



HAL
open science

D'un scepticisme à une méta-éthique. État des lieux et confrontation des recherches sur la position sceptique développée dans le Tchouang-tseu

Aude Berlioz

► **To cite this version:**

Aude Berlioz. D'un scepticisme à une méta-éthique. État des lieux et confrontation des recherches sur la position sceptique développée dans le Tchouang-tseu. Philosophie. 2017. dumas-01707132

HAL Id: dumas-01707132

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01707132>

Submitted on 12 Feb 2018

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

D'un scepticisme à une méta-éthique

*État des lieux et confrontation des recherches sur la position sceptique
développée dans le Tchouang-tseu*



The Three Vinegar Tasters
Confucius, Buddha, and Lao-Tsu
Rafael Desquitado

Mémoire de Master II « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Parcours : Philosophie pratique

sous la direction de M. DENIS PERRIN

et de M. RÉMI CLOT-GOUDARD



AUDE BERLIOZ

D'un scepticisme à une méta-éthique

*État des lieux et confrontation des recherches sur la position sceptique
développée dans le Tchouang-tseu*

Mémoire de Master II « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Parcours : Philosophie pratique

sous la direction de M. DENIS PERRIN

et de M. RÉMI CLOT-GOUDARD

ANNÉE UNIVERSITAIRE 2016-2017

*Dire un mot exclut tous les autres,
ouvrir un livre ferme tous les autres,
penser une seule chose déséquilibre le monde,
aimer quelqu'un est le plus grand oubli.*

*L'exercice ponctuel d'une seule vie
n'aura jamais de sens.*

Reste à découvrir le pluriel.

ROBERTO JUARROZ

Remerciements

Je remercie M. Denis Perrin pour m'avoir à la fois guidée et corrigée dans ce travail et m'avoir laissé la liberté d'approfondir ce sujet.

Merci à M. Rémi Clot-Goudard d'avoir accepté de faire partie de mon jury de soutenance et pour ses conseils sur le projet de ce mémoire.

Mes remerciements vont également à mes proches et à mes correcteurs pour leur aide et leur soutien.

Introduction

Angus Charles Graham, sinologue gallois, fit cette observation, restée célèbre : la philosophie antique chinoise ne cherche pas à répondre à la question cruciale de la philosophie occidentale « Quelle est la vérité ? » mais plutôt à la question « Où est la Voie ? »¹. Cette remarque, au-delà de faire apparaître une différence d'énonciation entre deux questions naissant dans des contextes éloignés, a également le mérite de placer d'emblée la philosophie chinoise dans une recherche éthique. En effet, il semble que la préoccupation majeure des premiers penseurs chinois fut de comprendre le meilleur moyen de mener une vie morale ou épanouie. Nous devons à ce sinologue d'avoir montré qu'à ce sujet les différentes écoles confucianistes, mohistes et taoïstes présentaient des voies distinctes et pertinentes, mais également que ces courants, de par leur richesse et leurs questionnements, avaient le droit de porter le titre de « philosophie » au sens occidental du terme. Dès lors, il n'y eut plus de raison qu'un dialogue puisse s'ouvrir avec elles.

L'intérêt de tels ponts entre plusieurs philosophies ne semble plus aujourd'hui devoir être démontré. En effet, au cours de l'histoire, plusieurs philosophes ont déjà prouvé la productivité d'une telle démarche : Schopenhauer, en s'intéressant par exemple aux philosophies hindouistes ; Heidegger, en commençant à traduire *Le Livre de la Voie et la Vertu* de Lao-tseu ou bien, plus récemment, certaines recherches rapprochant le confucianisme de l'éthique des vertus. Cette présente étude souhaite donc s'inspirer d'un tel mouvement, avec pour spécificité de prendre comme objet un philosophe chinois encore relativement peu connu du grand public en Europe.

Ce philosophe, nommé Tchouang-tseu², vécut pendant la période des Royaumes Combattants au IV^e s. av. J.-C. et laissa derrière lui un ouvrage de quelque trois-cents pages portant son nom : le *Tchouang-tseu*. Bien que cette classification tardive soit aujourd'hui rediscutée, il est de coutume d'associer cette œuvre au courant taoïste qui regroupe les livres de Lao-tseu et de Lie-tseu. En Chine, l'étude des fables composant cet ouvrage, reconnues d'une très grande qualité littéraire, ont toujours fait partie de l'éducation des lettrés de toutes les époques. Et aujourd'hui encore ces histoires sont connues des jeunes enfants. *A contrario*, ce n'est qu'au cours des trente dernières années qu'une étude spécifique de ce philosophe a été entreprise par la sinologie occidentale. De ces premiers travaux semble naître un nouvel engouement : un certain nombre

¹ GRAHAM, Angus C., *Disputers of the Tao : philosophical argument in ancient China*, La Salle, Open Court, 1989, p. 3.

² Voir annexe A pour une présentation détaillée de ce philosophe, de son époque historique et de son œuvre.

d'ouvrages collectifs, ayant pour sujet unique le *Tchouang-tseu*, paraissent dans le monde anglo-saxon, et pas moins de trois sinologues francophones — Jean Levi, Jean François Billeter et Romain Graziani — y ont chacun consacré récemment un ou plusieurs ouvrages. Ces recherches ont permis de faire progressivement émerger un nouveau visage de ce philosophe, dégagé des interprétations traditionnelles chinoises qui venaient peser sur une véritable compréhension de sa philosophie et compromettre l'établissement d'un dialogue avec lui.

Ce présent mémoire se propose donc de reprendre et de poursuivre cette nouvelle lecture du *Tchouang-tseu*, partageant la conviction de l'actualité de ses interrogations comme des ressources potentielles qu'il recèle. Nous verrons que ces questionnements, même s'ils prennent naissance — comme le notait Graham — dans un cadre conceptuel différent, se révèlent finalement proches des questions philosophiques classiques. S'intéresser à la pensée de Tchouang-tseu, en le replaçant dans les interrogations de son époque, suppose donc d'abord, comme nous l'avons signalé, de se placer dans le champ de l'éthique. Mais — et cela est spécifique à ce philosophe chinois — saisir quelle était sa philosophie dans ce domaine suppose de résoudre, en premier lieu, une autre question. Il semble que Tchouang-tseu, confronté à la diversité des doctrines de son époque et aux conflits incessants entre elles quant à la bonne direction de la Voie, soit l'un des rares penseurs antiques chinois à avoir formulé un doute sceptique.

Nous pouvons retrouver dans le *Tchouang-tseu* deux questions classiques que se sont sans doute posées toutes les philosophies. La première, citée au chapitre XVII, correspond à la question éthique par excellence : « *Mais alors, [...] que dois-je faire et ne pas faire ? Quelle conduite adopter ? Comment me comporter, en fin de compte ?* » La seconde, énoncée dans un célèbre dialogue du chapitre II, pose la question sceptique fondamentale sur la possibilité d'établir une connaissance définitive : « *Comment le saurais-je ?* » Nous verrons que, chez Tchouang-tseu, ces deux interrogations sont intimement liées et que la seule manière de répondre à la première question est d'apporter une réponse précise à la seconde. Notre travail aura donc pour objet de résoudre la problématique suivante : *La position sceptique développée dans le Tchouang-tseu est-elle conciliable avec la formulation d'une éthique ?*

Nous pouvons définir le scepticisme de manière succincte comme un doute portant sur la connaissance ou la justification. De nombreux philosophes occidentaux ont pu nourrir de telles interrogations. Mais la formulation de ce doute, que ce soit dans le cadre des sceptiques grecs, modernes ou contemporains, est assez diversifiée pour qu'il soit difficile de parler de scepticisme de manière générale. Ce dernier peut toucher plusieurs domaines de connaissance, reposer sur des arguments différents, ne pas avoir la même force ou la même visée. S'intéresser à un scepticisme

formulé dans le contexte de la Chine ancienne supposera d'abord, comme nous le verrons, de faire quelques ajustements conceptuels. Nous retrouverons néanmoins dans le scepticisme tchouang-tseuiste des similitudes avec des formes de scepticisme occidental. En effet, ce philosophe développe notamment dans le chapitre II de son œuvre — chapitre que nous étudierons particulièrement — plusieurs arguments et interrogations également classiques. Certaines de ses fables semblent être critiques par rapport à un certain usage du langage qui viendrait opposer trop facilement le juste et le faux. D'autres histoires attirent notre attention sur l'impossibilité de trouver un jugement qui ne soit pas relatif à une certaine perspective. À ce scepticisme langagier et relativiste vient s'ajouter, entre autres, quelques réserves sur la possibilité d'une justification non circulaire. Ainsi, il semble évident à tout lecteur du *Tchouang-tseu* que ce dernier formule un doute — tout du moins sur une certaine forme de connaissance — venant compromettre la découverte de certaines vérités définitives ou universelles.

Ce mémoire cherchera donc à définir précisément quel type de scepticisme défend Tchouang-tseu et quelle est sa portée. Un tel questionnement s'inscrit directement dans la continuité des recherches anglo-saxonnes sur le *Tchouang-tseu*. Il s'agit même, sans doute, de la question la plus traitée ces dernières années dans la communauté des sinologues anglophones. Mais cette profusion de réponses, loin de compromettre un tel travail, nous semble en fournir l'intérêt par la nécessité qu'elle impose de dresser un état des lieux de ces recherches. Entreprendre de résoudre notre problématique en prenant comme corpus ces travaux revient, en fait, à s'insérer dans un débat animé par une seconde question : *Le scepticisme présent dans le Tchouang-tseu est-il une position dépassable ou substantielle ?* En effet, dans cette littérature, deux camps semblent s'opposer. Et bien que tous les commentateurs reconnaissent la charge sceptique présente dans le *Tchouang-tseu*, la très grande majorité d'entre eux tente, par divers moyens, de la dévier ou de la diminuer. Si ce point fait tant controverse, il semble que ce soit parce que la question du scepticisme cache une lourde implication : si le scepticisme tchouang-tseuiste n'est pas dépassable, si ses arguments sceptiques n'ont pas une visée heuristique nous permettant de corriger notre manière habituelle de juger, il n'est pas possible, pour ces commentateurs, que le *Tchouang-tseu* formule également des orientations normatives essayant de nous guider vers un mieux-vivre. Nous voyons ici, encore une fois, combien chez Tchouang-tseu les questions éthiques et sceptiques sont imbriquées, mais aussi comme elles semblent *a priori* devoir s'exclure.

Notre travail consistera donc à présenter les différents arguments en faveur de ces deux thèses, soutenues par leurs défenseurs les plus pertinents, et à venir les illustrer par les preuves textuelles disponibles. Cela nous permettra d'analyser quelles sont les craintes et les intuitions

implicites empêchant ces deux camps de s'accorder et de montrer que ces deux thèses, bien qu'opposées, sont en majeure partie fondées. Au cours de cette recherche, nous serons amenée à définir précisément le scepticisme de Tchouang-tseu, les domaines sur lequel il porte, ses arguments fondamentaux mais également les différences qu'il présente avec d'autres formes de scepticisme et s'il permet, malgré tout, la constitution d'un certain type de connaissance. Répondre à ces questions supposera de replacer précisément la pensée de Tchouang-tseu dans le cadre conceptuel de son époque, en distinguant sa philosophie de celles des autres courants antiques et de définir un certain nombre de ses notions comme le *Tao*, les *shi/fei*, le Ciel et l'humain, la clarté (*ming*) ou le Pivot. Nous chercherons également à comprendre si éthique et scepticisme ne seraient pas finalement compatibles et si, dans ce cas, la possible position éthique du *Tchouang-tseu* découle des thèses sceptiques ou doit trouver une autre source pour être cohérente. Nous verrons ainsi qu'à mesure que nous affinerons la position sceptique de Tchouang-tseu, nous viendrons dans un même mouvement découvrir les bases de son éthique.

Ce mémoire comportera trois chapitres. Le premier introduira la pensée de Tchouang-tseu en présentant d'abord brièvement les autres philosophies des penseurs chinois antiques de son époque. Nous exposerons ensuite les caractéristiques générales que présente un scepticisme formulé dans le contexte de la Chine ancienne. Enfin, nous ferons une première énonciation des arguments sceptiques du *Tchouang-tseu* en les comparant et en les différenciant de ceux des courants sceptiques occidentaux et particulièrement de celui de Sextus Empiricus. Nous comprendrons ainsi si le scepticisme de Tchouang-tseu peut s'apparenter à un dogmatisme négatif.

Le second chapitre exposera les arguments des deux thèses opposées sur son scepticisme. La première partie détaillera ceux de la position la plus répandue en faveur d'un scepticisme thérapeutique et dépassable, soutenue par Phillip J. Ivanhoe et Paul Kjellberg. Nous chercherons avec eux à savoir si Tchouang-tseu défend un scepticisme sensoriel, éthique, langagier ou épistémologique. La seconde partie présentera la position d'un scepticisme substantiel défendue par son principal et quasiment seul défenseur : Chad Hansen. Avec lui, nous définirons plus précisément le scepticisme et le relativisme Tchouang-tseuiste en termes de thème, de portée et de force et nous comprendrons l'imbrication de ces deux positions. Cette présentation sera également l'occasion d'établir si Tchouang-tseu conçoit possible une perspective absolue sur le monde et quelle est la véritable fonction des modèles positifs des sages qu'il désigne. Nous retirerons enfin avec Hansen les implications pratiques d'une telle position sceptique.

Le chapitre III viendra confronter ces deux thèses en montrant leurs faiblesses respectives et l'introduction d'un nouveau commentateur — Chris Fraser — nous aidera à conclure ce débat en

découvrant non seulement une nouvelle source au scepticisme de Tchouang-tseu, mais également à ses orientations éthiques. Cette introduction nous donnera l'occasion d'étudier dans le détail le déroulement du chapitre II du *Tchouang-tseu* pour faire apparaître un argument peu étudié jusque-là et pouvant s'apparenter aux travaux modernes sur l'hétérogénéité de la valeur. La seconde partie de ce chapitre fera une présentation des travaux existants et des pistes possibles de recherche en accord avec ces nouvelles données et nous fournira ainsi l'occasion de dire quelques mots sur l'éthique que Tchouang-tseu développe.

