à des choses extérieures à nous, mais à des choses qu'il a lui-même créées. Ce que nous avons l'illusion de comprendre au travers de son filtre ne sont alors que des représentations de la réalité qui restent dans le domaine du langage, pas la réalité elle-même. Cette compréhension correspond à la petite connaissance. En ce sens, le langage est auto-référent, et ne parle que de lui-même, jamais il ne parle de l'essence des choses. L'erreur des hommes est justement de penser que la Grande connaissance est atteignable par le langage. Le langage tend vers des choses, mais l'homme malheureux, selon Tchouang-tseu, croit que par le concours des mots il pourra accéder aux choses qu'ils désignent.

La seconde illusion engendrée par le langage est de nous donner l'impression de *voir* les choses telles qu'elles sont, alors que nous ne pouvons que les *concevoir* à travers lui. Nous croyons, de ce fait, faire référence à des choses qui existent dans la réalité telles que nous les concevons quand nous parlons. Mais avoir cette croyance revient à méconnaître les limites de la conscience et du langage qui ne nous fournissent pas une vision « claire » de la réalité. Nous sommes maintenant

¹³³ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XIII, *La voie du Ciel*, trad. fr. A.CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, *op.cit.*, p. 125.

en mesure de comprendre que l'assujettissement des hommes à leur intentionnalité peut être compris comme un assujettissement aux formes du langage. Ces deux assujettissements semblent ne faire qu'un. Si les hommes se perdent dans les choses, nous dit Tchouang-tseu, c'est parce qu'ils sont persuadés que les choses dont ils parlent existent telles qu'ils les pensent, en dehors d'eux-mêmes. Comme nous l'avons vu, l'intention chez Tchouang-tseu ne désigne pas le seul vouloir mais la plupart des états mentaux faisant référence à des choses immuables existantes par elles-mêmes dans le réel. Les hommes supposent donc que le langage fait référence à des choses extérieures et que celles-ci sont telles qu'ils les conçoivent. Ils n'ont pas compris que la signification de ces choses s'est en fait formée en eux et que, dès lors, ils gardaient la possibilité de les modifier. Ainsi ils se laissent chosifier par les choses. Tout se passe donc comme si les hommes avaient créé un outil pour les servir - le langage -, mais qu'ils avaient oublié qu'ils en étaient les créateurs et s'étaient soumis à sa propre logique.

La compréhension de la réalité se retrouve donc doublement limitée : d'abord par les formes de langage, qui ne sont pas celle de la réalité, et ensuite par l'intention qui ne permet qu'une saisie du réel selon un certain point de vue. L'intention première viendra toujours restreindre et perturber la perception du réel. Ainsi, jamais nous ne pourrions formuler une vérité qui sera universellement vraie. Tchouang-tseu, dans les textes que nous avons vus, déplore le fait que nous ne puissions jamais échapper à la loi du point de vue, comme nous ne pourrions jamais faire appel à une personne neutre pour départager deux sophistes. On ne parle toujours que de là où l'on se trouve et les mots ne pourront jamais décrire adéquatement le réel. Il semble que l'intentionnalité et le langage soient liés car, lorsque nous suspendons notre vouloir, nous sortons également du langage. L'intentionnalité, ainsi, est déjà langagière car voir le monde au travers de nos intentions est déjà voir le monde au travers du prisme du langage. Si l'intentionnalité est toujours volonté d'action *sur* le monde, le langage serait toujours discours *sur* le monde, ils supposent donc tout deux une saisie du monde à partir d'une position dégagée de celui-ci : l'homme n'est alors plus *dans* la réalité. Il nous reste encore à comprendre pourquoi l'homme demeure assujetti au langage en étant incapable de voir l'écart entre le monde qu'il produit et la réalité.

La différence entre le savoir et le « percevoir »

Le langage nous fait croire que nous avons la possibilité d'accéder à la réalité par l'intermédiaire d'un *savoir* fait de mots. Mais l'accès à la réalité, pour Tchouang-tseu, ne pourra jamais être de l'ordre du savoir et donc de la saisie conceptuelle. Citons, pour nous en assurer, le deuxième paragraphe constituant la préface du texte du charron :

Ce qu'on voit, ce sont les formes et les couleurs ; ce que nous entendons, ce sont des mots et des sons. Pour leur malheur, les gens s'imaginent que les formes et les couleurs ; que les mots et les sons, leur font saisir la réalité des choses – ce qui est une erreur. Mais ils ne s'en rendent pas compte car, quand on perçoit, on ne parle pas et, quand on parle, on ne perçoit pas. De cela ils ne s'en aperçoivent guère.¹³⁴

La première phrase de cet extrait reprend l'idée du premier paragraphe ; nous allons maintenant nous intéresser à cette seconde phrase introduite explicitement comme une explication de l'illusion engendrée par le langage : « Mais ils ne s'en rendent pas compte car, quand on perçoit, on ne parle pas et, quand on parle, on ne perçoit pas. » Cette phrase, particulièrement connue, apparaît également dans le *Lao-tseu*. Mais habituellement elle est traduite de cette façon : « Celui qui sait ne parle pas, celui qui parle ne sait pas. » Billeter a pour sa part choisi de traduire le verbe *tcheu*, « savoir », par le verbe « percevoir ». À cela deux raisons. La première est l'emploi de ce verbe dans la littérature chinoise. Si en français ce verbe « a pour objet un fait certain ou une connaissance assurée et qu'il ne suppose pas de relation de proximité avec la chose sue »¹³⁵, ce n'est pas le cas en chinois. Le verbe « savoir » est toujours utilisé quand l'objet sur lequel porte ce savoir est présent. Ainsi cet emploi est bien mieux rendu par le verbe « percevoir ». La seconde raison de ce choix va être le sens.

Cette phrase va nous permettre de comprendre pourquoi les hommes semblent incapables de voir que les choses dont ils parlent ne correspondent pas à la réalité. Cette raison est simple et réside dans le fait que lorsque nous percevons la réalité telle qu'elle est, nous ne sommes plus dans un rapport langagier au monde. De même, lorsque nous utilisons le langage et décrivons le monde, nous ne le percevons plus tel qu'il est. Pour le dire autrement :

¹³⁴ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XIII, *La voie du Ciel*, (13/e/66-68).

¹³⁵ J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu*, *op. cit.*, p. 27.

Quand nous concentrons notre attention sur la perception d'une réalité sensible, à l'extérieur ou l'intérieur de nous-mêmes, le langage disparaît du centre de notre conscience. Inversement, quand nous nous servons du langage, nous ne cessons sans doute pas de percevoir, mais nos perceptions deviennent périphériques, nous ne pouvons pas nous concentrer sur elles.¹³⁶

Billeter note que Wittgenstein semble faire le même constat : « Quand je vois un objet, je ne peux pas me le représenter »¹³⁷ et « Quand nous nous représentons quelque chose, nous n'observons pas. »¹³⁸ Tchouang-tseu met donc à jour ici un principe inhérent au fonctionnement de notre esprit. Ce principe explique avec justesse pour quelle raison le langage fait illusion. Si, lorsque nous exécutons un geste, nous sortons du langage, et lorsque nous parlons, nous ne faisons plus l'expérience du réel, il devient impossible de voir l'écart entre ces deux rapports au monde. En ce sens, la sagesse, pour Tchouang-tseu, n'est pas un savoir mais semble être avant tout de l'ordre du perceptif.

Nous l'avons compris, le régime dans lequel nous avons accès à la réalité pour Tchouang-tseu est également celui de la sagesse. C'est pourquoi le terme « *tao* » dans les textes que nous avons vus peut correspondre aussi bien à la Voie qu'à la réalité. Mais si la réalité et le langage semblent se repousser, il en sera de même pour la sagesse et le langage. Rappelons-nous cet extrait du chapitre II dans lequel Tchouang-tseu s'interrogeait :

[...] Comment se fait-il que la Voie s'occulte et que naissent (les oppositions entre) le vrai et le faux ?
Comment se fait-il que le langage s'obscurcisse et que naissent (les oppositions entre) le juste et le faux ?
Comment la Voie peut-elle s'en aller et ne plus être là ? Comment le langage peut-il être là et ne plus correspondre à rien ? [...] (2.1)

Dans ce texte, Tchouang-tseu met bien en évidence que la Voie et le langage ne semblent pas pouvoir co-exister. Le langage disparaît, « il ne correspond plus à rien », il est pareil aux gazouillements des oiseaux quand nous entrons dans le régime de la Voie. Et la Voie s'évanouit dès que réapparaissent les formes du langage. Ainsi le régime du langage et le régime de la sagesse sont des régimes d'activité incompatibles. Comment dans ce cas la sagesse pourrait-elle être transmise par le langage ?

¹³⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹³⁷ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in *Werkausgabe*, Suhrkamp, Francfort, 1984, Zettel, vol.8, p. 420, § 621.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 423, § 632.

Tchouang-tseu dit : il est facile de connaître la Voie, il est difficile de ne pas en parler. La connaître et ne pas en parler, c'est le moyen de rejoindre le Ciel. La connaître et en parler, c'est le moyen de rejoindre l'humain. Les Anciens s'en tenaient au Ciel.¹³⁹

Ce dernier texte confirme ce que nous présentions déjà. Il semble impossible d'être dans le régime du Ciel et d'avoir recours au langage. Dès que le sage tentera de saisir et de décrire la sagesse, de l'expliquer à son disciple, il retombera dans le régime intentionnel. Et s'il se risque quand même à en parler, il ne connaîtra plus ce qu'elle est, ses dires ne seront que trahison. Dans ce cadre, on ne voit pas comment une quelconque transmission serait possible. Lao-tseu disait vrai, les *Six livres* ne pouvaient aucunement amener Confucius sur le chemin de la Voie. Nous comprenons maintenant que ce n'est pas seulement, comme nous l'avions d'abord pensé, parce que la sagesse est un régime particulier d'activité, et donc une expérience, que le langage ne peut pas la saisir. La fracture entre le langage et la sagesse est bien plus grande que cela et prend naissance dans une incompatibilité de ces deux régimes d'activité. Ainsi, ce n'est pas la seule sagesse qui ne peut pas se transmettre mais la réalité entière. Le paradoxe est que c'est cette même incompatibilité qui fait croire aux hommes qu'ils deviendront des sages en lisant les écrits et en apprenant par cœur les préceptes des anciens. Notons que selon Tchouang-tseu, nous ne cessons de rentrer et de sortir du langage lorsque que, par exemple, nous accomplissons un geste et que nous l'interrompons. Mais il est impossible pour l'homme qui n'aura pas atteint un niveau d'excellence dans une activité de pratiquer la conscience visionnaire qui se détache de l'activité effectuée et ainsi de voir la différence entre ces deux régimes.