Nous voyons que cette recherche nourrit ainsi plusieurs aspirations. Tout d'abord, apporter une réponse aux questions soulevées directement par ce thème de recherche, mais également faire un point sur les enjeux présents dans les deux conceptions d'un scepticisme chez Tchouang-tseu et dégager les implicites justifiés qui les fondent. Une telle analyse permettra, selon nous, de mettre au jour certains postulats fondamentaux avec lesquels devraient être en accord les recherches passées ou futures concernant la conception éthique en jeu dans le *Tchouang-tseu*. Elle sera aussi le moyen de formuler plusieurs propositions en vue de résoudre les tensions persistantes dans cette œuvre et de montrer que Tchouang-tseu peut être un interlocuteur pertinent de certains débats éthiques contemporains.

Notes préliminaires

Devant l'absence de numération bibliographique au *Tchouang-tseu* en français, nous avons fait le choix de numéroter personnellement la traduction de Jean Levi, considérée comme la traduction de référence dans cette langue³. Le premier chiffre correspond au chapitre dans l'œuvre, la lettre à l'emplacement du texte dans celui-ci, et plus rarement, un chiffre suivra, numérotant le paragraphe dans les textes les plus longs. Quand le traducteur n'est pas mentionné en note, il s'agira de la traduction de Jean Levi.

Le chinois s'inscrit en caractères, mais peut s'inscrire également en alphabet latin appelé pinyin. Cette transcription lue littéralement ne correspond pas à une prononciation juste du chinois, mais elle fait néanmoins référence. Nous avons choisi d'inscrire les termes chinois les plus connus en français dans une version francisée⁴ — celle qui est passée dans le langage courant et qui correspond à la transcription de l'École française d'Extrême-Orient (EFEO). Ces termes seront néanmoins suivis à la première occurrence de leur version pinyin entre parenthèses. Les autres termes seront inscrits en pinyin et suivis à la première occurrence de leur caractère chinois. Une prononciation française des notions les plus fondamentales sera proposée dans le glossaire pour en faciliter la prononciation.

Les commentaires du *Tchouang-tseu* utilisés pour cette étude étant essentiellement en langue anglaise sans traduction française disponible, nous avons systématiquement traduit les citations qui en sont tirées sans le spécifier en note.

³ LEVI, Jean, *Les œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006.

⁴ Sont concernés les noms suivants : Tchouang-tseu, Lao-tseu, *Tao-te-king*, Houei Cheu, Confucius, Mencius, *Tao*.

CHAPITRE I.

Introduction au scepticisme chez Tchouang-tseu

Ce premier chapitre commencera par présenter une introduction aux différentes écoles philosophiques de l'époque de Tchouang-tseu (Zhuāngzǐ) et à la notion de *Tao*, ce qui nous permettra de mieux comprendre les implicites de la pensée chinoise, comme les thèses contre lesquelles Tchouang-tseu bâtit sa propre philosophie. Nous verrons également qu'un tel foisonnement de courants de pensée contradictoires ne pourra que faire naître chez Tchouang-tseu un doute légitime sur les possibilités de la connaissance. La seconde partie viendra donc définir les caractéristiques d'un questionnement sceptique dans le cadre de la pensée chinoise. La troisième continuera la comparaison d'un scepticisme chinois et occidental en présentant les principaux textes et arguments sceptiques dans le *Tchouang-tseu*, en les confrontant aux arguments occidentaux et à leur implication, notamment ceux du premier scepticisme antique présenté par Sextus Empiricus.

1. Présentation du contexte philosophique du Tchouang-tseu

1.1. Le *Tao* et ses disputes

La reconnaissance de l'existence d'une philosophie chinoise, que ce soit en Chine ou en Occident, n'est pas donnée *a priori*. Ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e que les développements de la Chine amenèrent les intellectuels chinois à adopter le concept européen de philosophie (哲學) avec sa distinction explicite de la religion. S'en suivirent une relecture, un tri et une reconstruction de la pensée classique chinoise à la recherche des passages basés sur la logique et l'argumentation, les distinguant de ceux plus mystiques et superstitieux. Sun Yirang (1848-1908) fournit la première preuve, en 1897, par son analyse des canons mohistes, que la pensée analytique et rigoureuse avait une place en Chine classique. Au cours du XIX^e siècle, des analyses similaires suivront, notamment celles de Yan Fu (1854-1921), Liang Qichao (1873-1929), Hu Shi (1891-1962). Mais c'est Angus Charles Graham (1919-1991), célèbre sinologue gallois, qui démontra que le *Tchouang-tseu* et le *Xunzi* faisaient preuve d'une maîtrise du vocabulaire technique de la théorie linguistique mohiste. Ainsi l'on doit probablement à ce sinologue l'appréciation de Tchouang-tseu comme un philosophe, au sens occidental du terme, allant contre une très forte tradition chinoise qui faisait de lui un mystique, disciple d'un Lao-tseu semi-divin.

On doit également à Graham d'avoir formulé le contexte historique de la pensée philosophique de cette époque comme étant une dispute à propos du *Tao*⁵ (*Dào* 道). La compréhension de la philosophie de Tchouang-tseu, comme celle des autres penseurs chinois classiques, suppose donc dans un premier temps de définir cette notion chinoise. Notons d'abord que sa traduction littérale emprunte à la métaphore de la voie, du chemin, ou du sentier qui intervient comme un guide. En un sens trivial et imagé, on peut le comprendre comme des rails permettant de maintenir un train dans le « droit chemin ». Cette notion a ainsi, selon Graham, un aspect essentiellement normatif dans le sens où, comparativement à la philosophie occidentale, sa finalité est avant tout de définir un comportement pratique. Les *tao* peuvent ainsi être compris comme étant des structures sociales ou naturelles servant de guide pour répondre aux questions pratiques et éthiques telles que : « Que faire ? » ou « Comment le faire ? ». Mais il semble être utilisé de deux façons différentes : il peut servir à désigner une manière particulière de faire, et être traduit par « méthode » ; le *tao* d'un sage sera alors sa marche à suivre en matière de sagesse. Mais

⁵ Voir GRAHAM, Angus C., *Disputers of the Tao : philosophical argument in ancient China*, *op. cit.*

il peut également avoir un sens beaucoup plus vaste et servir à qualifier le fonctionnement général de la nature, avec parfois une connotation mystique mais pas nécessairement. Ainsi il peut servir à désigner le *Tao* en un sens général et de manière distincte un *tao* spécifique. Notons qu'il est difficile de définir cette notion indépendamment de l'auteur qui l'utilise, car elle n'a pas toujours fait l'objet d'un consensus. Selon J.F. Billeter, le terme « *tao* » chez Tchouang-tseu ne renvoie pas encore à une notion consacrée et encore moins mystique, cette notion à son époque n'ayant pas encore été investie d'une autorité particulière comme elle le sera par la suite. En tant que traducteur, Billeter se permet de traduire ce terme de manière différente suivant le contexte, fidèlement à l'usage libre du langage que Tchouang-tseu promeut et met en pratique⁶. Cela semble expliquer pourquoi les différents commentateurs comprennent ce terme en des sens distincts. Il semble que Chad Hansen, président de la chaire de la philosophie chinoise à l'université de Hong Kong, le conçoit comme un discours prescriptif, pluriel et linguistique. Alors que d'autres, comme Chris Fraser et Phillip J. Ivanhoe y voient plutôt la structure profonde et unifiée du monde. Pour d'autres encore, il s'agit déjà d'une notion religieuse ou mystique⁷. Chad Hansen synthétise les différents moments de l'orientation personnelle vers un *tao* en trois phases :

1. Il faut trouver ou remarquer les *tao* (dans des instructions verbales ou écrites, dans l'observation du fonctionnement des choses).
2. En choisir un parmi ceux remarqués (cette phase correspond à une mise en accord sur une description et une classification du monde particulière⁸.)
3. Puis il s'agit d'interpréter, d'exprimer et de suivre le *tao* sélectionné dans un comportement concret (ce qui est la seule finalité de la seconde phase).

Hansen note que cette notion peut être correctement traduite par le terme de « voie » ou par celui de « guide » qui souligne plus son aspect normatif. Mais l'appellation de « chemin de vie » comporte l'avantage de montrer explicitement les affinités rhétoriques de cette notion avec des concepts importants de la philosophie occidentale, comme ceux de « forme de vie » qu'on peut rencontrer chez Wittgenstein et de « vision globale » (1993) ou de « conception de la vie bonne » (1971) utilisé

⁶ Voir BILLETER, Jean François, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia, 2002, p. 37.

⁷ Nous privilégierons dans ce mémoire la thèse de Billeter soutenant qu'il existe plusieurs définitions de ce terme suivant le contexte. Ainsi, selon nous, les interprétations d'C. Hansen et de C.Fraser peuvent coexister dans des textes différents.

⁸ Pour les penseurs de cette époque, cela revient à s'accorder sur un certain usage des termes « ceci est » ou « ceci n'est pas » — nommé *shi/fei* en chinois — et ainsi sur ce qui est considéré comme bon sur le plan éthique. Nous expliquerons ces notions importantes plus loin.

par Rawls. Sans être équivalentes, ces notions partagent une familiarité de définition dans le sens où elles sont toutes conçues comme des « *structures de guidage d'ensemble comprenant des façons de décrire et de classer les choses dans le but de l'action*⁹. »

1.2. Brève présentation des écoles de pensées chinoises

Une introduction des différents points de vue au sujet du choix d'un *tao* sera le moyen de présenter certains implicites de la pensée chinoise comme de souligner la spécificité de la pensée tchouang-tseuiste comparativement aux différentes écoles de son temps. Cette présentation a pour but de donner une idée générale des questionnements des penseurs antiques chinois à laquelle le lecteur pourra revenir si besoin. Nous présenterons dans l'ordre les idées de Lao-tseu, Confucius, du yangisme, des néo-confucéens Mencius et Xunzi, puis celles du mohisme et de Houei Cheu. Seront reprises et détaillées au cours de ce mémoire les oppositions les plus fondamentales que Tchouang-tseu présente avec ces penseurs.

Lao-tseu (*Lǎozǐ*) serait, selon la légende, un sage qui aurait vécu entre le milieu du VI^e s. et le milieu du V^e s. av. J.-C., et donc un contemporain de Confucius. Peu d'informations historiques véritablement établies sur sa vie sont disponibles, si bien que son existence réelle est aujourd'hui remise en doute par certains commentateurs. Il fut considéré *a posteriori* comme le fondateur du taoïsme et comme le maître spirituel de Tchouang-tseu. Mais des découvertes, entre les années 1970 et 1990, remettent en cause cette idée et émettent l'hypothèse d'une écriture plus tardive du Tao-te-king (*Daodejing*), Le livre de la Voie et de sa Vertu. Graham spécule une possible utilisation de ce personnage dans le Tchouang-tseu par les étudiants du sage dans le but de donner une autorité à ces propos. D'autres ont également émis l'idée que la Tao-te-king ait pu être rédigé après le Tchouang-tseu.

Cet ouvrage est néanmoins un texte majeur, assez court, composé de sentences dont le sens abscons a donné lieu à de multiples interprétations. Son contenu se caractérise, dans les grandes lignes, par un retour à la nature en soi par opposition à tous les *tao* sociaux. Toutes les normes et les pratiques sociales, y compris le langage, sont comprises comme des obstacles à une vie en accord

⁹ HANSEN, Chad, « Relativistic Skepticism in the Zhuangzi », s.d., en ligne (sans parution): <http://philosophy.hku.hk/ch/Skeptic.htm>. (site personnel et universitaire de Chad Hansen).

avec le Ciel (*tiān*). On retrouve chez lui le mode d'action du non-agir (*Wu-wei*)¹⁰. Il partage bien sûr quelques thèmes avec le *Tchouang-tseu*, mais pour Chad Hansen c'est bien plus chez le philosophe Houei Cheu que nous pourrions lui trouver un véritable compagnon de pensée.

Kǒng Zǐ, plus connu en Occident sous le nom latinisé de Confucius, est un philosophe chinois qui vécut de 551 à 479 av. J.-C. Sa pensée, le confucianisme, est recueillie par ses disciples dans *les Analectes* ou *Entretiens*. Confucius est un personnage très présent dans le *Tchouang-tseu*¹¹ où il symbolise le plus souvent le contre-pied de la pensée de Tchouang-tseu. Ce dernier semble lui reprocher une pensée dogmatique, rigide, se trompant radicalement sur le fonctionnement de l'homme et du monde. Il est l'archétype du sage qui croit savoir mais ne sait pas, qui veut atteindre la sagesse, mais échoue toujours. Cette image prend sans doute naissance dans la légende de Confucius qui veut qu'il n'ait cessé d'être banni tout au long de sa vie des différents royaumes dont il était venu convertir les princes. Sa doctrine vise à institutionnaliser les conduites pouvant faire sortir l'homme de l'animalité pour faire naître en son cœur la morale : « *les rites, les manières, l'étiquette, les cérémonies, les musiques, les textes et les exemples de moralité*¹² ». L'éducation confucianiste vise donc à suivre l'enseignement d'un maître qui prescrira, dans un premier temps, l'étude de textes classiques pour ensuite se concentrer sur l'apprentissage du rite (*li*) : des règles strictes de comportement permettant de développer les vertus de la justice (*yi*) et de charité (bienveillance, humanité/*ren*).

Au centre de sa pensée, se trouvent donc les deux concepts majeurs de *ren* et de *li*. *Ren* désigne l'idéal d'humanité que devrait atteindre l'individu, et *li* le caractère sacré des relations sociales qui sont symbolisées par le rite. Ensemble, ils forment la manière correcte de se comporter avec autrui. Les manières d'être, ritualisées, proviennent des pratiques sociales antérieures, de la manière d'être des anciens. Confucius, contrairement à Lao-tseu, favorise donc les *tao* sociaux : pour lui, les normes qui doivent prévaloir dans le choix d'un *tao* proviennent des pratiques sociales héritées. La normativité de la vie bonne découle, de ce fait, de cette vision du sacré et du moral qui prévaut sur les initiatives individuelles et les oblige. Aujourd'hui, la philosophie de Confucius peut être rattachée à une éthique des vertus, où le rite est l'accomplissement public des valeurs qu'il doit faire naître. Sa doctrine passe par un nécessaire premier moment de « rectifications des

¹⁰ Nous présenterons brièvement ce mode d'action dans la seconde partie du chapitre III.

¹¹ Confucius apparaît 43 fois suivant les calculs de Jean Levi dans *Le petit monde de Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Phillipe Picquier, 2010, p. 22. Notons que Lao-tseu n'est cité que 17 fois.

¹² GRAZIANI, Romain, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard, 2006, p. 116.

noms » (*zheng ming*), qui consiste à s'entendre sur les mots en employant la capacité à bien distinguer (*bian*) et à former un *shi/fei* correct (ceci est/cela n'est pas) sur lequel les pratiques pourront se ritualiser.

Yang Zhu (440 à 360 av. J.-C.) et le Yangisme, va s'opposer directement au confucianisme en considérant les vertus qu'il promet comme une incitation au sacrifice personnel pour l'empereur ou pour autrui. Sa pensée peut être considérée comme une sorte d'égoïsme éthique car, est tenu pour immoral par cette philosophie tout ce qui vient faire obstacle à son propre bien-être. Ainsi, doivent être seulement recherchés son intérêt propre en gardant sa nature intacte, et les plaisirs personnels n'allant pas à l'encontre de sa santé. Néanmoins, aucun écrit direct ne reste de cette école de pensée dont les seuls rapports nous viennent d'écoles concurrentes. En atteste cette célèbre parabole de Mencius : « *Ce pour quoi Yang Zhu vivait était lui-même. Si, en s'arrachant un poil de sa jambe, cela pouvait profiter au reste du monde, il ne l'aurait pas fait*¹³. » Notons que, selon une hypothèse de Graham¹⁴, suivie par Billeter¹⁵, Tchouang-tseu, après avoir reçu une éducation classique confucianiste, aurait partagé pendant un temps les idées yangistes. C'est ce dont attesterait le texte de la pie étrange¹⁶ — très probablement de la main de Tchouang-tseu — dans lequel il se mettrait lui-même en scène au moment de la crise philosophique lui faisant renoncer aux idées yangistes et commencer sa propre philosophie.

Mencius¹⁷ (*Meng Zi*), qui vécut de de 372 à 289 av. J.-C, et Xun Zi, qui vécut un peu après au III^e siècle avant notre ère, sont deux figures du néo-confucianisme ayant des vues profondément opposées. Mencius se pose en fidèle défenseur des enseignements de son maître Confucius, se situant contre et à mi-chemin entre les idées mohistes (dont Mozi est le chef de fil) et les idées de Yang Zhu. Le principal apport de Mencius est d'avoir développé l'idée que l'homme était bon par nature, ou du moins qu'il avait des prédispositions à agir de manière correcte et que l'on pouvait

¹³ GRAHAM, Angus C., *Chuang-tzû, The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzû*, Londres, Allen and Unwin, 1981, p. 223.

¹⁴ *Ibid.*, p. 117-118.

¹⁵ BILLETER, Jean François, *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Allia, 2004, p. 39-41.

¹⁶ *Tchouang-tseu*, (201).

¹⁷ Pour plus de détail, voir WONG, David, « Chinese Ethics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, Spring 1017 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/ethics-chinese/>.

trouver dans son cœur/esprit¹⁸ des jugements moraux adéquats. Mencius serait le premier à parler de nature humaine (*ren xing*) et à lui imputer une compassion naturelle envers autrui. Celle-ci ne doit pas subir de contrainte extérieure pour se développer, mais une autoculture visant à prolonger et étendre cette compassion innée envers ses proches vers le plus grand nombre de gens possible. Si l'éducation est correcte, les quatre points de départ de la morale en l'homme (lui venant du Ciel) se développeront en vertu : la compassion naturelle en *Ren*, la bienveillance ; la honte innée pour les mauvaises actions en *Yi*, la droiture ou justice ; le respect ou la courtoisie envers les plus âgés se développe en *Li*, les rites ; et, enfin, un sens inné du bien et du mal sous les traits d'approbation et de désapprobation naturelle (*shi/fei*) deviendra avec le temps la sagesse d'adapter les règles morales aux circonstances.

Xunzi développe ses idées dans son ouvrage éponyme qui a la particularité d'être la première œuvre de la pensée chinoise à ne pas être une suite de dialogues, mais à se présenter sous la forme d'un essai argumentatif structuré. Il s'oppose directement à Mencius par l'argument suivant : si les hommes doivent travailler pour être meilleurs, la nature humaine ne saurait être bonne de manière innée. Pour lui, les hommes sont mauvais car, ils penchent de manière innée vers l'égoïsme, la recherche du profit, la jalousie et la paresse, ce qui mène la société au chaos et à la violence¹⁹. La seule autoculture sans contrainte extérieure ne suffisant pas à les corriger, doivent intervenir dans ce processus des *wei* : activités conscientes ou efforts délibérés suivant les rituels et normes de justice (eux-mêmes générés (*sheng*) par l'activité consciente des sages et non par leur nature originelle). La métaphore utilisée par Xunzi est celle du bout de bois tordu à l'origine qui a besoin d'être passé sous presse pour être rectifié. Ce penseur se rapproche aussi d'une position morale constructiviste dans le sens où il s'oppose également à Mencius sur le fait que la nature humaine contiendrait des intuitions morales à même de la guider. Les préceptes moraux sont créés pour les sages afin d'harmoniser la vie sociale. Ainsi certains interprètes soutiennent que la notion de Ciel (*tian*) chez Xunzi est neutre moralement et ne correspondrait qu'aux structures constantes de la nature auxquelles les hommes devraient se conformer pour réussir leur activité (comme le fait, par exemple, d'attendre le printemps pour labourer la terre.)

¹⁸ Le mot cœur (*xīn* / 心) en chinois est le siège à la fois des sentiments et des pensées, c'est pourquoi on l'associe à la notion d'esprit pour en rendre une traduction plus juste.

¹⁹ Nous remarquons ici un rapprochement direct avec la théorie de Hobbes, mais leurs thèses présentent deux différences notables : Xunzi pense l'homme capable d'un réel changement avec une éducation stricte, et l'adhésion à la morale n'est pas chez lui basée sur la seule recherche de l'intérêt personnel. Voir : article WONG, David, « Chinese Ethics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, déjà cité.

Mozi est un philosophe chinois qui vécut de 479 à 392 av. J.-C. Il fonda l'une des cent écoles de pensée chinoise de la période des Royaumes Combattants appelée mohisme. Cette philosophie s'oppose au confucianisme sur la question de l'amour ou de la bienveillance envers autrui. La bienveillance chez les confucéens suit un ordre de propagation hiérarchique, partant des membres de la famille (piété filiale), aux relations de travail et voisins proches, jusqu'au citoyen du monde le plus éloigné. Le mohisme, quant à lui, défend un concept d'amour universel (*jian ai*/兼愛) avec un souci marqué pour l'équité et un traitement en terme de bienveillance égale selon les personnes et leur place dans la hiérarchie sociale. Pour les mohistes, la haine et la violence humaines proviendraient de l'amour de soi-même ou de ses proches prodigué au détriment des autres. À ne pas aimer l'état voisin comme le sien, le seigneur n'a aucun scrupule à faire la guerre pour s'en emparer. Toute distinction dans la bienveillance n'engendre que le conflit. Notons tout de même que la différence avec la doctrine confucianiste n'est pas si nette, car il semble que, chez les mohistes, une priorité doit quand même être observée pour les membres de sa famille, mais que les soins doivent également être étendus de manière égale aux non-parents. La distinction la plus notable entre les deux philosophies se rencontrera donc au moment où la loyauté envers sa famille entrera en conflit avec les intérêts du plus grand nombre.

Les mohistes rejettent la conception confucéenne de la morale, ils lui reprochent d'être confuse sur la distinction entre ce qui est moral et ce qui ne l'est pas. En effet, ils considèrent le rituel (*li*) comme une mauvaise norme de distinction. À la recherche d'une norme plus naturelle, et objective, ils s'arrêteront sur le concept d'utilité qui est censé être justifié par un appel au Ciel. Le Ciel montrerait une tendance à pousser l'homme à observer cette norme en le récompensant et en le punissant suivant son respect ou son non-respect. Cette norme serait également plus objective du fait qu'elle serait un moyen moins culturellement relatif de juger de ce qui est bon ou non, car non soumise à la formation et à la tradition, mais accessible à tout un chacun. L'utilité est donc une norme de distinction valable permettant d'évaluer une croyance suivant ses conséquences bénéfiques (*li*) ou dommageables (*hài*) pour l'ensemble du peuple. Un conflit bien connu, opposant les mohistes et les confucianistes, est la question des rites funéraires pour un proche. Les mohistes se dresseront contre l'obligation confucianiste d'observer trois années de deuil à la mort d'un parent alors en vigueur, au motif que ce rituel est dommageable non seulement à la santé de celui qui le porte, mais également au bien-être économique de la société.

Pour préciser la position conséquentialiste des mohistes, nous pouvons nous demander si elle est comparable à la conception utilitariste occidentale. Si une évaluation en termes de bénéfices et dommages les rapproche, deux différences profondes sont à noter. La première est qu'elle ne recherche aucunement une certaine neutralité ou un consensus commun entre les différentes conceptions du bien. Pour les mohistes, les troubles sociétaux viennent du fait que chacun a une conception différente de la morale et que chacun, de surcroît, est certain de soutenir la bonne conception. Il revient donc au sage mohiste, qui est le seul à avoir l'autorité nécessaire, de sélectionner une conception pour tous qui se voudra naturelle et donc universelle. Les mohistes, dans ce processus, accordent un statut particulier à une réformation de la langue. Selon eux, les similitudes et les différences du monde réel fournissent la base des divisions conventionnelles des types de choses dans le langage. Il s'agit d'une métaphysique basée sur un réalisme naturel où une seule conception de *shi/fei* se révèle valable. Une distinction entre les termes et une utilisation correcte de ceux-ci est alors à la base de la révélation d'un Tao universel. « Les questions éthiques ont donc une seule réponse correcte dans une pratique linguistique normative idéalement conçue et partagée par tous²⁰. », nous dit Hansen. Le second point est que la nature nous pousse à suivre des normes objectives d'utilité pour aboutir à l'amour universel. Ces normes ne sont pas équivalentes à la recherche d'un plaisir personnel, car on ne trouve dans le mohisme aucune dimension psychologique comme le bonheur individuel.

Houei Cheu (*Hui Shī*) est un philosophe chinois ayant vécu de 380 à 305 av. J.-C. dont la quasi-totalité des œuvres a été perdue. Ne reste de lui qu'une dizaine de paradoxes qui sont cités au chapitre trente-trois du *Tchouang-tseu*. Il semblerait qu'il ait été une figure politique majeure de son temps ainsi qu'un fin logicien et un véritable humaniste²¹. Son personnage apparaît plus d'une dizaine de fois dans le *Tchouang-tseu*, faisant émettre l'hypothèse à nombre de commentateurs que les liens qu'il entretenait avec Tchouang-tseu étaient étroits. Bien que Tchouang-tseu semble souvent critiquer ses thèses sophistes et paradoxales, on sent généralement dans cette critique toute la tendresse et le respect qu'il porte à ce qui semble être le seul véritable interlocuteur intellectuel et ami du philosophe. Au chapitre XXIV de son œuvre, on retrouve l'histoire d'un duo d'artisans capables ensemble de réaliser un tour admirable, mais qui séparés n'y parviennent plus. Tchouang-

²⁰ HANSEN, Chad, « Chuang Tzu », s.d., en ligne : <http://philosophy.hku.hk/ch/zhuang.htm> (site personnel et universitaire de Chad Hansen).

²¹ GRAHAM, Angus C., *Disputers of the Tao : philosophical argument in ancient China*, op. cit., p. 76.

tseu conclut : « *Il en va de même pour moi, [...] depuis la mort du maître, j'ai perdu mon partenaire et je n'ai plus personne avec qui discuter*²². »

Il semble que la pensée de Houei Cheu soit imprégnée de la philosophie mohiste du langage²³ et réagisse contre. Robert Brandom, dans son ouvrage de 1994 *Making it Explicit*, fait une différenciation intéressante entre les concepts de distinction et de dualisme. Une distinction devient un dualisme quand on ne peut pas expliquer les rapports entre ses deux éléments en terme de propriété commune. De nombreux dualismes ont posé problème à la philosophie occidentale dans son histoire, comme celle du corps et de l'esprit dont la métaphysique classique peinera à expliquer les interactions. En revanche, il semble qu'on ne puisse rencontrer de tels dualismes dans la métaphysique chinoise alors même qu'elle s'est livrée à de nombreuses distinctions ordinaires. Il est ainsi possible de concevoir la vision chinoise comme un monisme naturaliste reconnaissant une parfaite continuité entre le monde social et la nature — si on ne considère pas le monisme comme le seul déni de tout dualisme, mais également comme la non-présomption de tout dualisme. En Occident, la version la plus forte d'un monisme naturaliste se retrouverait chez Parménide qui non seulement dénierait tout dualisme mais également toute distinction, toute différence qualitative ou quantitative entre les choses. Or il est possible, selon Chad Hansen, de retrouver une telle vision d'une unité naturelle sous-jacente aux choses chez Houei Cheu. Il semblerait qu'il ait essayé par la formulation de paradoxes de démonter la théorie mohiste du réalisme des classes de similarité :

Le ciel est aussi bas que la terre. Les montagnes sont au niveau des marais.

Le soleil au zénith est déjà sur le déclin.

Tout être qui vient au monde est déjà mort. [...]

On peut aimer tous les êtres puisque l'univers forme un seul et même corps²⁴.

En jouant de manière absurde avec les termes comparatifs, Houei Cheu voulait montrer qu'une chose n'est pas, par exemple, essentiellement grande ou petite en elle-même (comme le soutenaient les mohistes), mais par rapport au contexte de la comparaison, et donc un même sujet peut se voir attribuer des caractéristiques opposées. Cependant, le logicien ne s'arrête pas là et ouvre et conclut sa liste de paradoxes sur une affirmation portant sur l'unité de toutes les choses. Selon lui, il n'y

²² *Tchouang-tseu*, (24F).

²³ Nous suivrons le développement de Chad Hansen dans « Relativistic Skepticism in the Zhuangzi » et « Chuang Tzu », liens cités.

²⁴ *Tchouang-tseu* (33F), exposition de la pensée de Houei Cheu.

aurait donc pas de distinctions dans la réalité étant donné que ces dernières sont toujours relatives à une perspective donnée.