Le régime de l'humain correspond donc au régime intentionnel, à celui de la conscience réflexive mais également à celui du langage. Ce régime, selon Tchouang-tseu, est très limité comparativement au régime du Ciel, qui est celui de l'efficacité, de la jouissance, de la Grande connaissance et d'une juste perception de la réalité. Mais comment voir ces limites ? La seule manière, selon Tchouang-tseu, est de sortir du régime de l'humain. Comme nous l'avons vu, la critique du langage qui est le sujet du chapitre II, ne peut se faire qu'au cœur d'une vision qui a pris naissance dans le régime du Ciel. Dans ce régime, Tchouang-tseu a pu *percevoir* ses limites. Le langage ne peut permettre un accès à la chose en soi, il ne fait référence qu'aux choses qu'il a lui-même créées et moulées suivant une structure arbitraire qui lui est propre. De plus, son utilisation prendra toujours naissance dans un point de vue particulier et toutes les choses qu'il croit saisir ne seront ainsi que relatives. Dès lors, comment en faire part aux autres hommes et leur montrer que la

¹³⁹ TCHOUANG-TSEU, Chapitre XXII, *Lié-tseu*, (32/c/17-18).

plupart de leurs souffrances viennent de cet asservissement aux choses créées par le langage ? Tchouang-tseu se retrouve face à un dilemme. S'il parle de ces limites, il quittera aussitôt le régime de la sagesse et ne pourra plus voir clair. Mais pire encore les hommes qui le liront pourront croire avoir compris ces limites en les saisissant seulement intellectuellement et croire avoir atteint la sagesse. Nous-mêmes peut-être, après l'analyse de sa critique du langage, pensons-nous *savoir* les risques liés à l'utilisation de ce dernier et pourrions-nous ainsi être tentés de ne pas aller plus loin. Mais là est justement tout l'aveuglement des hommes selon Tchouang-tseu : ils s'arrêtent aux écrits. Une fois qu'ils ont lu ce qu'est la sagesse ils ont l'illusion de l'avoir acquise et retournent alors à leurs occupations quotidiennes et à leurs difficultés non résolues. Mais entre savoir et percevoir il demeure un changement de régime d'activité. Pour avoir une connaissance plus entière de la réalité et atteindre la sagesse, il faut faire l'expérience de la non-intentionnalité par soi-même au moyen d'un perfectionnement de son activité propre. Ainsi, pour ce philosophe : « L'érudit ressemble à un indigent qui, jour et nuit, compte les trésors d'autrui alors que lui-même est sans le sou ».¹⁴⁰ Mais si Tchouang-tseu décidait alors de ne pas parler de ces limites, à la façon des Anciens qui s'en tenaient au Ciel, comment les hommes pourraient-ils jamais prendre conscience qu'un autre rapport au monde est possible ? Toute transmission de la sagesse viendra donc buter contre une alternative impossible : parler et quitter le lieu de la sagesse en prenant le risque de conforter les hommes dans leurs illusions, ou garder le silence, mais être seul à *voir*.

¹⁴⁰ *Sûtra de l'Ornementation Fleurie du Bouddha Grands Moyens Expansifs.*

Il est vide le discours du philosophe qui ne soigne aucune affection humaine. De même qu'une médecine qui ne chasse pas les maladies du corps n'est d'aucune utilité, de même aussi, une philosophie, si elle ne chasse pas l'affection de l'âme.

ÉPICURE, (Us 221)

Conclusion

Grâce à notre étude du *Tchouang-tseu*, nous avons pu comprendre deux choses. La première est que, pour lui, le seul moyen d'accès à la sagesse est pratique. En effet, la sagesse va consister en une compréhension et un dépassement des limites de la conscience et de celles du langage qui sont à la source des malheurs et des égarements humains. Mais cette compréhension ne pourra se limiter à une compréhension intellectuelle. Il sera nécessaire de faire l'expérience personnelle de ces limites pour réellement éprouver leurs implications. Le non-vouloir, conçu comme la porte d'entrée du régime du Ciel, suppose la pratique soit de la méditation, soit d'une activité particulière poussée jusqu'à l'excellence. Pour véritablement *voir* ses limites et ne plus les subir, il faut quitter physiquement le régime conscient et langagier représenté par le régime de l'humain.

La seconde chose que nous avons comprise est que l'utilisation habituelle du langage est abusive et constitue un obstacle majeur à toute transmission de la sagesse. De par ses limites, la compréhension de la sagesse et l'accès aux choses de la réalité qui sont possibles à travers lui, seront toujours illusoirs. Nous comprenons que la caractérisation de la sagesse par Tchouang-tseu comme ce qui échappe au langage et à la conscience, induit que l'accès à cette dernière sera par nature compromis ; de là sans doute l'échec d'une large diffusion de celle-ci. Elle est connaître ce qu'on ne peut connaître et dire ce qu'on ne peut pas dire. De ce fait, non seulement le langage n'est pas à même de nous rendre plus sage, et saisir les dires du sage ne sera jamais suffisant, mais il contribue à entretenir l'illusion d'une possible compréhension conceptuelle de la sagesse égarant les hommes. L'incompatibilité entre le langage et la sagesse est profonde et toute transmission de la sagesse par cette voie semble impossible.

Néanmoins, si nous avons noté que Tchouang-tseu était dès lors face à un dilemme – parler ou se taire – nous devons faire le constat qu'il a choisi de parler ou plus précisément d'écrire. Au vu de la critique du langage auquel se livre Tchouang-tseu, ce constat est étonnant, à moins de faire l'hypothèse que s'il a choisi de s'exprimer, il l'a fait d'une manière particulière. La suite de ce mémoire consistera donc à nous demander l'an prochain si le style de Tchouang-tseu ne tiendrait pas compte des limites du langage qu'il a mis en évidence. En effet, comme nous avons pu nous en apercevoir, son style philosophique est inhabituel. Il utilise la fiction, la description, et fait un usage libre des mots. Ces caractéristiques ne seraient-elles pas autant d'obstacles dressés en vue d'éviter une saisie conceptuelle trop évidente de sa pensée ? Il nous faudra donc analyser précisément quel

est le style de Tchouang-tseu pour comprendre s'il ne reste pas une possibilité au sage qui voudrait transmettre la sagesse d'écrire à son sujet en contournant l'assujettissement aux formes du langage. Néanmoins, s'il y avait une possibilité de parler sans maintenir les hommes dans l'illusion qu'ils pourront saisir la sagesse par les mots, cette parole ne pourra que montrer sans trahir la voie à suivre, mais ne sera pas pour autant la voie elle-même. De ce fait, le problème de la transmission ne sera pas encore résolu.

Devons-nous pour autant en conclure que toute transmission de la sagesse est par nature impossible selon Tchouang-tseu ? Nous pouvons pourtant nous apercevoir que dans son oeuvre, nombre de textes mettent en scène un Maître et son disciple, comme pour nous laisser entendre que cette possibilité demeure. À la fin de ces dialogues de conversion, le disciple déclare avoir atteint la sagesse. Si une impossibilité de transmission de la sagesse par l'écrit est établie, celle-ci ne remet pas en cause la possibilité d'une transmission orale. Nous verrons que le mode de communication du sage qui s'adresse à son disciple à l'intérieur des textes de conversion est également particulier. Notre seconde future piste de recherche sera donc d'étudier ces textes pour voir s'il n'existerait pas un mode de communication spécifique qui permettrait d'utiliser le langage contre lui-même en faisant sortir l'interlocuteur de ce régime. Tout d'abord, nous verrons que si le sage est arrivé à un haut niveau de perfectionnement de son activité par la pratique de la non-intentionnalité, sa seule présence aura déjà une action sur le disciple. Ensuite, il semble que le sage prenne en compte le fonctionnement de la conscience et du langage qu'il a mis à jour en atteignant la sagesse pour faire éprouver par son discours leurs limites à son interlocuteur. Ce discours obéit à un schème dont nous tenterons d'établir les différentes étapes : le sage se met d'abord dans un état de disponibilité correspondant à la non-intentionnalité, il étonne son interlocuteur par une parole paradoxale, puis il continue de le maintenir dans l'incrédulité en lui racontant une anecdote ou une histoire étrange. À la fin de ce discours, une transformation a eu lieu chez le disciple : il a fait l'expérience du non-vouloir. Nous verrons que Billeter rapproche cette forme de discours de la technique de la confusion employée en hypnose thérapeutique, qui obéit point par point à la même structure. Cette technique consistant en une première intervention paradoxale permet de remettre en cause la représentation de la réalité du patient en saturant ses fonctions logico-déductives. La conscience, n'étant pas capable de traiter les données rationnellement, se suspend : c'est alors les ressources inconscientes qui prennent le relais pour que la résolution du problème auquel le patient résistait jusque là se fasse d'elle-même. Ce passage par l'hypnose nous permettra sans doute de confirmer les observations de Tchouang-tseu et de les formuler en termes plus techniques. Nous vérifierons ainsi peut-être

l'hypothèse que c'est aussi pour nous montrer comment il sera possible de transmettre la sagesse oralement que Tchouang-tseu a choisi de ne pas se taire.