Il est habituel de considérer que Tchouang-tseu, comme le taoïsme mystique et religieux, soutient la même thèse d'une réalité unique et indivisible. Mais, en vérité, les réserves dont il fait preuve au sujet de la pensée de son ami pourraient bien trouver leurs raisons dans cette dernière conclusion. Néanmoins, il faut souligner que Tchouang-tseu semble parfaitement en accord avec l'objection perspectiviste que Houei Cheu formule contre la théorie mohiste et qu'il la reprendra pour sa propre philosophie comme nous le verrons plus loin. Mais Tchouang-tseu se révèle également en accord avec les mohistes postérieurs quand ils soutiennent que nier toutes les distinctions est incohérent et que les nier revient à rejeter le langage lui-même, ce qui est, pour eux, une démarche tout aussi abusive²⁵. Ainsi, Tchouang-tseu pourrait bien, selon Hansen, ne pas soutenir la même version forte moniste que Houei Cheu comme le montrerait cet extrait où il s'interroge après avoir formulé le même genre de paradoxe que son ami :

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 compte²⁶.

Tchouang-tseu semble vouloir exprimer ici qu'il n'est pas possible de dire que « tout est un » sans créer des distinctions, car formuler l'unité des choses suppose paradoxalement l'emploi du langage et donc de faire usage de distinctions. Rejeter les distinctions et supposer une unité de toutes les choses est donc une erreur. Chad Hansen généralise : « *Tchouang-tseu a vu que nous ne pouvons pas tirer une conclusion absolue sur la réalité à partir de prémisses relativistes sur les mots, les distinctions et la référence*²⁷ », ce qui est sans doute à la base de son interrogation sceptique. Mais nous verrons que ce n'est pas l'avis de tous les commentateurs.

Il est possible de synthétiser et de présenter la place de Tchouang-tseu par rapport à ces différentes conceptions. Nous voyons d'abord qu'il est contre la distinction de Lao-tseu entre les *tao* culturels et naturels et contre son rejet total du langage. Tchouang-tseu s'oppose ensuite aux

²⁵ Canons Mohist B79 « *Refuser le déni est pervers.* » et Canons B71 « *Prendre le langage comme totalement pervers est pervers.* » Voir GRAHAM, Angus C., *Later Mohist logic, ethics and science*, Hong Kong, Chinese Univ. Press, 1978, p. 445-446.

²⁶ *Tchouang-tseu*, (2M).

²⁷HANSEN, Chad, « Relativistic Skepticism in the Zhuangzi », lien cité.

conceptions confucianistes faisant de la sagesse un code rigidifié et laborieux se calquant sur des pratiques héritées, bien qu'il reçut probablement une première éducation confucianiste comme tous les lettrés de son époque. De même, des preuves textuelles montrent qu'il aurait partagé les idées hédonistes et individualistes du yangisme avant de les remettre en cause. Comme nous le détaillerons plus loin, Tchouang-tseu refuse également l'idée de Mencius que le cœur/esprit contient des prescriptions morales et semble s'opposer en même temps aux idées de Mencius et de Xunzi supposant l'homme ou bon ou mauvais par nature. Il se distingue des autres penseurs de son temps, et notamment de la pensée mohiste, en refusant l'attestation d'une morale par un appel à la norme du Ciel et rejette toute doctrine dogmatique qui prétendrait à l'universalité.

Tchouang-tseu se révélera finalement plus proche de la philosophie de Houei Cheu à laquelle il reprend la critique du réalisme des classes de similarité mohiste et la thèse perspectiviste, bien qu'il s'en distingue sur l'unité naturaliste fondamentale de toutes choses. Nous expliquerons ces distinctions et rapprochements possibles tout au long de ce mémoire.

2. Les caractéristiques d' un scepticisme chinois

La période des Royaumes Combattants dans laquelle vécut Tchouang-tseu fut, comme nous venons de le voir, une période de grande émulation intellectuelle, considérée comme l'âge d'or de la philosophie chinoise²⁸. Le chapitre XXXIII du *Tchouang-tseu* dresse la première esquisse d'une histoire de la pensée chinoise et s'ouvre en ces termes : « *Nombreux sont ceux qui, à travers l'empire, prônent une doctrine ou une méthode particulière. Tous prétendent détenir la vérité ; tous proclament que leur théorie est parfaite et qu'on ne peut rien y ajouter.* » Les principales préoccupations des penseurs de cette époque tourneront autour de la façon dont on doit mener au mieux sa vie, ce qui fait que l'existence d'une éthique chinoise ne peut être remise en cause. Leurs interrogations personnelles, sociales et politiques, souvent entrelacées, ont porté principalement sur les normes devant être choisies pour soutenir la forme de vie la plus épanouissante et morale possible ; sur les prédispositions bonnes ou mauvaises de la nature humaine ; sur les devoirs envers l'empereur ou la façon de survivre et de conseiller au mieux les princes à la cour ; ou encore sur les meilleurs moyens d'éduquer le peuple et de transmettre la sagesse. Mais, comme le laisse entendre la phrase d'ouverture du dernier chapitre du *Tchouang-tseu*, les réponses à ces questions furent multiples et les conflits entre les écoles monnaie courante. C'est dans un tel contexte historique que naît la pensée de Tchouang-tseu qui ne pourra, dès lors, que prendre un certain recul et nourrir des doutes philosophiques sur la connaissance et la justification dans le domaine moral. Comment, devant tous ces avis péremptoires et contradictoires, faire son choix et être certain d'avoir trouvé la meilleure voie à suivre ? Un extrait du chapitre II refuse clairement d'emprunter l'attitude commune des penseurs de cette époque qui n'est pavée que de désaccords et de conflits incessants entre les écoles :

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 clair²⁹.

Mais pour comprendre ce que « voir clair » signifie pour Tchouang-tseu et commencer à présenter le scepticisme qu'il défend, il nous faut d'abord faire un point sur les spécificités et les différences d'une interrogation sceptique dans le cadre de la pensée chinoise classique. Il s'agira ici de montrer

²⁸ Voir annexe A pour plus de détails sur cette période historique.

²⁹ *Tchouang-tseu*, (2.F), trad. fr. BILLETER, J.F.

quelques grandes caractéristiques générales et communes dans la pensée chinoise, et non de signifier que ces caractéristiques sont absentes de la pensée occidentale.

2.1. L'absence de contexte sentenciel

Chad Hansen met en garde sur l'application non éclairée de la notion de scepticisme occidental à la philosophie chinoise. Le premier point à prendre en compte serait celui de l'absence de contexte sentenciel : « *Les discussions occidentales sur la moralité se concentrent sur le rôle des phrases — en particulier la phrase normative universelle appelée règles, lois, principes ou maximes*³⁰. » Ce contexte occidental s'applique également à la conception du savoir général et de la pensée : les croyances et les pensées sont conçues dans leur forme comme des propositions et le savoir comme un enchaînement logique entre elles. Dans la théorie morale, cette conception se cristallise souvent dans la recherche d'une première proposition universelle « le devoir », servant de prémisse au raisonnement moral. Les penseurs chinois, comme nous avons pu brièvement l'aborder plus haut, se concentrent, quant à eux, bien davantage sur les mots qui marquent les distinctions entre les choses et ne cherchent pas à fonder un raisonnement valide sur le modèle d'un enchaînement inférentiel de sentences servant à dégager des principes moraux inattaquables. La conception chinoise du savoir (*zhi*) est essentiellement non propositionnelle : c'est un savoir-faire ou plutôt un savoir-comment comme défini par Ryle. Il s'agit chez la plupart des penseurs d'une entente étymologique sur les mots eux-mêmes pour concevoir un *tao* normatif. Savoir, dans ce cadre, est posséder une réponse complète sur ce qu'il faut faire, sur comment agir dans toutes les situations.

2.2. Une réponse d'abord pratique

David Wong fournit un bon exemple des deux attitudes que peuvent présenter les pensées chinoises et occidentales sur un même problème : celui de la piété³¹. Le passage 18 du chapitre XXXIII des *Analectes* de Confucius et l'*Euthyphron* de Platon examinent tous les deux le cas où un fils aurait à prendre la décision de dénoncer ou non son père à la suite d'un crime. La question, sans

³⁰ HANSEN, Chad, « Relativistic Skepticism in the Zhuangzi », lien cité.

³¹ Voir WONG, David, « Chinese Ethics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, lien cité.

doute universelle, qui est posée ici est celle de la possible primauté des devoirs filiaux sur les devoirs de justice envers la société. Le texte grec relate l'histoire de Socrate rencontrant Euthyphron. Celui-ci est sur le point d'aller dénoncer son père pour avoir laissé mourir un de ses ouvriers. Socrate le presse donc de l'éclairer sur la définition de la piété qui motive chez lui un acte si déterminé. S'ensuit un examen théorique des différentes réponses proposées par Euthyphron qui se révèlent finalement toutes insatisfaisantes. Au terme de la discussion, l'enquête est finalement abandonnée et aucun jugement n'est donné sur le bien-fondé de l'acte de dénonciation. Dans les *Analectes*, il en est tout différemment. Quand le prince de *Che* vient voir Confucius pour lui signifier ce qu'est la droiture dans son pays dans le cas du vol d'un mouton, le sage est très clair : dans le sien, un fils et son père doivent se protéger mutuellement. « *Le contraste entre ces deux histoires souligne l'une des caractéristiques distinctives de l'éthique chinoise en général : son respect pour le problème pratique*³². » Un problème moral d'une telle nature dans le cadre de la pensée chinoise classique suppose d'abord une réponse pratique claire sur la façon d'agir dans une telle situation.

Mais les commentateurs de Confucius analysant ses différentes réponses sur le thème de la piété filiale soulignent également que de telles réponses pratiques sont le plus souvent données dans le cas de problèmes particuliers. Il semble qu'un certain scepticisme soit de rigueur sur le fait que des théories abstraites puissent permettre de donner une réponse universelle fidèle à la complexité du problème. Rien n'indique que Confucius suppose toujours valable de ne pas dénoncer un parent dans n'importe quelle circonstance. Il semblerait plutôt que, de manière générale, dans les *Analectes* et dans la philosophie chinoise, la réponse donnée soit le plus souvent adaptée à l'interlocuteur et au contexte particulier de la question qu'il soulève. Wong parle d'une réflexion chinoise sur les problèmes de la vie morale qui une attention particulière à une expérience pré-théorique qui ne serait ni purement abstraite, ni entièrement non conceptuelle et qui ne viserait pas l'universalité. La forme typique de la philosophie chinoise, faite de dialogues et d'histoires courtes, est mieux adaptée pour mettre en scène ce genre d'expérience, ce qui ne signifie pas pour autant que la philosophie chinoise soit exempte de réflexion entièrement théorique. Mais le plus souvent, les cas d'expérience pratique sont présentés et leurs différentes solutions théorisées dans le but de faire naître chez chacun une réflexion personnelle et non de clore un sujet — jugé trop complexe — par une formule catégorique.

³²*Id.*

2.3. Le *Tao* et ses normes

La dernière différence importante se trouvera dans le fait que résoudre un problème pratique, apporter une réponse sur ce qu'il convient de faire, suppose implicitement dans la tradition chinoise de replacer un terme dans un *Tao*, c'est-à-dire, selon Chad Hansen, dans une certaine catégorisation du monde. Il semble que, pour les anciens penseurs chinois, l'attitude psychologique de juger (*wéi* / 為) soit comprise comme une tendance à exprimer un *shi/fei* (是非), c'est-à-dire un jugement sur l'utilisation d'un mot. *Shi/fei* peut être traduit par « ceci est/ceci n'est pas » ou encore « vrai/faux ». Dans ce cadre, apprendre la définition d'un mot revient également à apprendre la distinction avec ce qu'il n'est pas. Chad Hansen note que, comparativement à la conception occidentale de jugement définie comme l'image mentale d'un fait, la conception chinoise le conçoit plutôt comme une disposition à identifier un objet comme méritant le terme en question. Mais cette classification n'est pas seulement sémantique, elle est aussi le vecteur d'un jugement de valeur. C'est pourquoi, bien souvent, les termes *shi/fei* peuvent, être traduits par les termes « bien » et « mal ». Par exemple, en apprenant ce que le terme « tuer » voulait dire, nous n'avons pas seulement appris sa définition, nous avons également appris avec lui un *shi/fei* lui donnant une connotation négative. Ainsi selon les taoïstes, l'apprentissage du langage est porteur de manière implicite d'une connaissance normative et morale du monde. C'est pourquoi un accord linguistique dans la pensée chinoise classique est si important, car un nom est toujours porteur d'une disposition à agir envers la chose qu'il qualifie.

Cette spécificité de la philosophie chinoise classique n'est pas anodine pour le type de scepticisme qu'elle peut dès lors développer. Le scepticisme chinois ne nourrit aucun doute sur l'existence réelle des choses et la question de la différence entre la réalité d'un objet et son apparence n'est que très peu évoquée. *A contrario*, selon Chad Hansen, deux interrogations sont pour lui fondamentales :

— L'une portant sur la capacité à bien choisir parmi les normes disponibles comme base pour un chemin de vie (on retrouve ici le débat de cette époque entre la primauté d'un *tao* naturel guidé par le Ciel et un *tao* humain socialement construit).

— L'autre portant sur notre capacité à bien faire des distinctions, à savoir bien juger ce qui est bon et ce qui ne l'est pas. (Ici se joue, entre autres, le questionnement sur la bonté de la nature humaine.)

3. Comparaison de deux scepticismes

Conscient de ces caractéristiques, nous allons pouvoir mieux comprendre le type de scepticisme défendu par Tchouang-tseu. Mais avant de rentrer dans la formulation des thèses des commentateurs, notre première étude consistera à rechercher les principaux arguments sceptiques dans le *Tchouang-tseu*, indépendamment de celles-ci, et de les comparer aux arguments sceptiques occidentaux, principalement à ceux du premier scepticisme ou de leur reprise par le scepticisme moderne. Nous présenterons donc, dans un premier temps, le scepticisme pyrrhonien de Sextus Empiricus puis nous détaillerons, dans un second temps, les différents arguments du *Tchouang-tseu* avant de comparer et distinguer leurs deux formes de scepticisme.