Outre ces deux analyses à venir qui transformeront quelque peu notre problématique première : « La sagesse est-elle transmissible par le langage ? » en cette nouvelle question : « Par quels moyens sera-t-il possible de transmettre une sagesse indicible ? », la suite de ce travail consistera également à aller plus loin dans cette première exposition du problème de transmission de la sagesse formulé dans ce projet. La notion de non-intentionnalité, centrale chez Tchouang-tseu, mériterait tout d'abord une analyse et une caractérisation plus précise car un certain nombre de points restent encore à définir à son sujet. Il en est ainsi notamment des rapports entre l'intention et le vouloir, et plus particulièrement des raisons pour lesquelles le non-vouloir serait la porte permettant de sortir de toute forme d'intentionnalité, comprenant la non-pensée comme la suspension de la conscience de soi. À ce propos, il conviendra de discuter l'emploi du terme de conscience réflexive et de tenter de comprendre pour quelle raison la suspension de cette forme de conscience entraînerait une sortie du régime du langage. Ensuite, il sera nécessaire d'approfondir également les présupposés de la critique du langage que formule Tchouang-tseu. Notamment, concernant le rôle qu'il donne au langage de « production » du monde, et particulièrement l'idée que ce dernier façonnerait la perception que nous avons de la réalité.

Le dernier questionnement soulevé par ce mémoire serait de comprendre quelles sont les spécificités de Tchouang-tseu au regard des penseurs occidentaux. Pourquoi ce philosophe serait-il indiqué pour nous fournir les bases d'une philosophie thérapeutique ? En effet, nombre de philosophes ont également mis au jour les limites de la conscience comparativement au corps propre. Selon Billeter, dans sa conclusion de la première édition de *L'art chinois de l'écriture*¹⁴¹, c'est d'abord chez les romantiques allemands que nous pourrions retrouver cette première intuition. Nous avons pu, au fil de ce mémoire, citer plusieurs passages de Novalis qui entraînent en résonance avec la pensée de Tchouang-tseu mais c'est en premier lieu chez Kleist, dans sa brève nouvelle *Du théâtre de marionnettes*, que cette intuition se retrouve le mieux illustrée. À cette différence près que c'est une conclusion des plus pessimistes qui en est tirée.

Cette nouvelle met en scène le narrateur discutant avec Monsieur C., danseur de profession à l'opéra de la ville. Ce dernier va chercher à prouver à son interlocuteur par divers anecdotes que les

¹⁴¹ J. F. BILLETER, *L'art chinois de l'écriture*, (1989), *op. cit.*, p. 275.

marionnettes qu'il a tant de plaisir à venir voir danser ont une grâce qui restera toujours inaccessible à tout danseur humain. La raison en est simple, Kleist réinterprète le mythe de la genèse en signifiant que, depuis que l'homme a goûté au fruit défendu de l'arbre de la connaissance, il a été déchu de son état d'innocence. Depuis ce jour, et comme une malédiction se renouvelant en chaque homme, il serait tombé dans le rapport brisé de la conscience réfléchie, lui refusant à tout jamais « la maîtrise première de son corps et la grâce qui en résultait. »¹⁴² Si la danse de ces êtres sans conscience que sont les marionnettes touche à la perfection, c'est parce que leurs mouvements ne sont perturbés par aucune intention, aucune conscience de leurs gestes, aucun désir de paraître ou de plaire. Le narrateur, quelque peu étonné mais intéressé par les étranges propos de son ami, lui raconte une anecdote semblable dont il a lui-même pu faire l'observation. Alors qu'il était au bain avec un adolescent dont chacun louait la formidable grâce naturelle, ce dernier prit involontairement la pose de la célèbre statue de *L'enfant à l'écharde*. Le narrateur, qui s'était lui-même aperçu de cette ressemblance mais ne voulait pas flatter son jeune ami, le mit alors au défi de reprendre cette pose. Mais jamais celui-ci ne la retrouva et cette entreprise répétée jusqu'à l'obsession troubla définitivement l'aisance naturelle du garçon, qu'il perdit en moins d'un an. À la fin de cette anecdote, le narrateur se voit forcé de donner raison à Monsieur C. en reconnaissant « quels désordres engendrent dans la grâce naturelle de l'homme la conscience qu'il en a. »¹⁴³ C'est alors à Monsieur C. de raconter l'épisode où, chez des amis, il fut mis en présence d'un ours auquel on avait appris à manier l'épée et qui par son sérieux et le fait qu'il ne se laissait troubler par aucune feinte, le bâtit à plate couture. Comme dans le régime du Ciel chez Tchouang-tseu, le non-vouloir chez Kleist semble valoir pour la grâce comme pour l'efficacité dans l'action. Mais pourtant cette nouvelle se termine sur une note grave :

— « Désormais, excellent ami, me dit le sieur C., vous possédez tout ce qui est nécessaire pour me comprendre. [...] La grâce [...], réapparaît lorsque la connaissance touche à l'infini ; en sorte qu'on la trouve à l'état le plus pur, à la fois dans le corps d'un homme dépourvu de toute conscience et dans celui qui possède une conscience infinie, c'est-à-dire chez la marionnette et chez Dieu. »

— « Donc, dis-je quelque peu interloqué, nous devrions de nouveau goûter à l'arbre de la connaissance pour retomber dans l'état d'innocence ? »

— « Mais bien sûr, répondit-il ; c'est le dernier chapitre de l'histoire du monde. »¹⁴⁴

¹⁴² *Ibid.*, p. 276.

¹⁴³ H. VON KLEIST, *Du théâtre de marionnettes*, trad.fr. J.F. BILLETTER dans *L'art chinois de l'écriture*, (1989), *op. cit.*, p. 276.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 277.

Nous devons conclure de cette nouvelle que, pour Kleist, l'homme est perdu car il ne peut égaler Dieu, ni retomber dans l'état d'innocence en goûtant une seconde fois au fruit défendu. Selon Billeter, cette impasse traduit le mal de vivre aussi bien de Kleist, qui se suicida quelque mois après l'écriture de cette nouvelle, que celui d'une époque. Nombre de romantiques allemands ont en effet côtoyé la dépression, la maladie ou encore la folie. Si Novalis est emporté à l'âge de 29 ans, Holderlin sombre dans la folie à 36 ans. La différence la plus notable que nous pouvons percevoir entre la philosophie occidentale et orientale est que cette dernière a d'emblée placé la subjectivité de l'homme dans le corps propre entier et non dans le seul esprit. Si la philosophie occidentale se rend compte de son erreur ce n'est que tardivement et « négativement ». Nietzsche également dénonce avec vigueur « cette distinction complètement erronée de l'esprit et du corps, distinction, qui, surtout depuis Platon, pèse comme une malédiction sur la philosophie toute entière. »¹⁴⁵ Comme il reconnaît le rôle que la maladie a joué dans la découverte de cette unité : « Je suis assez conscient, de tout l'avantage que les variations extrêmes de ma santé me donnent absolument sur n'importe quel représentant grossier de l'esprit. »¹⁴⁶ Selon Billeter,

Toute se passe comme si ces dérèglements, ces saisons en enfer avaient été nécessaires pour leur faire découvrir le rapport qui unit la conscience à l'activité propre et, à travers les variations de ce rapport, l'unité foncière des deux.¹⁴⁷

Ainsi, si aujourd'hui la philosophie occidentale a rattrapé sur ce point la philosophie orientale, il semble qu'elle n'ait pas su tirer l'enseignement qui s'imposait de cette unité. Le drame des romantiques allemands est de n'avoir pas su voir que l'unité du corps et de l'esprit pouvait également être explorée de manière positive et que la pratique, notamment celle d'un art poussé jusqu'à l'excellence, pouvait reconduire l'homme à l'état d'innocence perdue. Ainsi il nous semble que la spécificité de Tchouang-tseu est la place primordiale qu'il accorde à la pratique comme moyen de parachèvement de l'être. De ce fait, ce n'est pas tant sur le plan des idées que Tchouang-tseu se démarque de la philosophie actuelle que sur celui des conséquences qu'il tire directement de celles-ci.

¹⁴⁵ F. NIETZSCHE, *Le livre du philosophe*, trad.fr. A. KREMER-MARIETTI, Paris, Flammarion, 2014, p. 85.

¹⁴⁶ L. CORMAN, *Nietzsche, psychologue des profondeurs*, Paris, PUF, 1982, p. 138.

¹⁴⁷ J.F. BILLETER, *L'art chinois de l'écriture*, (1989), *op. cit.*, p. 277.

De même pouvons-nous formuler la même question en ce qui concerne la critique du langage formulée par Tchouang-tseu. Quelle serait l'originalité de ce philosophe sur ce point ? Sa critique reste classique et peut se retrouver par exemple chez Nietzsche, ou encore chez Bergson. Nietzsche soutient cette même idée que le langage ne permet pas l'accès à la chose en soi, et Bergson qu'il divise une réalité unifiée. Ainsi la spécificité de Tchouang-tseu, qu'il conviendra de vérifier dans la suite de ce travail, serait plutôt d'avoir tenu compte des limites du langage dans son écriture. Notre hypothèse étant que Tchouang-tseu a cherché à contourner les pièges du langage en évitant toute saisie conceptuelle de la sagesse par des moyens stylistiques réfléchis. Sans doute Nietzsche, à la différence de Bergson, a de même cherché à contourner ces pièges, notamment par l'usage qu'il fait de l'aphorisme à partir de *Choses humaines, trop humaines*.¹⁴⁸ Cette hypothèse mise à part, nous pressentons que la spécificité plus fondamentale de Tchouang-tseu est, comme nous le verrons, de montrer quelle forme de discours employer pour transmettre oralement la sagesse. De ce fait, il serait l'un des seuls à proposer une réponse spécifique au problème de la transmission de la sagesse.