3.1. Le scepticisme pyrrhonien de Sextus Empiricus

Le fondateur du scepticisme grec est Pyrrhon d'Élis qui vécut à la fin du IV^e siècle av. J.-C. Peintre de formation, il se convertit à la philosophie sous l'influence d'Anaxarque et fut connu pour avoir suivi Alexandre le Grand lors de sa campagne en Inde. Selon Diogène Laërce, il y trouva un état de paix en cessant de se prononcer sur le bon et le mauvais. De retour de ce voyage, il décida donc de fonder une école philosophique. Il ne laissa aucun écrit derrière lui, mais la réputation de son école, ainsi que la description de son caractère par Antigone de Caryste, suffit à laisser une empreinte durable de sa doctrine sur la philosophie. Malgré une certaine forme de scepticisme pratiqué par les néo-académiciens Arcésilas et Carnéade, l'école sceptique connaît après lui un essoufflement jusqu'à Ænésidème, connu pour avoir formulé une dizaine de tropes, repris par trois sources différentes, et notamment Sextus Empiricus. Ce dernier peut être considéré comme le principal auteur sceptique de l'antiquité de par les trois œuvres qui ont été retrouvées de lui : les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, *Contre les professeurs* et *Contre les dogmatiques*. Probablement médecin de l'école de médecine antique empirique, il a vécu entre le II^e et le III^e siècle et c'est à lui que l'on doit l'exposé de la doctrine sceptique antique ainsi que la présentation des philosophes qui lui sont antérieurs.

Dans *Hypotyposes pyrrhoniennes*, Sextus décrit le scepticisme comme suit : « *capacité par laquelle, du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et les raisonnements opposés, nous*

arrivons d'abord à la suspension de l'assentiment, et après cela, à la tranquillité³³ ». En effet, le scepticisme, selon Pierre Hadot, pourrait recevoir cette définition : il serait cette philosophie qui « consiste à atteindre la suspension du jugement (epochè) et la quiétude de l'âme (ataraxia), en acceptant les représentations sensibles (phantasiai) telles qu'elles sont, sans rien affirmer sur l'essence de la représentation³⁴. » Mais le scepticisme pyrrhonien est d'abord un cheminement. Le sceptique, en effet, fut d'abord un dogmatique faisant l'hypothèse que les choses sont bien comme elles ont l'air d'être, mais différentes incohérences le frappent et il se tourne alors vers la philosophie pour résoudre son doute. Il pense que la découverte de l'*Alètheia* le mènera à l'ataraxie. Lors de cette quête, le chercheur est en proie à de grands troubles, car il ne parvient jamais à avoir accès à l'essence des choses, mais simplement à leur apparence, autrement dit aux phénomènes. Selon Sextus et d'après une sentence d'Anaxagore : « Les phénomènes sont la vision de ce qui demeure caché. » Le phénomène est donc, selon ce philosophe, la surface visible de l'essence des choses qui, elle, reste inaccessible. Il est un masque qui renverrait également toujours quelque chose de propre au sujet qui le regarde. Ce concept est donc d'une grande importance pour le scepticisme : « Le phénomène l'emporte sur tout, partout où il se trouve³⁵ », dit ailleurs Sextus, car ce dernier devient dès lors le seul critère auquel on puisse se tenir. Le chercheur de vérité vient donc buter irrémédiablement contre le doute, mais au lieu de déplorer cette limitation, c'est grâce à lui qu'il va en fait pouvoir atteindre son premier dessein qui sera la paix de l'âme.

Au lieu de s'exprimer sur l'essence des choses, le sceptique va seulement se prononcer sur les apparences. Sextus recommande donc de procéder à un changement apparemment subtil mais qui aura de profondes conséquences : il conviendra de rajouter en amont de son jugement les mots « il me semble que ». C'est par cette simple substitution que le sceptique pourra accéder à la *metriopatheia* de ses passions. En effet, selon cette doctrine, le bonheur et la tristesse ne viennent pas des choses mêmes, mais de l'opinion que l'on porte sur elles. De ce fait, mener une vie qui nous semble bonne ou supporter un mal qui ne le serait pas en soi, suffirait à apporter au sceptique un calme indisponible au dogmatique : « Ainsi celui qui, par exemple, déclare que la richesse est un bien et la pauvreté un mal est doublement troublé de ne pas être riche : il ne possède pas le bien et il travaille à l'acquérir³⁶. »

³³ EMPIRICUS, Sextus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, (I, 8).

³⁴ HADOT, Pierre, « Sextus Empiricus », *Encyclopædia Universalis*, s.d. : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/sextus-empiricus/>.

³⁵ EMPIRICUS, Sextus, *Contre les logiciens*, I, 30.

³⁶ EMPIRICUS, Sextus, *Contre les moralistes*, 146.

La suspension du jugement sur le fait de savoir si les choses sont bonnes ou mauvaises par nature permettrait de mieux supporter les désagréments inévitables et de stopper les tergiversations à ce sujet. En plus de ce gain, le sceptique va donc également éprouver un confort dans l'abandon de la quête de la vérité, car il n'aura pas besoin d'avoir la certitude que sa vie est bonne pour l'apprécier. Les doutes et les conflits d'opinion à ce sujet ne le gênent pas, car il ne fait pas l'erreur de mêler la connaissance à la recherche du bonheur.

Ces biens ne seront accessibles qu'à celui qui a suspendu son jugement, mais il nous reste à voir comment l'*epochè* va pouvoir être réalisée. La méthode de Sextus consistera à insister sur les incohérences que nous pouvons rencontrer dans notre expérience pour confirmer le doute qui a commencé à se créer en nous. Il systématisera ce processus en distinguant dix tropes :

« Le premier se fait d'après la variété des animaux, le deuxième d'après la différence entre les humains, le troisième d'après les différentes constitutions des organes des sens, le quatrième d'après les circonstances extérieures, le cinquième d'après les positions, les distances et les lieux, le sixième d'après les mélanges, le septième d'après la quantité et la constitution des objets, le huitième d'après le relatif, le neuvième d'après le caractère continu ou rare des rencontres, le dixième d'après les modes de vie, les coutumes, les lois, les croyances aux mythes et les suppositions dogmatiques³⁷. »

Selon Sextus, ces tropes peuvent en fait être réduits à trois types : le premier serait fondé sur le relativisme du jugement des sujets jugeant un objet ; le second type d'après le point de vue de l'objet jugé et le troisième sur les deux ensembles. Ces tropes peuvent également être ramenés à un même schéma : un objet X va apparaître d'une certaine façon F1 dans une situation S1 et d'une autre façon F2 dans une situation S2. F1 et F2 sont des propriétés incompatibles et, étant de même force, on ne peut trancher entre les deux. De ce fait, la seule solution est de suspendre son jugement par rapport à la nature réelle de l'objet X³⁸. Nous pouvons vérifier ce schéma par la présentation d'un extrait du premier trope prenant pour sujet la diversité des jugements entre les animaux et les hommes :

Le parfum, par exemple, paraît très agréable aux hommes, mais intolérable aux scarabées et aux abeilles. L'huile est plus utile aux hommes, mais tue les guêpes et les abeilles sur lesquelles on la répand. L'eau de mer est désagréable à boire pour l'homme et même toxique, mais elle est agréable aux poissons et même les désaltère³⁹.

³⁷ EMPIRICUS, Sextus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, livre I, 36-37, trad. fr. PELLEGRIN. P.

³⁸ ANNAS, Julia et BARNES Jonathan, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, 1985. p. 25.

³⁹ EMPIRICUS, Sextus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, livre I, 55, trad. fr. DUMONT, J.-P.

Selon Sextus, nous devons conclure de ce trope qu'il nous est impossible de dire si le parfum est agréable par nature du fait que sur ce sujet les points de vue de l'homme et de la guêpe sont contradictoires. Les impressions sensorielles dans ce cadre ne sont pas à rejeter mais il convient de reconnaître qu'elles peuvent nous donner seulement le témoignage de la façon dont les choses semblent être. Le sceptique doit donc s'arrêter à cette étape.

Sextus présente également d'autres tropes visant à discréditer la démonstration. Son argument peut se résumer par le fait qu'il n'est pas possible de savoir sur quel critère juger une connaissance. En effet, entre la cohérence logique, l'évidence empirique ou le témoignage, comment savoir quel type de preuve doit être utilisé ? Pour sélectionner un critère, nous devons nous baser sur un autre critère, qui lui aussi, réclame une justification par la sélection d'un critère. Sextus met en avant le fait que toute démonstration bute sur un raisonnement circulaire ou une régression à l'infini. Notons que les tropes n'ont pas pour but de prouver que la connaissance est impossible, car une telle position tomberait également sous les objections sceptiques. Sextus a lui-même affirmé qu'il n'écrivait pas sur de la vérité mais seulement sur les apparences. Selon lui, la fin visée par les tropes est uniquement la suspension du jugement, il ne cherche pas à établir une théorie sur les limites de la connaissance. En conséquence, il convient de comprendre que le scepticisme de Sextus Empiricus est thérapeutique, c'est-à-dire qu'il vise à provoquer un changement psychologique chez son lecteur en mettant en rapport des jugements contradictoires. Comme le note Paul Kjellberg, « *Le but du scepticisme pyrrhonien est de provoquer la paix, et non de nous donner une raison à cela. Son but est le bonheur, non la vérité. Et il peut réaliser le premier seulement en renonçant à toute prétention sur la seconde*⁴⁰. »

3.2. Les arguments sceptiques dans le *Tchouang-tseu*

Dans cette sous-section, nous ne chercherons pas à lister tous les arguments sceptiques du *Tchouang-tseu*, ni à citer tous les textes concernés. Il s'agira plutôt d'introduire la pensée sceptique de Tchouang-tseu de manière d'abord neutre, en se basant sur des preuves textuelles, pour une meilleure compréhension de leur analyse future et distincte par les différents commentateurs.

⁴⁰ KJELLBERG, Paul, « Sextus Empiricus, Zhuangzi, and Xunzi on "Why Be Skeptical?" », in KJELLBERG, Paul et IVANHOE, Phillip. J., *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, Albany, University of New York Press, 1996, p. 7.

Une ouverture peu commune

Il est dans les brumes de l'océan Septentrional un immense poisson, long de je ne sais combien de milliers de lieues, nommé K'ouen⁴¹. Le K'ouen se métamorphose en un oiseau appelé P'eng, dont le dos mesure des milliers et des milliers de lieues. Le P'eng, dans un élan furieux, prend son essor, déployant des ailes plus vastes que les nuages qui flottent dans le firmament. Profitant de la marée, il s'élançe pour migrer jusqu'aux confins de l'océan Méridional — l'Étang Céleste. [...]

Une cigale et un étourneau qui avaient assisté à l'envol du P'eng en firent des gorges chaudes :

— Nous nous élançons impétueusement, ricanèrent-ils, et nous volons pour nous percher sur la cime de quelque grand arbre, parfois nous ne parvenons pas à l'atteindre, alors tant pis ! Nous nous posons sur le sol et voilà tout ! À quoi ça rime de s'élever à une hauteur de plus de quatre-vingt-dix mille lieues pour voler vers le sud⁴²?

Pour entrer directement dans la compréhension de l'œuvre de Tchouang-tseu, il suffit de lire ce premier texte de son ouvrage. Comme le note le sinologue Romain Graziani⁴³, l'ouverture de cette œuvre est des plus originales en comparaison des autres écrits de l'époque. *Les Entretiens* de Confucius, ou le *Mencius*, débiteront également par une histoire, mais qui ne sera en rien comparable avec celle-ci. L'histoire de Tchouang-tseu nous emmène directement dans un monde inconnu où vit un animal mythique et gigantesque mi-poisson mi-oiseau. Ce texte, de l'ordre de la fiction et du fantastique, n'est pas un choix anodin ni attendu pour commencer un ouvrage de philosophie. Il est évident que l'idée de Tchouang-tseu est de déstabiliser son lecteur en lui signifiant qu'il ne trouvera pas dans cet ouvrage un discours organisé visant à lui enseigner une vérité. Il montre sans détour à celui-ci qu'il va l'emmenner plus loin et que, s'il ne sait pas s'armer d'une grande ouverture d'esprit et mettre de côté le savoir qu'il a acquis jusque-là, il sera comme la cigale et l'étourneau de cette histoire qui ne peuvent embrasser l'idée même de ce qu'est l'expérience de cet animal mythique nommé P'eng et préfèrent pathétiquement le moquer.

⁴¹ Notons que tous les noms propres présents dans les textes traduits du *Tchouang-tseu* peuvent être prononcés littéralement de manière juste par le lecteur.

⁴² *Tchouang-tseu*, (1A).

⁴³ GRAZIANI, Romain, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, *op. cit.*, p. 132-137.

La question sceptique

C'est avant tout dans le chapitre II⁴⁴ de l'œuvre de Tchouang-tseu que se concentre la majorité des arguments sceptiques qu'il soutient. C'est dans celui-ci que nous pouvons trouver le texte suivant qui ne peut que faire résonner en nous des références sceptiques occidentales :

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 connaître⁴⁵ ? [...]

Le personnage de ce texte d'abord semble afficher un certain scepticisme au sujet d'une connaissance qui puisse être universelle et ensuite sur la possibilité d'une distinction véritable entre la connaissance et la non-connaissance. Mais par cette question qui revient de manière récurrente « *Comment le saurais-je ?* », il exprime bien un doute et non l'affirmation de l'impossibilité d'une telle connaissance sur ces sujets. Comme le dit Pascal au sujet de Montaigne : « *ne voulant dire : "je ne sais" il dit : "Que sais-je" dont il fait sa devise⁴⁶* ». C'est, en effet, à la question par excellence du scepticisme formulée par le premier grand sceptique moderne au chapitre 12 du livre II des *Essais* que la question de Wang Pivot-du-Ciel nous fait d'abord penser. Nous pouvons retrouver, chez ce philosophe un même questionnement sceptique, mais également relever une légère différence entre les interrogations. Toutes deux semblent vouloir échapper à une affirmation trop catégorique sur l'impossibilité du savoir, mais elles semblent aussi légèrement différer : Montaigne, d'une manière plus générale, s'interroge sur « *Quelles sont les connaissances que je peux tenir pour vraies ?* », là où Tchouang-tseu, se questionnant dans le cadre d'un dialogue, se demande plutôt « *Qu'est-ce qui fait que je peux tenir une connaissance pour vraie ?* ». L'une

⁴⁴ L'ensemble des commentateurs s'accorde pour dire que ce chapitre est de la main même de Tchouang-tseu et d'une importance majeure pour la compréhension de sa pensée. Néanmoins son style et l'organisation des textes qui le constituent, reclassés et dispersés par d'autres que lui, en rendent l'analyse difficile. Sur les spécificités de ce chapitre voir annexe B. Voir annexe C pour l'ensemble du chapitre II.

⁴⁵ *Tchouang-tseu*, (2P).

⁴⁶ PASCAL, Blaise, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 293.

recherche donc un contenu établi à la connaissance, l'autre un procédé. Néanmoins, la suite du dialogue et l'interrogation sur la distinction entre le savoir et le non-savoir font également écho chez Montaigne et rapprochent encore leurs doutes respectifs.