Ce projet de mémoire nous a permis d'exposer les conceptions respectives de la sagesse et du langage chez Tchouang-tseu au moyen des lectures sinologiques qui s'imposaient sur ces thèmes. Même si un certain nombre de points restent encore à approfondir, nous avons pu mettre en évidence les problèmes sur lesquels venaient buter toute transmission de la sagesse ainsi conçue. Le fait d'avoir détaillé les spécificités de la pensée de Tchouang-tseu nous permet de commencer à esquisser les règles qu'une philosophie thérapeutique se devrait de respecter pour atteindre, parler de, et transmettre la sagesse. Les conséquences qui s'imposent de notre étude du *Tchouang-tseu* nous conduisent à faire l'hypothèse qu'une telle philosophie devrait : 1. accorder une place primordiale à la pratique comme moyen de parachèvement de l'être ; 2. avoir un style écrit qui prenne en compte les limites du langage et particulièrement le risque d'une saisie seulement conceptuelle de la sagesse. ; 3. instaurer une transmission orale de la sagesse comme seule forme de transmission possible au moyen d'une forme de discours spécifique. Ces trois règles seront autant de points à détailler et confirmer au terme de ce projet. Mais la première conclusion à noter est qu'une philosophie essentiellement théorique ne pourrait remplir adéquatement les objectifs de la philosophie thérapeutique. Il restera de ce fait à étudier si, couplée à une pratique, une philosophie conceptuelle répondrait aux contraintes stylistiques d'une philosophie pouvant mener à la sagesse.

¹⁴⁸ J. MARDSEN, « Nietzsche and the Art of the Aphorism », in *A Companion to Nietzsche*, Malden, USA, Blackwell Publishing, 2006, p. 22.

Ces différentes anticipations du travail à venir nous amènent pour finir à faire un dernier bilan de la conception du langage chez Tchouang-tseu. Notons que l'ensemble des commentateurs de son oeuvre, depuis l'interprétation d'un passage du chapitre II par Kouo Siang, s'accorde pour dire que Tchouang-tseu condamnerait et rejetterait entièrement le langage.¹⁴⁹ En suivant la lecture de ce chapitre faite par Billeter et ses conséquences que nous détaillerons l'an prochain, nous sommes forcés de conclure avec lui que cette première interprétation était hâtive, sinon erronée. Si Tchouang-tseu met en évidence les limites du langage, les formes qu'il nous oblige à projeter dans la réalité, et l'assujettissement qu'il peut produire, ce philosophe ne s'arrête pas là. Tout d'abord, il nous faut admettre que si Tchouang-tseu montre que sans langage il n'y aurait pas de choses, ce constat doit forcément l'amener à reconnaître la nécessité pratique et sociale du langage. Même si le langage crée souvent des oppositions, sans lui, il n'y aurait pas de monde commun sur lequel nous entendre. Pour aller plus loin, nous devons nous rendre à l'évidence que la critique du langage à laquelle se livre Tchouang-tseu n'est pas gratuite. En reconnaissant l'arbitraire du langage, il montre également la force créatrice de ce dernier, qui est le point d'horizon de sa critique. Si l'emploi habituel du langage est abusif et trahit le réel, nous verrons que Tchouang-tseu montre et détaille également la possibilité d'un usage souverain de celui-ci, autant à l'écrit qu'à l'oral. Si la signification des choses se fait en l'homme, ce dernier garde alors en lui le loisir de révoquer ses significations et de les transformer quand il s'y retrouve piégé. Le langage adéquatement utilisé va donner à l'homme un nouveau pouvoir de changer le cours des choses. Bien plus que les possibles défauts du langage, c'est avant tout les changements qu'il peut produire qui intéressent Tchouang-tseu. De ce fait, paradoxalement, le langage sera en même temps le poison et le remède des souffrances humaines par l'inépuisable source d'invention et d'action sur autrui qu'il représente. S'il est le traître, il sera également le guide qui permettra de montrer à l'homme la voie du parachèvement de son être et d'entamer « le dernier chapitre de l'histoire du monde » pour recouvrer sa liberté perdue. Ainsi, si Tchouang-tseu nous a permis d'expliquer les vers de Musset, nous verrons qu'il nous aide également à éclairer ceux de Lamartine :

Plus je sonde l'abîme, hélas ! plus je m'y perds.
Ici-bas, la douleur à la douleur s'enchaîne.
Le jour succède au jour, et la peine à la peine.
Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,
*L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux*¹⁵⁰

¹⁴⁹ J. F. BILLETTER, *Études sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 154.

¹⁵⁰ A. DE LAMARTINE, « L'homme », *Méditations poétiques*.

Bibliographie

Le *Tchouang-tseu*, traduction et référence :

BURTON, Watson, *The Complete Work of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press, 1968.

HUNG, William, *A Concordance to Chuang Tzu*, Harvard- Yenching Institute, (1947), rééd. Ch'eng-wen, Taipei, 1965.

LEVI, Jean, *Les œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006.

Études utilisées :

BAOXUAN, Wang, *Lao Zhuangxue xintan*, Shanghai, Shanghai wenhua chubanshe, 2002.

BILLETTER, Jean François, *L'art chinois de l'écriture*, Genève, Skira, 1989.

— *Essai sur l'art chinois de l'écriture et ses fondements*, Paris, Éditions Allia, 2010.

— *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia, 2002

— *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia, 2004.

— *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, Paris, Éditions Allia, 2010.

— *Un paradigme*, Paris, Éditions Allia, 2012.

CHENG, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997.

GRAHAM, Angus Charles. *Chuang-tzû, The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzû*. Londres, Allen and Unwin, 1981.

— *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle (Illinois), Open Court, 1989.

GRAZIANI, Romain, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard, 2006.

JUNYI, Tang, « The individual and the World in Chinese Methodology » in Charles A. MOORE, éd., *The Chinese Mind : Essentiels of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1967.

LEVI, Jean, *Han-Fei-tse ou le Tao du Prince*, Paris, Le Seuil, 1999.

— *Confucius*, Paris, Pygmalion - Gérard Watelet, 2002.

— *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia, 2003.

— *Le petit monde de Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Phillippe Picquier, 2010.

ROBINET, Isabelle, « Une lecture du Zhuang-zi », in *Etudes chinoises*, 15, 1996.

— *Comprendre le tao*, Paris, Albin Michel, 2002.

ROTH, Harold, “Who compiled the *Chuang Tzu* ?”, in H. Rosemont (éd.) : *Chinese Texts*, 1991.
— *The Textual History of the Huai-nan-tzu*, Ann Arbor, (Michigan), The Association of Asian Studies, 1992.

SIMA QIAN, *Shiji*, Pékin, Zhongua shuju, 1959 ; 3e éd., 10 vol., 1963.

Sources secondaires :

ACHARD, Yvon, *Le langage de Krishnamurti*, Paris, Le Courrier du Livre, 1970.

BERGSON, Henri, *Le rire : Essai sur la signification du comique*, (1900), Paris, PUF, 2007.

— *La pensée et le mouvant*, (1934), Paris, PUF, 2003.

BLAKE, William, *Le mariage du ciel et de l'enfer*.

CONCHE, Marcel, *Nietzsche et le bouddhisme*, Paris, Encre Marine, 2009.

CORMAN, Louis, *Nietzsche, psychologue des profondeurs*, Paris, PUF, 1982.

DROUIN-TREMPE, Victor, *Une philosophie de l'expérience : Pierre Hadot et les chapitres intérieurs du Zhuangzi*, Mémoire Université de Montréal, Septembre 2009.

ERICKSON, Milton H., *Traité pratique de l'hypnose*, (1976) trad.fr. C. BRÉDELET, Paris, Éditions Grancher, 2006.

HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

— *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

HUME, David, *Traité de la Nature humaine*, (1740), trad. fr. P. BARANGER, Paris, Flammarion, 1999.

JUNG, Carl Gustav, *L'Âme et la vie*, Paris, LGF, 1995.

KLEIST, Heinrich von, *Oeuvres Complètes Tome 1 : Petits écrits*, trad.fr. P. DESHUSSES, Paris, Gallimard, 1999.

KRISHNAMURTI, *La vraie méditation*, Paris, Le livre de poche, 2002.

LAURET, Pierre, « Bergson et le langage », *Cahiers philosophiques*, n° 103/ Octobre 2005.

LUPU, Claude, « Les maladies philosophiques, ou la consultation philosophique éclairée par Wittgenstein », in *Diotime*, n° 28, (01/2006).

MARSDEN, Jill, « Nietzsche and the Art of the Aphorism », in *A Companion to Nietzsche*, Malden, USA, Blackwell Publishing, 2006.

MICHAUX, Henri, *Face à ce qui se dérobe*, Paris, Gallimard, 1975.

- MONTAIGNE, Michel, *Essais*, dir. Villey-Saulnier, (1965), Paris, PUF, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Aurore, Pensées sur les préjugés moraux*, (1881), trad. fr. J. HERVIER, in *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1980.
- *Le livre du philosophe : Études théorétiques*, trad.fr. A. KREMER-MARIETTI, Paris, Flammarion, 2014.
- *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. fr. M. de LAUNAY, Paris, Folio, 2009.
- NOVALIS, *Les disciples à Saïs*, (1802), in *Romantiques Allemands*, trad. fr. M. MAETERLINCK, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1963.
- PAUL, *Épître aux Romains*.
- *Premier épître aux Corinthiens*.
- PLOTIN, *Les Énéades*.
- ROUSTANG, François, *Qu'est-ce que l'hypnose ?*, Paris, Edition de minuit, 2002.
- SAUSSURE, Ferdinand, *Ecrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002.
- SPINOZA, Baruch, *Éthique III*, trad. fr. R. MISRAHI, Paris, PUF, 1990.
- VOELKE, André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, Cerf, 1993.
- WATZLAWICK, Paul, WEAKLAND, et FICH, *Changements : paradoxe et psychothérapie*, Paris, Seuil, 1975.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, (1921), trad. fr. G.-G. Grangier, Paris, Gallimard, 2001.
- *Recherches philosophiques, (1953)*, trad. fr. FRANÇOISE DASTUR et al., Paris, Gallimard, 2004.
- *De la certitude*, trad. fr. JACQUES FAUVE, Paris, Gallimard, 1976.
- *Philosospische Untersuchengen*, in *Werkausgabe*, Suhrkamp, Francfort, 1984.