En effet, Montaigne présente les idées pyrrhoniennes et semble bien y accorder du crédit. Toujours dans le livre II il écrit : « *Il n'y a nulle raison qui n'en aye une contraire, dict le plus sage party des philosophes*⁴⁷. », formule d'ailleurs gravée sur le plafond de sa librairie, ou encore « *Les apparences sont égales par tout : la loy de parler et pour et contre est pareille*⁴⁸ », comme le résumait Sextus. Ainsi, le premier scepticisme comme le moderne s'interrogent sur la possibilité d'un savoir établi. Pour construire une véritable connaissance il faudrait, selon Montaigne, d'abord savoir ce qu'est connaître : « *De toutes les vanités, la plus vaine c'est l'homme [...] ; l'homme qui présume de son savoir ne sait pas encore ce que c'est que savoir*⁴⁹ [...] » et également connaître son contraire mais cela semble impossible car, selon lui, la véritable ignorance s'ignore elle-même⁵⁰. Ainsi si la connaissance et l'ignorance ne peuvent se saisir, comment distinguer laquelle est laquelle, demande Tchouang-tseu. « *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 ?* ». Ainsi, nous voyons que la question sceptique et un même questionnement premier sur les limites du savoir sont partagés par Tchouang-tseu et le scepticisme moderne d'inspiration pyrrhonienne.

La diversité des opinions

La suite du texte cité plus haut nous en apprend plus sur les motivations de ce doute. On retrouve un argument, également employé par Sextus, montrant la diversité des opinions entre les hommes et les animaux, et même entre les animaux entre eux :

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, le 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

⁴⁷ MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais* II, (1585), 15 ,612c. Texte établi par VILLEY P. et SAULNIER V. L, Paris, P. U. F., 1965.

⁴⁸ *Ibid.*, II, 12, 503a.

⁴⁹ *Ibid.*, II, 12, 427/449.

⁵⁰ « *L'ignorance qui se sait, qui se juge et se condamne, ce n'est pas une véritable ignorance : pour l'être il faut qu'elle s'ignore elle-même.* » : *Ibid.*, II, 12, p. 384.

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 poulèchent 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 confusion⁵¹. [...]

Que ce soit sur le sujet de la demeure idéale, de la nourriture ou de la beauté, comment, quand chaque être a sa propre vision des choses, trouver une vérité universelle ? C'est ce que se demande maintenant Wang Pivot-du-Ciel. Cet argument, employé par Tchouang-tseu, tend à montrer qu'il soutient une certaine forme de perspectivisme : aucune réalité objective ne nous est accessible indépendamment d'un point de vue donné ; et que de ce fait toute tentative d'établissement d'une connaissance universelle est à abandonner. D'autres textes célèbres du *Tchouang-tseu* rappellent que c'est toujours une erreur d'appliquer aux autres ses propres besoins, comme le texte de l'oiseau et du prince⁵², où le prince voulant faire plaisir à l'oiseau le nourrit des meilleurs mets humains entraînant la mort de l'oiseau. Cette diversité entre les réalités se retrouve chez des êtres différents mais également chez les mêmes êtres dans le temps, comme il le souligne par l'argument du changement, également présent ailleurs dans le chapitre II :

[...] 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, partagé la couche royale, goûté aux viandes tendres et grasses, elle regretta ses pleurs. [...]

Ainsi, non seulement un doute est à formuler sur la possibilité de connaître le Bien en soi, mais également sur ce que serait le bien pour soi-même. Montaigne, de la même manière, soulevait cette variation des points de vue en l'appliquant à l'étude du soi : « *Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un autre, selon le costé où je la couche. Si je parle diversement de moy, c'est que je me regarde diversement.*⁵³ »

⁵¹ *Tchouang-tseu*, suite texte du (2P).

⁵² *Tchouang-tseu*, (18E).

⁵³ MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais I*, *op. cit.*, p. 335.

La régression à l'infini

Un autre argument commun avec Sextus Empiricus est celui de l'impossibilité d'une régression à l'infini. Dans ce texte, Tchouang-tseu se questionne non sur la possibilité de trouver un bon critère pour juger une connaissance, mais sur la recherche d'un point de vue impartial :

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 ? [...]

L'argument du rêve

Un jour Tchouang Tcheou rêva qu'il était un papillon froufrouant, 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.

Ce texte semble formuler un argument célèbre du scepticisme : l'impossibilité de savoir si nous sommes sortis du rêve ou non. La première utilisation de cet argument a lieu, à la même époque, par Platon⁵⁴ puis Aristote⁵⁵ pour réfuter l'empirisme supposé d'Héraclite et de Protagoras et ainsi affirmer l'impossibilité d'une connaissance de l'essence d'une chose par-delà les variations sensibles. Descartes s'en servira plus tard de la même manière dans les *Méditations Métaphysiques*⁵⁶ pour discréditer les informations données par les sens, avant de le réfuter par l'idée que la continuité permet de distinguer le rêve de la veille. Mais, si l'argument de Tchouang-tseu semble similaire, son utilisation est différente. Ici, il semble que le doute porte sur la possibilité de

⁵⁴ PLATON, *Théétète*, 158b-d.

⁵⁵ ARISTOTE, *Métaphysique*, livre IV, 1011a6.

⁵⁶ DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, I et II, 1641.

la certitude⁵⁷, sur le changement entre plusieurs états d'esprit et non sur la faillibilité de l'usage des sens — scepticisme qui semble absent, comme on l'a vu, des interrogations chinoises. Nous nous apercevrons effectivement par la suite que cet argument sert, chez Tchouang-tseu, à motiver un doute différent.

3.3. Différenciation

Tchouang-tseu, comme nous venons de le voir, utilise un certain nombre d'arguments sceptiques que l'on peut trouver aussi bien dans le scepticisme antique que moderne : la question sceptique, l'argument de la diversité des opinions, de la régression à l'infini ou encore l'argument du rêve. Ainsi il semble évident que les fables de Tchouang-tseu, comme les tropes de Sextus Empiricus, visent à provoquer chez leur lecteur un doute sur l'établissement d'une connaissance définitive. Mais plusieurs différences sont à noter. La première, évidente, réside dans la formulation de ces arguments. Sextus, par une argumentation toujours méthodique et conceptuelle, semble toujours s'adresser à la raison de son lecteur. Alors que si Tchouang-tseu, spécifiquement dans le chapitre II (rédigé dans un style philosophique plus occidental), utilise quelque peu les mêmes armes c'est sans abandonner l'usage de la prose, de la fiction et de questionnements rhétoriques, marqueurs de son style ; laissant penser qu'il cherche avant tout à frapper l'imagination de son lecteur pour induire chez lui un véritable changement psychologique. Ainsi, si chacun des deux philosophes semble avoir pour ennemi commun la connaissance dogmatique, leur méthode pour la mettre en déroute diffère.

La seconde différence, bien plus profonde, apparaîtra dans la finalité du doute sceptique. Pour Sextus, comme on l'a vu, la contradiction toujours possible d'une thèse par une thèse inverse de force égale mène à la suspension du jugement. De cette suspension s'ensuit inévitablement ce qui est finalement recherché « la tranquillité en matière d'opinion », en un mot : le bonheur ; bonheur qui se distingue, pour lui, de la recherche de la vérité. Pourtant, il semble, comme le souligne Stéphane Marchand⁵⁸, que le scepticisme pyrrhonien bute apparemment sur une contradiction interne, car comme le présente lui-même Sextus Empiricus dans les premiers

⁵⁷ Le même argument est développé dans le quatrième trope de Sextus Empiricus.

⁵⁸ Voir MARCHAND, Stéphane, « Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, n° 65, PUF, 2010, p. 125-141.

paragraphes des *Esquisses pyrrhoniennes*, le sceptique est strictement et par définition celui qui n'a pas renoncé à la recherche de la vérité :

Quand on mène une recherche sur un sujet déterminé, il s'ensuit apparemment soit qu'on fait une découverte, soit qu'on dénie avoir fait une découverte et qu'on reconnaît que la chose est insaisissable, soit qu'on continue la recherche. C'est sans doute pourquoi en ce qui concerne les objets de recherche philosophique eux aussi, certains ont déclaré qu'ils avaient découvert le vrai, d'autres ont nié qu'il puisse être saisi, d'autres cherchent encore. Ainsi pensent l'avoir trouvé ceux qu'on appelle dogmatiques, au sens propre, par exemple les partisans d'Aristote et d'Épicure, les stoïciens et quelques autres ; ont soutenu qu'il concerne les choses insaisissables les partisans de Clitomaque et de Carnéade et les autres académiciens ; continuent de chercher les sceptiques⁵⁹.

Selon ce texte, il semble donc y avoir trois attitudes différentes face à la question de la vérité. L'attitude dogmatique « positive » consistant à penser que la recherche de la vérité est possible et même déjà trouvée ; l'attitude dogmatique « négative » qui suppose toute saisie de la vérité vouée à l'échec et impose de stopper sa recherche ; et finalement, l'attitude sceptique, seule attitude encore empreinte de *zêtêsis*, ne pensant pas avoir déjà trouvé la vérité ni ne la considérant impossible à saisir. C'est dans cette attitude qu'on retrouve l'essence même du questionnement du sceptique qui s'interroge sur le bien-fondé de ses connaissances. Il dit « Que sais-je ? » ou « Comment le saurais-je ? » au lieu de clore la question par un simple « Je ne sais pas. » Ainsi comment comprendre que Sextus puisse en même temps suspendre son jugement sur la vérité et demeurer tout de même dans sa recherche ? Dans un premier temps, cette recherche est ce qui fait basculer le penseur du dogmatisme au scepticisme — devant l'impossibilité de trancher entre deux points de vue, il s'abstient. Mais, selon Stéphane Marchand, le second type de recherche à laquelle nous engage ensuite Sextus Empiricus diffère du premier. Ce n'est plus la vérité qui est recherchée, mais le doute lui-même, autrement dit la tranquillité d'esprit. La seconde recherche consiste à se maintenir dans l'état de doute en continuant sans fin de rechercher les thèses contradictoires aux théories qu'on nous présente pour rester dans la modération des affects et ne pas se laisser convaincre.

La recherche sceptique est donc à part entière une réflexion critique en vue de la remise en cause de tous les objets philosophiques. Cette caractérisation du scepticisme néo-pyrrhonien traduit bien une tentation misologique : il formule le désir de vivre dans la transparence de la vie quotidienne ou « non philosophique », une vie où l'on ne se poserait pas de questions, et où nous n'aurions pas, par conséquent, à inventer des réponses⁶⁰.

⁵⁹ EMPIRICUS, Sextus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, PH (I, 1-3).

⁶⁰ MARCHAND, Stéphane, « Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ? », *Revue de métaphysique et de morale*, art. cité, p. 139?

C'est en ayant résolu cette apparente contradiction du scepticisme antique que nous allons pouvoir véritablement comprendre ce qui le distingue du scepticisme que développe Tchouang-tseu. Nous allons voir que non seulement la finalité du doute diffère, mais également leur conception de la vérité comme leur idée respective du bonheur. Comme le note Paul Kjellberg : « *Où Sextus est préoccupé par le problème psychologique d'éviter l'inquiétude, Tchouang-tseu est préoccupé par le problème pratique d'éviter de faire des erreurs*⁶¹ ». Et nous pouvons imaginer que cette simple différence, de prime abord, suffirait à créer entre eux une incompréhension mutuelle. Il est fort à parier que Tchouang-tseu, ayant eu connaissance de la pensée de Sextus, resterait incrédule devant la nécessité de cette tranquillité d'esprit tant recherchée, et surtout qu'il ne comprendrait pas comment le sceptique fait pour vivre et agir de manière adéquate dans sa vie de tous les jours ayant ainsi suspendu son jugement. En effet, Sextus recherche en priorité le bonheur et celui-ci réside pour lui dans l'*ataraxie*, la paix de l'âme. Tchouang-tseu, lui, semble avant tout rechercher l'efficacité pratique. Mais notons que l'idée de bonheur, telle qu'elle pourrait avoir son équivalent en Chine, n'est pas exempte de sa recherche pour autant : une certaine forme de joie est inhérente à la pratique d'un acte efficace et est une de ses conséquences directes⁶². Tchouang-tseu, comme Sextus, déplore bien sûr les multiples conflits opposant les différentes écoles philosophiques de son temps mais ce qu'il dénonce véritablement est surtout l'égarement dont elles font preuve et leurs erreurs continuelles. Ainsi, Tchouang-tseu semble se placer directement dans la vie quotidienne recherchée par Sextus mais, pour lui, cette vie n'est pas exempte de questions philosophiques. Et c'est ici que leurs deux conceptions de la « vérité » doivent se distinguer.

Il est *a priori* impropre d'employer le terme de « vérité » dans le cadre de la philosophie chinoise antique tant ce concept est lourd et marqué par la tradition occidentale. Mais il nous semble nécessaire de distinguer un premier sens de ce terme comme la correspondance entre une proposition et la réalité, et un second comme la découverte de l'essence d'une chose, de ses qualités intrinsèques. Munro⁶³ suggéra le premier que les préoccupations des penseurs chinois antiques ne concernaient pas la vérité d'une proposition mais plutôt les conséquences dans l'action que pouvait avoir l'adhésion à une proposition. Un certain savoir-agir est recherché, non une vérité-correspondance. Hansen, sur cette base, donnera différents arguments pour montrer

⁶¹ KJELLBERG, Paul, « Sextus Empiricus, Zhuangzi, and Xunzi on "Why Be Skeptical?" », in KJELLBERG, Paul et IVANHOE, Phillip. J., *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, op. cit., p. 11.

⁶² Voir sur ce point : FRASER, Chris, « Wandering the Way: A Eudaimonistic Approach to the Zhuangzi », *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* vol. 13, n°4, 2014, p. 541–565 : <http://cjfraser.net/publications/wandering-the-way/>.