Tables des Annexes

| | |
|--|-------|
| Chronologie des Dynasties chinoises | p.102 |
| Sommaire du Tchouang-tseu | p.103 |
| Chapitre II du <i>Tchouang-tseu</i> « Toutes choses égales » | p.104 |

Chronologie des Dynasties chinoises

| | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| Shang | 16e s. -1027 av. J.-C. |
| Zhou de l'Ouest | 1027-771 |
| Zhou de l'Est | 771-221 |
| Printemps et Automnes | 771-453 |
| Royaumes Combattants | 453-221 |
| Qin | 221-206 |
| Han Antérieurs | 206 av. J.-C. - 8 apr. J.-C |
| Xin | 8-24 |
| Han Postérieurs | 25-220 |
| Trois Royaumes | 220-265 |
| Jin de l'Ouest | 265-316 |
| Dynasties du Nord et du Sud | 317-589 |
| Seize Royaumes | 317-439 |
| Zhao Antérieurs | 304-329 |
| Qin Antérieurs | 351-383 |
| Qin Postérieurs | 384-417 |
| Wei du Nord | 386-534 |
| Wei de l'Ouest | 535-556 |
| Zhou du Nord | 557-581 |
| Sui | 581-618 |
| Tang | 618-907 |
| Cinq Dynasties | 907-960 |
| Song du Nord | 960-1127 |
| Song du Sud | 1127-1279 |
| Jin (Jurchen) | 1115-1234 |
| Yuan (Mongols) | 1279-1368 |
| Ming | 1368-1644 |
| Qing (Manchous) | 1644-1911 |
| République de Chine | 1911-1949 |
| République Populaire de Chine | 1949- |

Sommaire du *Tchouang-tseu*

| <i>Titre français</i> | <i>Pinyin francisé</i> | <i>Pinyin</i> |
|---------------------------------|------------------------|-----------------|
| Chapitres intérieurs : | | |
| I. Aller selon | Siao-yao (-yeau) | Xiaoyao (you) |
| II. Toutes choses égales | Ts'i-wou (-loun) | Qiwu (lun) |
| III. Nourrir en soi la vie | Yang-cheng (-tchou) | Yangsheng (zhu) |
| IV. Le monde des hommes | Jen-tsien (-cheu) | Renjian (shi) |
| V. Puissance | Te-tch'ong (-fou) | Dechong (fu) |
| VI. Maîtres et ancêtres | (Ta-) tsong-cheu | (Da) zongshi |
| VII. Rois et empereurs | (Ying) ti-wang | (Ying) diwang |
| Chapitres extérieurs : | | |
| VIII. Un orteil collé | P'ien-mou | Pianmu |
| IV. Le sabot d'un cheval | Ma-t'i | Mati |
| X. Les voleurs de coffres | Ts'u-ts'ie | Quqie |
| XI. Laisser vivre | Tsai-yeau | Zaiyou |
| XII. Ciel et Terre | T'ien-ti | Tiandi |
| XIII. La voie du Ciel | T'ien-tao | Tiandao |
| XIV. Le Ciel tourne | T'ien-yun | Tianyun |
| XV. Être exigeant | K'e-yi | Keyi |
| XVI. Se perfectionner | Chan-sing | Shanxing |
| XVII. Les crues d'automne | Ts'ieau-chouei | Qiushui |
| XVIII. La joie suprême | Tcheu-le | Zhile |
| XIX. Comprendre la vie | Ta-cheng | Dasheng |
| XX. L'arbre de montagne | Chan-mou | Shanmu |
| XXI. T'ien Tseu-fang | T'ien Tseu-fang | Tian Zifang |
| XXII. Sagesse s'en va-t-au nord | Tcheu peu yeau | Zhi beiyou |
| Chapitres divers : | | |
| XXIII. Keng-sang Tch'ou | Keng-sang Tch'ou | Gengsang Chu |
| XXIV. Su Wou-kouei | Su Wu-kouei | Xu Wugui |
| XXV. Tse-yang | Tse-yang | Zeyang |
| XXVI. Les choses extérieures | Wai-wou | Waiwu |
| XXVII. Dialogues | Yu-yen | Yuyan |
| XXVIII. Abdications | Jang wang | Rang wang |
| XXIX. Le brigand Tcheu | Tao Tcheu | Dao Zhi |
| XXX. La passion des épées | Yué tien | Tue jian |
| XXXI. Le vieux pécheur | Yu-fou | Yufu |
| XXXII. Lié-tseu | Lié Yu-k'eau | Lie Yukou |
| XXXIII. Dans ce monde | T'ien-sia | Tianxia |

Chapitre II : *Toutes choses égales* ¹⁵¹

1.1 : Appuyé sur son accoudoir, le regard perdu dans l'espace, Nan-kouo Tseu-ts'i se vidait doucement de son souffle ; il lui semblait avoir perdu son corps.

– Comment cela se fait-il ? lui demanda ensuite Yen-tch'eng Tseu-yeau, qui était à son service et se tenait debout devant lui ; peut-on vraiment rendre son corps semblable au bois mort et son esprit pareil à la cendre ? Je vous ai souvent vu appuyé sur votre accoudoir dans le passé, mais jamais de cette manière.

– Vous faites bien de poser la question, lui répondit Tseu-ts'i. Vous êtes-vous rendu compte que, tout à l'heure, j'avais perdu mon moi ? Vous avez déjà entendu les flûtes humaines, mais sans doute pas les flûtes terrestres. Et si vous avez entendu les flûtes terrestres, vous n'avez certainement jamais entendu les flûtes célestes.

– Non, dit Tseu-yeau, mais puis-je vous prier de m'instruire ?

– Qu'est-ce que le vent ? lui dit alors Tseu-ts'i : c'est le souffle qu'exhale la grande masse. Mieux vaut qu'il ne souffle pas car, quand il se lève, toutes les cavités se mettent à hurler. Ne les avez-vous jamais entendus, ces mugissements ? Dans les gorges et les ravins des forêts de montagne poussent des arbres géants dont les creux ressemblent à des narines, à des bouches, à des oreilles, à des godets, à des gobelets, à des mortiers, à des bassins, à des fosses – et cela gronde, et gémit, et mugit, et rugit, et râle, et murmure, et hulule et pleure. On entend chanter de grands *oh* suivis de grands *ouh* – petite harmonie quand souffle la brise, grande harmonie quand c'est l'ouragan. Et quand les rafales cessent, les cavités sont de nouveau vides comme avant. N'avez-vous donc jamais vu comment les arbres à ce moment-là se balancent et frémissent ?

– Ainsi, fit Tseu-yeau, la musique terrestre sort de ces cavités tout comme la musique humaine sort des tubes de bambou de la flûte. Mais la musique céleste ?

Tseu-ts'i lui répondit : elle souffle d'innombrables manières différentes et fait en sorte que chaque être résonne selon sa propre nature, ne prenant que ce qu'il lui faut. Mais le souffleur, qui est-il ? (2/a/1-9.)

1.2 : Le ciel tourne ! La terre repose ! Le soleil et la lune se pourchassent !

Mais qui régit cela ? qui règle cela ?

Qui imprime à tout cela sans se dépenser son mouvement ? Ou y a-t-il alors un ressort qui agit au-dedans ?

Ou bien cela tourne-t-il tout seul, indéfiniment ?

Les nuages produisent la pluie, la pluie produit les nuages !

Mais qui fait surgir tout cela ?

Qui donc suscite sans jamais se fatiguer ce débordement de joie ? Les vents se lèvent au Nord, ils soufflent vers l'Est, vers l'Ouest, ou s'élèvent en tourbillonnant !

Mais qui expire et aspire ainsi ?

Qui donc, sans agir, agite et plie tout à son action ? Je vous le demande !

(Chapitre *Le Ciel tourne*, 14/a/1-4)

¹⁵¹ Pour respecter une concordance avec les textes déjà cités du chapitre II, nous avons choisi de mêler ici les traductions de J. F. Billeter dans *Etudes sur Tchouang-tseu* avec celle de J. Levi, dans *Les œuvres de Maître Tchouang*. Tout texte traduit par Billeter sera précédé d'une parenthèse avec son emplacement dans le *Tchouang-tseu* de référence. Les autres textes, non traduits par lui, seront de Jean Levi. La division du chapitre en quatre parties suit la répartition de Billeter mais reste une interprétation de celle-ci en ce qui concerne les textes qu'il n'a pas traduits et lui-même numéroté.

1.3 : Grande connaissance est ample,
petite connaissance est étroite.
Grande parole est légère,
petite parole insiste.
Pendant le sommeil ses âmes se mêlent,
pendant la veille son corps s'ouvre,
il s'attache à tout ce qu'il perçoit,
et chaque jour il engage son esprit dans de vains combats. Il y a les angoissés, les futés, les précautionneux :
de petites craintes les agitent, de grandes peurs les étreignent, mais ils partent comme le coup de l'arbalète
quand ils jugent du juste et du faux et se taisent comme sous l'effet d'un serment pour préserver une victoire.
Ils déclinent comme l'automne et l'hiver, se consumant chaque jour un peu plus, tellement absorbés dans ce
qu'ils font que nul ne peut les ramener au point de départ.
Ils sont comme enfermés dans un cercueil, ils se dessèchent de vieillesse et leur esprit, proche de la mort, ne
peut plus être ramené à la vie. (2/b/9-13).

1.4 : Plaisir, colère, douleur et joie, souci et regret, caprice, entêtement – séduction, désinvolture, abandon,
arrogance – musiques qui sortent du vide, vapeurs qui se condensent en concrétions éphémères – qui se
métamorphosent devant nous jour et nuit sans que nous sachions d'où cela sort – mais il suffit ! il suffit que
nous en fassions l'expérience du matin au soir et que ce soit par cela que nous vivions. Sans ces phénomènes
il n'y aurait pas de moi, sans moi ces phénomènes n'auraient pas de substance – c'est à peu près ça, mais
nous ignorons à quoi cela obéit. C'est comme s'il y avait un maître, mais nous ne percevons de lui aucune
trace. Nous en faisons assurément l'expérience, mais nous n'en voyons pas la figure. Tout cela est réel, mais
n'a pas de forme. Des cent joints, des neuf orifices, des six organes que j'ai tous en moi, duquel suis-je le
plus proche ? les apprécies-tu tous également ? ou préfères-tu l'un ou l'autre ? ou seraient-ils tous des
serviteurs et des concubines ? mais les serviteurs et les concubines ne sont-ils pas incapables d'établir un
ordre entre eux ? ou serait-ce que chacun gouverne les autres à son tour ? ou y a-t-il tout de même un maître
dans tout cela ? Au demeurant, que je comprenne ou non ce qu'il en est, cela n'augmentera ni ne diminuera
cette action. (2/b/13-18)

1.5 : Une fois qu'il a reçu sa *forme faite*, l'homme y reste attaché jusqu'à sa fin. Il va se heurtant et s'usant
contre les choses, s'épuisant en un galop que personne ne peut arrêter – n'est-ce pas lamentable ? Il se
démène toute sa vie sans aucun résultat, il s'embesogne et se fatigue sans savoir où trouver du repos – n'est-
ce pas à pleurer ? Je suis en vie, dit-il, mais à quoi bon ! Son corps s'en va, son esprit aussi – n'est-ce pas
encore plus triste ! Est-il possible que la vie soit une chose aussi stupide ? ou suis-je seul à être stupide, et y
en a-t-il d'autres qui ne le sont pas ? (2/b/18-21)

1.6 : (S'il s'agissait simplement, pour chacun, de) suivre son *esprit fait* et d'en faire son autorité, chacun
aurait son autorité ! Pourquoi celui qui sait que tout change et dont l'esprit procède à ses propres choix serait-
il seul à avoir la sienne ? L'imbécile en a une tout comme lui. (Et pourtant, vouloir) qu'il y ait des
oppositions avant même que l'esprit ne se soit arrêté, (ce serait aussi paradoxal que) "partir pour Yué
aujourd'hui et y arriver hier"! Ce serait considérer que quelque chose qui n'existe pas existe (tout de même).
Comment voulez-vous que je conçoive une telle chose puisque même quelqu'un de semblable au divin Yu ne
saurait la concevoir ! (2/b/21-23)

2.1 : Parler est autre chose que souffler. Quand nous parlons, nous parlons de quelque chose, mais ce dont
nous parlons n'est pas déterminé (en soi). Alors, parlons-nous de quelque chose (quand nous parlons), ou ne
parlons-nous jamais de rien ? Si l'on soutient que notre langage est différent du gazouillis des oiseaux, peut-
on établir une distinction claire entre les deux ou ne le peut-on pas ? Comment se fait-il que la Voie s'occulte
et que naissent (les oppositions entre) le vrai et le faux ? Comment se fait-il que le langage s'obscurcisse et
que naissent (les oppositions entre) le juste et le faux ? Comment la Voie peut-elle s'en aller et ne plus être
là ? Comment le langage peut-il être là et ne plus correspondre à rien ? La Voie est occultée par les vues

particulières, le langage disparaît sous sa (propre) luxuriance et ainsi se développent les querelles entre les confucianistes et les mohistes, où les uns tiennent pour juste ce que les autres tiennent pour faux et vice-versa. (Par conséquent) plutôt que de défendre le point de vue que l'autre rejette ou de rejeter celui que l'autre défend, mieux vaut y voir clair. (2/c/23-27)

2.2 : Toute chose est tantôt un "cela", tantôt un "ceci". Si j'adopte le point de vue du "cela", je ne vois plus (les choses comme elles m'apparaissent de mon premier point de vue). Si je reprends le point de vue du "ceci", je les perçois (de nouveau comme avant). Par conséquent un "cela" procède (toujours) d'un "ceci", un "ceci" découle (toujours) d'un "cela". C'est pourquoi l'on dit que le "ceci" et le "cela" naissent en même temps. D'autre part, "au moment où nous sommes (encore) vivants, nous sommes (déjà) morts" ; au moment où nous sommes (encore) morts, nous sommes (déjà) vivants. (De même,) à l'instant où (une dénomination) est (encore) recevable, elle ne l'est (déjà) plus ; à l'instant où (une dénomination) est (encore) irrecevable, elle est (déjà) recevable. (Ainsi, une dénomination) est tantôt juste et fausse, (une autre) est tantôt fausse et juste. On se prononce dans un sens ou dans l'autre selon les cas. C'est pourquoi le sage ne suit pas (le langage), mais se laisse guider par la manifestation des choses : il adapte son langage au changement. (2/c/27-29)

2.3 : Un "ceci" est donc aussi un "cela", un "cela" est donc aussi un "ceci". Il y a le juste et le faux du point de vue de "cela", il y a aussi le juste et le faux du point de vue de "ceci". Mais alors, y a-t-il ou n'y a-t-il pas, en soi, de "ceci" et de "cela" ? Le lieu où ni le "ceci", ni le "cela" ne rencontre plus son contraire, je l'appelle le Pivot. Quand ce pivot pivote dans son trou, je réponds avec (l'un ou l'autre) sans jamais être pris en défaut et il n'y a plus de limite à l'usage du juste, ni à celui du faux. C'est pourquoi je disais : mieux vaut y voir clair. (2/c/29-31)

2.4 : En effet, vouloir démontrer à partir de l'idée en soi que l'idée pour soi n'est point l'idée en elle-même, vaut moins que de démontrer, en partant de la non-idée, que l'idée-dans-la-chose n'est pas l'idée-en-elle-même. De la même façon démontrer à partir de l'idée de cheval-en-général qu'un cheval blanc n'est pas un cheval vaut moins que de démontrer en partant de l'idée de non-cheval en particulier que tout cheval est un cheval blanc en général. Car en vérité du point de vue de l'unité suprême, l'univers n'est qu'une idée et l'empire qu'un cheval !

2.5 : Le Tao s'accomplit en se pratiquant ; les choses sont telles en étant nommées. Comment donc sont-elles telles ? Elles sont telles en étant telles qu'elles-mêmes. Et comment ne sont-elles pas telles ? Elles ne sont pas telles en étant différentes d'elles-mêmes. En quoi dit-on que quelque chose est admissible ou non ? Selon qu'il se conforme au critère du possible ou de l'impossible, il sera décrété admissible ou non. Ainsi donc d'une manière ou d'une autre, toute chose est telle, toute chose est possible. Il n'y a en vérité aucune différence entre la plus belle des femmes et le pire des laiderons, entre un brin d'herbe et une colonne du temple, parce que gigantesques, belles, trompeuses ou étranges, toutes les choses obéissent à un principe commun qui les rassemble dans une seule et même unité. Toute division entraîne un accomplissement, tout accomplissement signifie une destruction. Mais, en réalité, les choses ne connaissent ni accomplissement ni dissolution puisqu'elles font retour à la totalité. Seul celui qui possède une compréhension intime des êtres peut saisir cette fusion. Sans œuvrer, il se confie à la multitude des manœuvres. Les manœuvres œuvrent, œuvrant ils accomplissent leur ouvrage, tout ouvrage est acquis. Lorsqu'il y a acquis, on y est presque. Suivre le cours des choses et achever son œuvre sans même en avoir conscience, tel est, pour moi, le mode de fonctionnement des choses. Tandis que fatiguer son esprit à distinguer les choses une à une sans voir qu'elles sont identiques c'est ce que j'appelle « trois le matin ». Qu'est-ce que ça veut dire ? Eh bien ceci : Un éleveur de singes dit un jour à ses pensionnaires en leur distribuant leurs châtaignes : « Désormais vous en aurez trois le matin et quatre le soir. » Fureur chez les singes. « Bon alors, fait l'homme, ce sera quatre le matin et trois le soir. » Et les singes de manifester leur contentement.

2.6 : Les hommes d'autrefois sont parvenus à un point extrême dans la connaissance. À quel point extrême ? Certains ont pensé qu'il n'y a pas de choses : ceux-là ont atteint la connaissance suprême, exhaustive, à laquelle nul ne peut rien ajouter. D'autres ont pensé qu'il y a des choses, mais qu'il n'y a pas de limites (entre elles). D'autres encore ont pensé qu'il y a des limites (entre elles), mais qu'il n'y a pas (de véritables oppositions entre) le juste et le faux. Or, quand (les oppositions) entre le juste et le faux prennent le dessus (dans notre esprit), la réalité est occultée. Et à mesure que la réalité s'occulte, les préférences se fixent. Mais y a-t-il en fin de compte fixation et occultation, ou n'y a-t-il ni l'un ni l'autre ? (2/2 /40-43)

Il y a alternative entre fixation et occultation lorsque Maître Tchao frappe le score de sa cithare ; il n'y a pas d'alternative lorsqu'il cesse de jouer. Tchao Wen en pinçant les cordes de sa cithare, K'ouang, le maître de musique aveugle, en marquant le rythme de sa baguette, Maître Houei en pérorant du haut de sa chaire, ces trois maîtres donc ont poussé leur art à son point de plus haute perfection et se sont ainsi rendus célèbres auprès de générations ultérieures. Mais leur talent leur servit surtout à se distinguer d'autrui, car pour ce qui est d'éclairer leurs semblables, un tel art ne pouvait servir à cette fin, et pourtant c'est ce qu'ils cherchèrent à faire. Ainsi Houei Cheu a-t-il fini par sombrer dans l'obscurité avec ses distinctions entre le blanc et le dur, et le fils de Tchao Wen eut beau vouloir continuer la carrière de son père, il ne parvint jamais à atteindre sa virtuosité. Si l'on prétend que ce sens-là connurent la réussite, alors moi aussi ! Mais d'un autre côté, si on leur dénie tout mérite, alors ni moi ni personne n'aura jamais aucun mérite. Le saint se méfie de tout éclat louche et trouble, préférant ne pas œuvrer pour en confier le soin aux ouvriers, c'est ce que j'appelle avoir recours à l'illumination.