⁶³ MUNRO, Donald, *The Concept of Man in Early China*, Stanford, Stanford University Press, 1969, p. 55.

qu'effectivement « *la philosophie chinoise n'a aucun concept de vérité*⁶⁴ ». Il distingue une préoccupation pragmatique d'une sémantique que les penseurs chinois ne semblaient pas rechercher. Ces derniers utilisaient le concept de *kě* (可/permmissible/assertible) pour savoir si un énoncé était « affirmable » ou non. De même, Hall et Ames⁶⁵ ont montré que, comme ces penseurs réfléchissaient à la validité de mots et non à celle de propositions entières, les questions de vérité et de fausseté étaient absentes de leurs intérêts⁶⁶. Aujourd'hui, les recherches ne contredisent pas qu'un concept de vérité existait en Chine ancienne même si les penseurs avaient bien à leur disposition des termes pour évaluer la correction d'une affirmation, et ainsi, tout de même, un versant sémantique dans leur recherche⁶⁷. Nous pouvons en déduire que, s'il existe une notion de vérité chez Tchouang-tseu, elle est reliée directement aux conséquences d'une action et il nous semble qu'elle serait plus proche d'une vérité conçue comme essence d'une chose. Nous pouvons à présent reconnaître cette idée parfois présente sous différents termes comme celui de « *Tao* » (fonctionnement des choses), ou de « Ciel » (*tian*), ou encore de « nature » dans la traduction de Jean Levi. Ces termes paraissent servir à qualifier le fonctionnement ou la structure naturelle et non forcée des choses et des êtres. À la différence notable que cette nature intrinsèque ne semble pas être une qualité se cachant derrière l'apparence des choses ou une idée abstraite et pure au-delà des variations sensibles. Pour Tchouang-tseu, s'il se peut qu'elle ne soit pas directement saisissable, c'est parce que des idées préconçues et étroites ou des intentions interférant avec la nature des choses rendraient difficile sa saisie. Il semble que cette notion ne soit pas comprise comme une liste de qualités restreintes qu'une chose aurait de manière essentielle dans toutes les situations (comme le morceau de cire chez Descartes), mais plutôt correspondrait à la multitude de possibilités que sa nature permet. Le texte suivant en donne un bon exemple :

— Le roi de Wei, déclara une fois Houei Cheu à son ami Maître Tchouang, m'a laissé des graines de courges géantes. Je les ai semées et elles ont donné des courges tellement énormes qu'elles ne pouvaient ni servir de jarre, les parois n'étant pas assez solides, ni être débitées pour faire des coupes, car elles auraient été trop plates pour rien contenir. Pour être énormes, ça, elles étaient énormes, mais n'en ayant aucun usage, je les ai réduites en miettes !

⁶⁴ Voir HANSEN, Chad, « Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth' », *Journal of Asian Studies*, vol. 44, n°3, 1985, p. 492.

⁶⁵ HALL, David, et AMES, Roger, *Thinking Through Confucius*, Albany, SUNY Press, 1987, p. 298 -299.

⁶⁶ Cela correspond à l'absence de contexte sentenciel que nous avons souligné précédemment.

⁶⁷ Voir FRASER, Chris, « Truth in Pre-Han Thought », in YIU-MING, Fung, *Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic*, Dordrecht, Springer, (à paraître) : http://cjfraser.net/site/uploads/2016/10/Truth__Fraser_web.pdf.

— Cela prouve, rétorqua Maître Tchouang, que tu es incapable de voir grand.[...] Tu avais une courge de cinquante boisseaux. Pourquoi ne pas avoir songé à en faire un navire pour voguer sur les fleuves et les lacs au lieu de te lamenter qu'elle fût trop plate pour rien contenir ? Que tu as l'esprit étriqué⁶⁸ !

Cette histoire sert à mettre en évidence qu'il est dans la nature d'une courge géante de pouvoir être utilisé comme navire. Un esprit étriqué qui ne penserait qu'à l'usage habituel d'une courge — ici représenté par Houei Cheu — restera sourd aux autres potentialités que ce légume aux dimensions extraordinaires pourrait avoir et ainsi échouera à en tirer avantage et à s'en servir de manière efficace. Nous comprenons que ne pas saisir correctement la nature d'une chose ou d'un être a des conséquences néfastes concrètes sur la vie quotidienne de celui qui y reste aveugle.

Les chevaux ont des sabots pour fouler le givre et la neige. Ils ont une robe qui les protège de la bise et de la froidure. Ils broutent l'herbe, boivent l'eau, lèvent les pattes et galopent. Telle est la véritable nature des chevaux. Ils n'ont que faire des manèges et des écuries. Un jour Po-lo survint. Il déclara : « Je vais m'occuper des chevaux. » Il les brûla, les tailla, les perça, les brida ; il les lia avec des longes et des entraves ; il les parqua dans des boxes et des stalles. Il en mourut trois sur dix. Il leur fit endurer la faim et la soif ; il les contraignit à apprendre le trot ou le galop. Il les accoutuma à s'aligner et à se mouvoir de concert ; il leur imposa, devant, la torture du mors et leur agita, derrière, la menace de la cravache. Il en mourut la moitié⁶⁹.

Les personnages du *Tchouang-tseu* faisant figure de sages ayant une vie heureuse et un agir juste et efficace, sont le plus souvent des artisans qui ont compris la nature de leur être et de leur matériau et savent correctement adapter l'un à l'autre. C'est pourquoi nous comprenons que la suspension du jugement pour un accès au bonheur comme chez Sextus est impossible pour Tchouang-tseu. L'agir efficace suppose l'appréhension du fonctionnement des choses et de ce fait un trait ne peut être tiré sur toute prétention à la connaissance, même si, selon certains commentateurs, cet accès restera toujours limité. Il semble que, si tous les commentateurs ont des avis différents sur les marges du scepticisme que développe Tchouang-tseu, aucun ne voit en lui un dogmatisme négatif qui penserait impossible toute saisie du genre de vérité qu'il conçoit. En ce sens, il reste un sceptique, comme le définit en premier lieu Sextus, qui cultive sans cesse son ouverture d'esprit et qui continue, en ce sens, toujours de chercher.

⁶⁸ *Tchouang-tseu*, (1F).

⁶⁹ *Tchouang-tseu*, (9A.1).

CHAPITRE II.

Deux conceptions d'un scepticisme

Il est temps maintenant d'introduire les thèses des différents commentateurs au sujet du scepticisme chez Tchouang-tseu. La question d'un scepticisme dans le *Tchouang-tseu* est sans doute celle qui a été la plus traitée et qui a suscité le plus de débats. En effet, un désaccord de fond semble encore subsister dans la communauté sinologique anglophone : le *Tchouang-tseu* porte-t-il un scepticisme substantiel ou ce scepticisme n'est-il qu'un moment dépassable dans sa pensée ? Nous comprenons l'importance et les implications lourdes de cette question. Si l'établissement d'une connaissance dans le domaine de l'éthique n'est pas possible, si à ce sujet il convient de suspendre son jugement, tenter de formuler les bases d'une éthique tchouang-tseuiste est par nature une tentative vaine. C'est d'ailleurs finalement la crainte implicite qu'on retrouve chez les commentateurs : si Tchouang-tseu défend un scepticisme substantiel, il ne pourrait pas définir *a priori* une éthique normative. Pour répondre à ces questions et lever ces craintes, nous présenterons tour à tour l'interprétation des deux conceptions majeures et opposées qu'on peut rencontrer dans la littérature. Nous étudierons d'abord les thèses des défenseurs d'un scepticisme thérapeutique et dépassable, principalement celles de leurs deux partisans principaux : Phillip J. Ivanhoe et Paul Kjellberg. Nous détaillerons ensuite les arguments de Chad Hansen, l'un des rares commentateurs à imputer à Tchouang-tseu un scepticisme profond.

1. Un scepticisme thérapeutique – Ivanhoe et Kjellberg

1.1. Un scepticisme toujours dépassable

Comme le montre Chris Fraser, chercheur à l'Université chinoise de Hong Kong, tous les interprètes du *Tchouang-tseu* s'accordent pour dire que le chapitre II semble contenir des arguments profondément sceptiques sur la possibilité de donner un statut privilégié à un ensemble de pratiques et de valeurs. « *Pourtant, la tendance dominante dans la littérature est de lire ces passages d'une manière qui diminue ou dévie leurs portées sceptiques. Pour diverses raisons, de nombreux interprètes affirment que la position fondamentale du texte ne porte pas la marque d'un scepticisme substantiel*⁷⁰. » Certains, comme Eric Schwitzgebel⁷¹, soutiennent que la finalité des arguments sceptiques est simplement de faire naître un doute de bon sens pour nous rappeler notre possible faillibilité. D'autres, comme Lisa Raphals⁷² et Edwing Chinn⁷³, suggèrent que le scepticisme de Tchouang-tseu ne forme qu'une méthode rhétorique et ne saurait être un véritable positionnement de fond. David Wong⁷⁴ y voit une attitude seulement interrogative visant à permettre une plus grande ouverture d'esprit à d'autres valeurs sans que cette attitude soit réellement sceptique. Pour Dan Lustaus⁷⁵, ce questionnement n'est qu'une étape finalement dépassable. Enfin, un certain nombre de commentateurs (A.C Graham⁷⁶, Robert Eno⁷⁷, Harold D. Roth⁷⁸, Philip J. Ivanhoe, et Paul Kjellberg) limitent ces arguments sceptiques seulement à une certaine forme de connaissance.

⁷⁰ FRASER, Chris, « Skepticism and Value in the Zhuangzi », *International Philosophical Quarterly*, vol. 49, n°4, 2009, p. 439-457 : <http://cjfraser.net/publications/skepticism-and-value-in-the-zhuangzi/>, p.4. [Les références pour l'ensemble des articles cités de Fraser renvoie à la pagination de ses articles en ligne sur son site universitaire].

⁷¹ SCHWITZGEBEL, Eric, « Zhuangzi's Attitude Toward Language and His Skepticism », in KJELLBERG, Paul et IVANHOE, Phillip. J., *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, op. cit., p. 68-96.

⁷² RAPHALS, Lisa, « Skeptical Strategies in the Zhuangzi and Theaetetus », in KJELLBERG, Paul et IVANHOE, Phillip. J., *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, op. cit., p. 26-49.

⁷³ CHINN, Edwing, « Zhuangzi and Relativistic Scepticism », *Asian Philosophy*, vol. 7, n°3 1997, p. 207-220.

⁷⁴ WONG, David, « Zhuangzi and the Obsession with Being Right », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 22, 2005, p.91-107.

⁷⁵ LUSTHAUS, Dan, « Aporetic Ethics in the Zhuangzi », in COOK, Scott, *Hiding the world in the world : Uneven Discourses on the Zhuangzi*, New York, State university of New York Press, 2003, p. 163-206.

⁷⁶ GRAHAM, Angus C., *Disputers of the Tao : philosophical argument in ancient China*, op. cit., p. 186-194.

⁷⁷ ENO, Robert, « Cook Ding's Dao and the Limits of Philosophy », in KJELLBERG, Paul et IVANHOE, Phillip. J., *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, op. cit., p. 127-151.

⁷⁸ ROTH, Harold D., « Bimodal Mystical Experience in the 'Qiwulun' Chapter of the Zhuangzi », in COOK, Scott, *Hiding the world in the world : Uneven Discourses on the Zhuangzi*, op. cit., p. 15-32.

C'est donc cette position, la plus cohérente et la plus partagée, que nous examinerons plus en détail par la présentation des thèses de ses principaux défenseurs : P. J. Ivanhoe et P. Kjellberg.

Ivanhoe dans son article « Skepticism, Skill and the Ineffable Dao⁷⁹ », cherche à définir le type de scepticisme dont serait porteur le *Tchouang-tseu*. S'opposant, comme il le signale, à l'interprétation de Chad Hansen (que nous détaillerons dans la section suivante), il refuse de voir chez ce philosophe un scepticisme profond ou un relativisme fort, considérant ces deux attitudes comme incompatibles entre elles. Il est d'accord avec la plupart des commentateurs pour dire qu'effectivement, comme le texte le signale en bon nombre d'endroits et fidèlement à la pensée taoïste en général, on ne peut dire exactement ce qu'est le *tao*. Mais, selon lui, cela ne signifie pas pour autant qu'on ne puisse rien en dire. L'analyse des personnages porteurs d'une sagesse dans le *Tchouang-tseu*, des artisans faisant preuve d'une habileté hors du commun, permettrait d'arriver à une appréciation, bien sûr non complète, mais quand même significative du genre d'éthique que Tchouang-tseu propose.

Mais, pour en arriver là, il est nécessaire de caractériser le type de scepticisme qu'il développe. Comme on a pu brièvement s'en apercevoir, les différents types de scepticisme sont nombreux. Les sceptiques antiques, ou modernes comme Descartes, Montaigne ou Pascal, formulent pratiquement chacun un scepticisme subtil qui leur est propre. De ce fait, Ivanhoe commence par en distinguer cinq formes :

— le scepticisme radical ou dogmatisme négatif compris comme la négation totale de toutes prétentions à toutes formes de connaissances⁸⁰.

— le scepticisme sensoriel désignant la conviction qu'on ne peut faire confiance à ses sens pour fournir des preuves fiables de la façon dont le monde est réellement.

— le scepticisme éthique doutant sur le fait qu'il y ait de véritables connaissances en matière de morale, seules des croyances sont formulables non des vérités.

— le scepticisme langagier étant la croyance que le langage se révèle finalement insuffisant pour exprimer certains faits de la réalité, du moins sous forme propositionnelle.

⁷⁹ IVANHOE, Phillip. J., « Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao », *Journal of American Academy of Religion*, vol. 61, n°4, 1993, p. 639–654.

⁸⁰ Scepticisme non détaillé ici car, comme nous l'avons vu, aucun commentateur ne suppose le doute de Tchouang-tseu aussi radical.

— le scepticisme épistémologique s'interrogeant sur la possibilité de la connaissance en général. Il ne nie pas qu'il y ait des faits objectifs dans le monde, mais seulement que nous puissions en avoir une connaissance fiable.

1.2. Un scepticisme sensoriel ?

Ivanhoe commence par réfuter que le scepticisme de Tchouang-tseu s'apparente à un scepticisme des sens. Les seuls textes pouvant aller dans ce sens sont les textes qui utilisent l'argument du rêve. Mais, comme le souligne Ivanhoe, dans ces textes Tchouang-tseu ne semble pas utiliser cet argument pour questionner la justesse de l'accès à la réalité par les sens. Un autre extrait d'un de ces textes le montre plus clairement :

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, partagé 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.