2.7 : Maintenant j'aimerais hasarder une hypothèse dont je ne sais si elle est conforme à la vérité ou non. Conforme ou pas, elle est néanmoins conforme à quelque chose, dans la mesure où différente de « ceci », elle ne le sera pas de « cela ». Quoi qu'il en soit, lançons-nous et hasardons donc :

Il y a le commencement, il y a ce qui n'a pas encore commencé de commencer ; il y a ce qui n'a pas encore commencé de ne pas commencer. Il y a l'être, il y a le non-être. Il y a ce qui n'a pas commencé à ne pas être, il y a ce qui n'a pas commencé à ne pas être de ne pas être. Dans toutes les assertions précédentes, bien que j'aie parlé de l'être et du non-être, je ne sais pas lesquelles désignent l'être et le non-être, lesquelles traitent de ce qui est, lesquelles de ce qui n'est pas. Ainsi je viens de proférer des phrases. Mais sont-elles vraiment des phrases ou n'en sont-elles pas vraiment ?

Rien n'est plus vaste que la pointe d'un cheveu, même le mont T'ai-chan paraît petit en comparaison, nul n'a une plus grande longévité qu'un enfant mort-né, même P'eng-tsou est mort jeune à côté. L'univers existe en même temps que moi-même et je fais un avec les dix mille êtres.

À partir du moment où j'instaure le Un, en ai-je déjà parlé ? Mais une fois que j'ai dit « le Un est », puis-je encore dire que je n'en ai pas parlé ? Le Un non nommé et le Un qui est nommé, dédoublés, forment deux éléments ; ces deux derniers en s'additionnant forment une troisième unité. À partir de là, même le plus habile calculateur ne pourra arriver au bout du compte.

Quand on pense que pour aller du non-être à l'être on est déjà arrivé à compter jusqu'à trois, que dire lorsqu'on va de l'être à l'être ! Le mieux est de s'en s'abstenir et de laisser faire la nature des nombres en suspendant son action.

3.1 : La réalité n'a pas de limites, le langage n'est pas constant. C'est seulement quand on a posé quelque chose qu'il y a des délimitations. Eh bien, parlons des délimitations : on peut localiser et circonscrire, hiérarchiser et juger, diviser et opposer, mettre en concurrence ou en conflit – tels sont les huit pouvoirs (que nous avons). Ce qui se passe hors du monde, le sage en a conscience, mais n'en parle pas. Sur ce qui se passe dans le monde, il fait (à l'occasion) des commentaires, mais ne porte pas de jugements. Sur ce que les annales rapportent du gouvernement des anciens rois, il porte des jugements, mais ne se laisse entraîner (à leur propos) dans aucune dispute. (Car) quand on divise, il reste (toujours) du non-divisé. Quand on oppose, il reste (toujours) du non-opposé. Mais (ce qui reste), qu'est-ce ? me demanderez-vous. C'est ce que le sage garde en lui pendant que les hommes du commun opposent leurs points de vues pour s'en vanter. C'est pour cela que je dis : opposer, c'est perdre de vue. (2/g/55-58.)

3.2 : Le Tao n'a pas de nom, l'éloquence se passe de mots, la bonté n'est pas charitable, la probité est sans raideur, la vaillance n'est pas violente.

Un Tao manifeste n'est pas le Tao ; une parole diserte n'atteint pas l'auditeur, une bonté constante fatigue, une probité trop pure n'inspire pas confiance, une vaillance violente n'arrive à rien. De telles vertus sont comme des cercles qui voudraient être carrés. S'abstenir de chercher à connaître ce que la connaissance ne peut connaître, voilà le mieux. Qui connaît l'éloquence sans paroles et le discours muet, qui vraiment les connaît, atteint au trésor du Ciel. Il s'emplit sans jamais déborder, il se déverse sans jamais se vider, sans que l'on puisse comprendre le processus. C'est ce qui s'appelle masquer sa lumière.

3.3 : Yao déclara à Chouen :

— Je voudrais châtier les Tsong, les K'ouai et les Hsiu-ngao, mais cela me gâche le plaisir de régner. Pourquoi donc ?

— Ces trois misérables peuplades vivent encore dans les bois, se peut-il que leur destruction puisse troubler votre quiétude ? Jadis dix soleils apparurent ensemble dans le ciel et la terre entière en fut illuminée. L'efficacité de la vertu ne surpasse pas celle du soleil ?

3.4 : Édenté demanda à Wang Pivot-du-Ciel :

— Savez-vous s'il existe quelque chose qui fasse l'unanimité ?

— Comment le saurais-je ?

— Savez-vous ce que vous ne savez pas ?

— Comment le saurais-je ?

— Alors, on ne peut rien savoir de rien ?

— Comment le saurais-je ? Néanmoins je vais essayer de te faire comprendre mon point de vue. Comment savoir si ce que j'appelle connaître est en réalité ne pas connaître et ce que j'appelle ne pas connaître est en réalité connaître ? Permetts-moi de te poser une question : lorsqu'on dort dans un lieu humide on attrape un lumbago et on a les membres tout ankylosés, mais en sera-t-il de même pour une anguille ? Juché en haut d'un arbre un homme tremble de frayeur, mais il n'en est rien pour un singe. Lequel de ces trois êtres sait ce qu'est la demeure idéale ? L'homme se nourrit de la viande des animaux domestiques, le cerf d'herbe, la scolopendre se régale d'orvets et le hibou de rats, lequel des quatre a le meilleur palais ? Le singe fait de la guenon sa compagne, la biche s'accouple avec le cerf, l'anguille fraie avec les poissons ; les hommes considèrent Hsiche et dame Li comme les plus belles des femmes, et pourtant à leur vue les poissons s'enfoncent dans les eaux, les oiseaux s'élancent dans les airs et les tigres se purlèchent les babines, ne voyant qu'un amas de chair fraîche. Laquelle de ces quatre espèces détient la vérité concernant la beauté idéale ? C'est ce qui me fait dire que, tout bien considéré, les distinctions entre justice et charité, entre bien et mal, ne font que semer le désordre et la confusion. Je ne veux absolument pas entrer dans ces arguties.

— Mais s'inquiète Édenté, si vous êtes incapable de savoir ce qui est profitable ou non, cela veut-il dire que l'homme accompli doit lui aussi l'ignorer ?

Pivot-du-Ciel répondit :

— L'homme accompli est divin. Toute la campagne peut s'embraser sans qu'il en ressente la chaleur, le fleuve Jaune et la Han peuvent geler sans qu'il ressente le froid. L'éclair peut fendre la montagne, le vent soulever l'océan sans qu'il en éprouve de la frayeur. Un tel homme chevauche les nuages, monte le soleil et la Lune, et s'ébat en dehors des bornes de l'univers, vie et mort sont sans effet sur lui. Que lui importe donc ce qui est profitable ou non ?

4.1 : Pie Joyeuse demanda au maître du Grand Catalpa :

— Mon maître soutien que tous ces propos selon lesquels le saint ne se laisse asservir par aucune tâche, ne recherche pas son intérêt ni n'évite ce qui lui est préjudiciable, ne se réjouit pas d'être sollicité, ni ne s'engage sur le chemin des honneurs, considère que la parole est silence et le silence parole, car il

déambule loin de la poussière, ne sont que des fariboles. Pourtant j'estime, moi, que c'est là une doctrine admirable. Qu'en pensez-vous, maître ?

Le maître du Grand Catalpa répondit :

— Comment cet âne de Confucius pourrait-il comprendre quoi que ce soit à des matières qui laissèrent perplexe l'Empereur Jaune lui-même ? Mais toi, tu me sembles bien impatient. Tu vois un œuf, et tu penses au coq qui saluera le lever du jour ! L'arbalète te fait déjà te poulécher les babines en imaginant les cailles rôties ! Voilà, je vais chercher à t'expliquer les choses par une divagation, sache toi aussi divaguer en m'écoutant si tu veux pénétrer le sens profond de mes paroles. Côté le soleil et la lune, étreins le temps et l'espace, fusionne dans leur totalité, dissous-toi dans leur obscurité fluctuante, et tu ne feras plus la distinction entre les esclaves et les nobles ! La foule est affairée, industrielle, seul le saint semble idiot et bouché ! Fais coïncider tous les temps et tous les mondes dans la pureté absolue de l'Un, sache pétrir la totalité des créatures dans la seule et même réalité de leur être ! Qu'est-ce qui me dit que ce n'est pas une erreur que d'aimer la vie ? Comment savoir si avoir peur de la mort n'est pas comme de ne plus connaître le chemin de sa maison pour avoir été trop tôt séparé des siens ? Dame Li, la fille du préposé aux bornages d'Armoise, versa toutes les larmes de son corps quand le prince de Tsin la conduisit en ses États pour en faire sa femme. Mais après avoir pénétré dans le palais, partage la couche royale, goûté aux viandes tendres et grasses, elle regretta ses pleurs. Qui nous dit qu'une fois morts nous ne regretterons pas notre attachement à la vie ? Qui a rêvé de viandes et de vin pleure au réveil, mais qui a pleuré dans son rêve, bien souvent, part joyeux à la chasse. Nul ne sait, au moment où il rêve, que son rêve est un rêve et non pas la réalité. Il arrive même que, dans un rêve, on tire les horoscopes des rêves. Ce n'est qu'au réveil que l'on comprend que ces rêves eux-mêmes étaient rêvés. Ce n'est qu'à l'issue du Grand Réveil que nous réaliserons que nous nous éveillons d'un long sommeil traversé de cauchemars. Seuls les sots demeurent persuadés qu'ils sont toujours en état de veille, jusqu'au moment où soudain, la Grande Transformation les décille ! Prince ou vacher, n'est-ce pas la seule chose d'assurée ? Confucius et toi n'êtes que des rêves. Et moi qui vaticine ainsi sur le rêve, qui sait si je ne suis pas tout simplement en train de rêver, à moins que je ne sois le rêve d'un autre. Toutes mes paroles sont des énigmes que seul peut-être un grand sage, d'ici des milliers de générations, parviendra à déchiffrer. Mais ce ne sera là qu'une rencontre de hasard.

4.2 : Supposons que nous ayons une discussion. Tu as le dessus sur moi et je n'ai donc pas pu l'emporter sur toi. Cela signifie-t-il que tu as raison et que j'ai tort ? Si je l'emporte sur toi et que tu es vaincu dans la discussion, cela signifie-t-il que j'ai raison et que tu as tort ? Qui est dans le vrai qui est dans l'erreur ? Ni toi ni moi ne pouvons le savoir et une tierce personne serait tout aussi démunie. En effet, qui donc pourrait nous départager ? Quelqu'un qui serait de ton avis ? Étant de ton avis il ne pourrait juger avec impartialité.

Quelqu'un qui serait du mien ? Étant du mien, il ne pourrait juger sainement. Quelqu'un qui ne serait d'accord avec aucun d'entre nous ? Mais étant d'une opinion différente, il ne pourrait lui-même décider objectivement. Ainsi, si ni toi, ni moi, ni un tiers ne pouvons savoir qui est dans le vrai, faut-il que nous ayons tous trois de nouveau recours à un autre, mais à qui donc ?

Que veut dire « se mettre en harmonie avec le pivot céleste » ? Je dirais ceci : Quand il s'agit de discuter de ce qui est et de ce qui n'est pas, ou de décider si une chose est ainsi plutôt qu'autrement, en approuvant ce que l'autre approuve, il devient impossible de faire la distinction entre le vrai et le faux bien qu'ils soient distincts ; en disant que cela est ainsi quand l'autre juge que c'est ainsi, il devient impossible de discerner entre ce qui est ainsi et ce qui ne l'est pas, même s'ils sont différents. Les modulations des voix semblent dépendre les unes des autres, mais c'est comme si elles soliloquaient.

Qui sait se mettre en harmonie avec le pivot céleste en se montrant toujours conforme, en étant perpétuellement fluctuant, parviendra au terme naturel de son existence. C'est en oubliant les années qui passent et le sens de toute chose que l'on arrive à se fixer dans l'illimité et à en faire son logis.

4.3 : Évanescence des images demanda à l'Ombre :

— Tout à l'heure tu étais en mouvement, et maintenant tu t'arrêtes ; tout à l'heure tu étais assise et maintenant tu te redresses, comment se fait-il que tu n'aies pas de posture fixe ?

— C'est que, sans doute, répondit l'Ombre, celui dont je dépends est ainsi fait ; et qui sait s'il n'en va pas de même pour celui dont dépend celui dont je dépends. Je suis dans le même rapport de subordination vis-à-vis de la forme qui me donne existence que la peau du serpent ou la mue de la cigale. Comment saurais-je pourquoi il en est ainsi plutôt qu'autrement ?

4.4 : Un jour Tchouang Tcheou rêva qu'il était un papillon froufoutant, qui, tout à sa joie, donnait libre cours à ses désirs, sans savoir qu'il était Tchouang Tcheou ; puis, brusquement, il s'éveilla, retrouvant la lourdeur de son corps ; il se demanda s'il était Tchouang Tcheou qui avait rêvé qu'il était un papillon ou un papillon qui se rêvait Tchouang Tcheou. Il y a certainement une différence entre Tchouang Tcheou et un papillon ; mais tel est l'effet de la transformation des êtres.

Glossaire

| <i>Pinyin francisé</i> | <i>Pinyin</i> | <i>Signification</i> |
|------------------------|---------------|--|
| wang | wang | « l'oublie » qui accompagne l'intégration de l'activité |
| yang cheng tchou | yangsheng zhu | nourrir la vie en soi |
| sin-tchai | xinzhai | jeune de l'esprit |
| kou | gu | le donné, l'intentionnel |
| sing | xing | un naturel acquis |
| ming | ming | la nécessité |
| t'ien | tian | le régime du Ciel |
| jen | ren | le régime de l'humain |
| yeau | you | « évoluer », se promener |
| yeau sin | you sin | la conscience spectatrice |
| cheu | shi | c'est cela/ cela |
| fei | fei | ce n'est pas cela /ceci |
| wei cheu | wei shi | poser un « c'est cela » |
| feng | feng | limite (interne) |
| tao | dao | Voie (réalité, sagesse, méthode) |
| Tchouang-tseu | Zhuang zi | Maître Tchouang |
| Tcheau Tchouang | Zhou Zhuang | Prénom, Nom |
| Confucius | Kong zi | Philosophe (-5e s.) |
| Yen houei | Yan hui | Disciple de Confucius |
| Houei cheu | Hui shi | Philosophe connu pour ses paradoxes, contemporain de Tchouang-tseu |
| Seu-ma t'sien | Sima qian | Historien (-145 /- 86) |
| Kouo siang | Guo xiang | Commentateur du Tchouang-tseu |

Table des matières

| | |
|--|--------------|
| Remerciements | p.3 |
| Sommaire | p.4 |
| Introduction | p.6 |
| Notes préliminaires | p.11 |
| Chapitre. I. La conception de la sagesse chez Tchouang-tseu | p. 12 |
| Section 1. Sur Tchouang-tseu, le philosophe et son œuvre | p. 12 |
| - §1 : Le personnage historique | p. 12 |
| - §2 : La situation historique des Royaumes Combattants | p. 13 |
| - §3 : Une œuvre hétérogène | p. 14 |
| - §4 : Remaniements et détournements | p. 15 |
| - §5 : Une nouvelle interprétation | p. 18 |
| Section 2. Un autre cadre de pensée | p. 22 |
| - §1 : L'activité comme catégorie fondamentale | p. 22 |
| - §2 : Les deux parts de notre activité | p. 23 |
| - §3 : Une nouvelle conception de la subjectivité | p. 24 |
| Section 3. L'intention et ses dangers | p. 25 |
| - §1 : Une prise de conscience | p. 25 |
| - §2 : Une forme d'assujettissement | p. 28 |
| - §3 : La possibilité du non-vouloir | p. 32 |
| Section 4. « L'arrêt » | p. 33 |
| - §1 : Un retour sur soi-même | p. 33 |
| - §2 : Description de l'arrêt : le vide et les visions | p. 36 |
| Section 5. Une phénoménologie de l'activité | p. 38 |
| - §1 : L'idéal de l'activité parfaite | p. 39 |
| - §2 : Le régime du Ciel et le régime de l'humain | p. 42 |
| - §3 : La connaissance du fonctionnement des choses | p. 51 |
| - §4 : Le sage et le miroir | p. 54 |

| | |
|---|--------------|
| Chapitre II. Les limites du langage | p. 59 |
| introduction : La conception chinoise du langage | p. 59 |
| Section 1. Les spécificités du chapitre II du <i>Tchouang-tseu</i> | p. 60 |
| - §1 : Une géniale improvisation | p. 60 |
| - §2 : Suite de notes ou développement cohérent ? | p. 61 |
| Section 2. Parlons de quelque chose quand nous parlons ? | p. 62 |
| - §1 : La vision première (1.1) | p. 62 |
| - §2 : L'usage de la forme interrogative (1.2) | p. 64 |
| - §3 : Grande et petite connaissance (1.3) | p. 65 |
| - §4 : La manifestation de notre activité propre (1.4) | p. 66 |
| - §5 : Retour du thème de l'intentionnalité (1.5) | p. 67 |
| - §6 : La naissance d'une idée (1.6) | p. 67 |
| Section 3. Les trois formes du langage | p. 69 |
| - §1 : La caractérisation | p. 69 |
| - §2 : La distinction | p. 72 |
| - §3 : L'opposition | p. 75 |
| Section 4. Langage arbitraire et petite connaissance | p. 77 |
| - §1 : L'homme, un être qui signifie | p. 78 |
| - §2 : La connaissance limitée du monde des choses | p. 79 |
| Section 5. L'incompatibilité de la Voie et du langage | p. 82 |
| - §1 : L'assujettissement aux formes du langage | p. 82 |
| - §2 : La différence entre le savoir et le « percevoir » | p. 85 |
| Conclusion | p. 90 |
| Bibliographie | p. 98 |
| Tables des annexes | p. 101 |
| Chronologie des Dynasties chinoises | p. 102 |
| Sommaire du <i>Tchouang-tseu</i> | p. 103 |
| Chapitre II du <i>Tchouang-tseu</i> « Toutes choses égales » | p. 104 |
| Glossaire | p. 111 |

RÉSUMÉ

La question de l'accès à la sagesse soulève avec elle la question de la possibilité et des moyens de sa transmission. Dans ce projet de mémoire nous tenterons de mettre à jour les fractures pouvant exister entre sagesse et langage intervenant comme des obstacles à toute transmission de la sagesse. À cette fin, nous analyserons la pensée de Tchouang-tseu sur ces thèmes et le suivrons dans son analyse respective des limites de la conscience – pour définir ce qu'est la sagesse et comment nous pouvons y accéder – et des limites du langage – pour comprendre ce qui empêcherait de transmettre cette dernière.

Cette lecture nous permettra d'élargir notre questionnement pour évaluer s'il reste une possibilité au sage de parler de la sagesse sans tomber dans les pièges du langage et ainsi de ne pas trahir celle-ci. Par cette réflexion, nous tenterons, en creux de cette analyse, d'identifier les règles qu'une philosophie « thérapeutique » – qui aurait pour finalité de rendre sage – se devrait de respecter pour montrer la voie à suivre.

MOTS CLÉS : Tchouang-tseu, Zhuangzi, Jean Francois Billeter, limite du langage, sagesse, parachèvement de l'être, limite de la conscience réflexive, philosophie théorique, philosophie thérapeutique.

ABSTRACT

The access to wisdom question intrinsically raises issues regarding the possibility and the means of its transmission. In this thesis, I attempt to identify the gaps between wisdom and language as barriers to the transmission of wisdom. The thesis analyses Chang tzu's thoughts on this issue, focusing on his approach relative to the limits of consciousness – to define what wisdom is and who we can reach it – and then, relative to language's limits in order to understand what can block its transmission.

This leads me to expand the initial question to see whether there remains a possibility for the wise person, to talk about wisdom without falling in the traps inherent to language and, betraying wisdom. This will finally lead us to explore the possible rules of a 'therapeutic' philosophy – aiming at making one wise – that would show the way to wisdom.

KEY WORDS : Chang tzu, Zhuangzi, Jean Francois Billeter, limits of language, wisdom, being completion, limits of reflexive consciousness, theoretical philosophy, therapeutic philosophy.