Dans ce passage, extrait d'un dialogue entre Pie Joyeuse et Maître du Grand Catalpa, ce dernier se pose tour à tour trois questions : « Qu'est-ce qui nous dit que ce n'est pas une erreur que d'aimer la vie ? » ; « Qui peut nous dire que ce que nous regrettons aujourd'hui, nous ne le chérirons pas demain ? » ; et enfin : « Qu'est-ce qui nous assure que nous sommes présentement sortis du rêve et en état de veille et non l'inverse ? ». Le questionnement sur l'argument du rêve se retrouve donc à égalité avec les autres questionnements, tous utilisés dans le même but : prouver l'argument du changement. Selon Fraser :

L'expérience de l'éveil des rêves fournit un exemple particulièrement vif de la façon dont les attitudes d'évaluation peuvent changer avec les circonstances. Se sentir enchanté pendant un rêve agréable est justifié. Mais si nous nous réveillons pour nous retrouver dans des circonstances moins agréables, nos attitudes changeront en conséquence⁸¹.

Ici, Tchouang-tseu n'incrimine pas la perception comme quelque chose de potentiellement illusoire, mais veut montrer que, de la même manière que dans un rêve nous pouvons être aujourd'hui confiants sur nos jugements de valeur, des circonstances changeant aussi rapidement que la sortie d'un rêve peuvent nous amener à les modifier. Nous devons donc considérer nos jugements de valeur pour ce qu'ils sont : contingents et provisoires. Notons que Hansen interprète ce passage de manière similaire en considérant le rêve comme une métaphore de l'enfermement inconscient dans des pensées étroites⁸². Ainsi Ivanhoe conclut, en accord avec ces commentateurs, que cet argument n'est pas en faveur d'un scepticisme sur les sens. Mais, contrairement à eux, il y voit une forme modérée et particulière de scepticisme épistémologique servant à montrer qu'il y a un problème avec notre manière d'atteindre la connaissance, mais que celui-ci est dépassable : au « Grand réveil » nous saurons ce qui était vraiment réel et saurons départager le rêve de la veille.

1.3. Un scepticisme éthique ?

Selon Ivanhoe, si Tchouang-tseu développait un scepticisme éthique, il serait en désaccord avec toutes les doctrines ayant enseigné qu'il existait des vérités morales dans le monde. Il est vrai qu'on trouve de tels passages dans le *Tchouang-tseu* où le philosophe ne se montre jamais avare de critiques envers les autres écoles de son temps et s'abstient de rentrer dans leurs querelles. Mais, selon ce commentateur, pour que cette attitude sceptique soit cohérente, il ne devrait également pas désigner certains personnages comme ayant une meilleure compréhension de la sagesse ni adopter une vision positive de la Voie. Pourtant un certain nombre de textes, les *knack's texts* ou textes de compétence, mettent en scène des hommes du commun manifestant un savoir-faire au-delà de la simple habileté, savoir-faire montrant qu'ils font preuve d'une maîtrise de la Voie. On rencontre, par exemple, dans ces histoires un cuisinier, un charron, un chasseur de cigale, un nageur ou un passeur de gouffre, qui sont interrompus dans leur travail par un tiers qui, étonné, leur demande comment ils

⁸¹ FRASER, Chris, « Skepticism and Value in the Zhuangzi », art. cité, p.21.

⁸² Voir HANSEN, Chad, « Zhuangzi », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, Spring 2017 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/zhuangzi/>.

peuvent manifester une si grande habileté dans leur artisanat. Pour Ivanhoe, le sens de ces textes est clair : « *Ces histoires mènent à croire que Tchouang-tseu n'est pas un sceptique éthique, il pense que certaines personnes ne comprennent pas seulement un meilleur chemin, mais la Voie*⁸³. »

Pour ce qui est du relativisme, Tchouang-tseu semble *a priori* en défendre une certaine forme : il semble douter que tout système social, ethnique ou esthétique puisse être meilleur qu'un autre et même douter que la perspective humaine ait un statut privilégié. C'est bien ce que semble montrer le texte déjà cité sur la diversité des opinions entre les êtres. Mais, selon Ivanhoe, cette attitude ne peut être comprise comme un relativisme fort, car il convient de distinguer le relativisme comme théorie philosophique et le relativisme comme thérapie spirituelle. Pour cela, ce dernier fait une comparaison avec l'utilisation du perspectivisme chez Nietzsche. Le perspectivisme, chez ce philosophe, aurait pour fonction de saper et même d'effacer les notions traditionnelles de valeur pour permettre à d'autres esprits de construire un monde nouveau à la place de l'ancien⁸⁴. Mais, si le perspectivisme de Tchouang-tseu se révèle semblable à celui de Nietzsche dans sa volonté de déconstruire la tradition, son utilisation en est différente. Pour Tchouang-tseu, contrairement à Nietzsche, quelque chose se cache derrière les normes sociales traditionnelles : « *Il estime que le processus de démantèlement du traditionnel permet de faire émerger un motif existant en soi — le Tao*⁸⁵. » En somme, faire place nette va permettre de découvrir la vérité sous-jacente, que nous avons déjà présentée plus haut : la nature des êtres et des choses.

Ivanhoe explique que, pour Tchouang-tseu, notre réalité sociale est le produit de la domination de notre intellect humain qui construit des concepts statiques s'accumulant et se figeant en systèmes sociaux, éthiques et esthétiques. Ces systèmes intégrés finissent par obscurcir et empêcher notre accès à la Voie. Ainsi le démantèlement du tissu social va permettre de refaire apparaître les motifs cachés de la nature par une pratique que Tchouang-tseu nomme « l'oubli⁸⁶ » (*wàng/忘*). Ainsi, son relativisme débouche sur une connaissance et une appréhension du monde tel qu'il est réellement. Plusieurs textes, à ce sujet, utilisent la métaphore du miroir : le sage, s'étant débarrassé des pensées parasites, réfléchit le monde aussi fidèlement qu'un miroir ce

⁸³ IVANHOE, Phillip. J., « Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao », art. cité, p. 644.

⁸⁴ Ivanhoe renvoie à l'article suivant : « For an insightful discussion of perspectivism in Nietzsche's thought, see Karen L. Carr (Carr : 29- 33). »

⁸⁵ IVANHOE, Phillip. J., « Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao », art. cité, p. 645.

⁸⁶ Nous détaillerons cette pratique dans la seconde partie du chapitre III, mais, notons qu'Ivanhoe conçoit celle-ci littéralement comme le fait d'oublier certaines connaissances, d'autres commentateurs, comme J.F. Billeter, la conçoivent à l'inverse comme un stade supérieur de la connaissance.

qui va lui permettre de s'y adapter spontanément. Le commentateur note que, dans les textes de compétence, Tchouang-tseu semble complètement abandonner l'argument perspectiviste. En effet, par exemple, dans le texte du cuisinier Ding⁸⁷, Tchouang-tseu ne prend plus la peine d'alterner les points de vue, et celui du bœuf que le cuisinier découpe est passé sous silence. De même, dans les autres textes où seul le point de vue de l'artisan est explicité. Selon Ivanhoe, par ce biais, Tchouang-tseu révèle le fondement de sa position normative en nous signifiant qu'il n'y a, en définitive, qu'une seule perspective valide : la vision céleste⁸⁸ du monde. Ivanhoe conclut : « *Tchouang-tseu n'est pas un sceptique éthique, dans une situation donnée, il y a une meilleure façon d'agir, la difficulté étant d'être capable de voir ce qu'elle est*⁸⁹. »

1.4. Un scepticisme langagier ?

La finalité de la recherche d'Ivanhoe dans cet article est de comprendre si le *Tchouang-tseu* serait porteur d'un paradoxe sur le sujet du langage. En effet, comme Lao-tseu, Tchouang-tseu semble très critique vis-à-vis du langage et ne le tient pas *a priori* capable de transmettre sa philosophie⁹⁰. Une phrase bien connue du taoïsme dit : « *Celui qui sait ne parle pas, celui qui parle ne sait pas*⁹¹ ». Dès lors, il est possible de s'interroger comme le fit le célèbre poète chinois Bo Juyi (722-846) « [...] *Ces mots, disait-on, ont été prononcés par Laozi. Si nous croyons que lui-même était quelqu'un qui savait, comment est-il venu à écrire un livre de cinq mille mots ?* » Que dire alors de Tchouang-tseu qui en écrivit dix fois plus ?

Le chapitre II de son œuvre se livre à une critique sévère du langage qu'il tient pour responsable de l'aveuglement des hommes. Celui-ci, en effet, en distinguant et en opposant des choses qui sont une, en fixant des phénomènes mouvants, et en étant toujours le véhicule de jugements moraux *a priori* sur les choses empêche cet accès direct à la Voie. La vie bonne, que Tchouang-tseu tente par des moyens détournés de décrire à demi-mot, ne peut pas être transmise par

⁸⁷ *Tchouang-tseu*, (3B).

⁸⁸ Ivanhoe dit « *Il s'avère qu'il existe une bonne perspective : la vision céleste du monde.* », dans IVANHOE, Phillip. J., « *Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao* », art. cité, p.652. Nous expliciterons en quoi consiste cette vision au cours dans la partie suivante en II.2.5.

⁸⁹ IVANHOE, Phillip. J., « *Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao* », art. cité, p. 647.

⁹⁰ Comme le montre, par exemple, le célèbre texte du Charron : *Tchouang-tseu*, (13G).

⁹¹ *Tchouang-tseu*, (22A) et *Tao te king*, (56).

le langage. Nous comprenons de ce fait pourquoi il ne fait pas appel à la raison de son interlocuteur pour saisir le cœur de ses fables, mais à son imagination. L'usage fictionnel et poétique du langage lui semble plus à même de créer le changement psychologique nécessaire chez son lecteur. Pour Ivanhoe, il n'y a donc pas, ici, de paradoxe. Le scepticisme de Tchouang-tseu porte fondamentalement sur le langage, mais surtout sur un certain usage de celui-ci — conceptuel. Un autre usage — libre et inventif — peut permettre de caractériser la Voie et aider à saisir une certaine vérité. Reste à comprendre ce que le philosophe reproche à un mode de connaissance conceptuel.

1.5. Un scepticisme épistémologique ?

Nous en arrivons donc à la quatrième forme de scepticisme, qui ne nie pas qu'il puisse y avoir des vérités, mais s'interroge sur la possibilité pour l'homme d'y avoir accès. Selon Ivanhoe, c'est cette forme qui a le plus en commun avec la vue particulière de Tchouang-tseu. La plupart des gens, selon lui, peinent à voir quelle est la meilleure façon d'agir dans une situation donnée et c'est pourquoi ils échouent le plus souvent. Mais ceux qui sont en accord avec le naturel, eux, réussissent. Ainsi, pour le commentateur, comme pour Kjellberg, toutes les critiques développées par Tchouang-tseu ne sont restreintes qu'à un certain type de connaissance :

Il soutient bien un scepticisme épistémologique, mais portant seulement sur un certain type de connaissance : celle intellectuelle. Il n'est pas sceptique à propos de la connaissance intuitive. La différence entre ces deux sortes de connaissance correspond à la distinction qu'opère Gilbert Ryle entre le « savoir-que » et le « savoir-comment »⁹².

En effet, à plusieurs endroits dans le *Tchouang-tseu*, deux types de connaissances sont distingués. Le chapitre II nous parle d'une grande et d'une petite connaissance sans plus de détails : « *Grande connaissance est ample, petite connaissance est étroite*⁹³. » Mais le chapitre XXIII nous en dit un peu plus : « *La connaissance supérieure est celle qui s'arrête devant ce qu'elle ne peut pas connaître. Ceux qui ne l'atteignent pas, le tour céleste les met en déroute*⁹⁴. » Ainsi, connaître par la grande connaissance serait d'abord reconnaître les limites de la petite connaissance qui, elle, semble

⁹² IVANHOE, Phillip. J., « Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao », art. cité, p. 648.

⁹³ *Tchouang-tseu*, (2B).

⁹⁴ *Tchouang-tseu*, (23C), trad. fr. BILLETER, J.F.

bien correspondre à la connaissance dogmatique et propositionnelle. Ailleurs⁹⁵, il parle de la connaissance selon le Ciel et de la connaissance selon l'humain, deux concepts majeurs chez Tchouang-tseu que nous expliciterons plus loin. Mais le plus souvent, la grande connaissance semble correspondre à la « non-connaissance ». Dans un texte du chapitre IV, Confucius dit à son disciple : « *Tu sais qu'on connaît par la connaissance, mais sais-tu qu'on peut aussi connaître par la non-connaissance*⁹⁶ ? ». Ailleurs, Tchouang-tseu dit :

Les hommes font tous grand cas de ce que leur connaissance connaît, ils ne savent pas 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'erreur⁹⁷ ?

Étrangement, cette connaissance semble se caractériser par l'absence de connaissance. Pour mieux comprendre ce que Tchouang-tseu entend par là, nous pouvons citer un autre texte où cette forme de connaissance semble illustrée :

L'unipatte dit au mille-pattes : J'ai bien de la peine à avancer en sautillant sur ma patte. Je me demande comment vous faites pour mouvoir toutes les vôtres?

Le mille-pattes répondit : Mais non ! N'avez-vous jamais vu un homme cracher ? Il suffit qu'il expectore pour qu'une pluie de gouttes, les unes grosses comme des perles, les autres fines comme un brouillard, s'abattent pêle-mêle en quantités innombrables. Eh bien [moi aussi], je laisse agir le ressort qui est en moi, sans savoir comment il agit⁹⁸.

Dans ce texte, le mille-pattes explique à l'unipatte qu'il a la connaissance pratique de savoir mouvoir toutes ses pattes, mais que cette connaissance n'est pas consciente. J.F. Billeter note à ce propos : « *Il connaît sa propre action par la "non-connaissance". Il sent qu'elle résulte de ressources qui sont en lui, mais lui sont, en grande partie, inconnues. Il sait que ses actes décisifs adviennent, et cela lui suffit.* » L'action efficace qu'affectionne Tchouang-tseu, celle des artisans de ces textes, semble donc faire appel à un second type de connaissance intuitive, implicite presque inconsciente qui ne peut se trouver, selon Ivanhoe et Kjellberg, que par la suspension de la connaissance intellectuelle qui seule est limitée. Ivanhoe note qu'il n'est pas parfaitement clair si,

⁹⁵ *Tchouang-tseu*, (6A). Notons que, dans ce texte, comme dans d'autres, la connaissance selon le Ciel vient en fait en complément de la connaissance selon l'humain, celle-ci n'étant jamais complètement abandonnée. Cet argument semble remettre en cause, comme nous y reviendrons, l'interprétation d'Ivanhoe.

⁹⁶ *Tchouang-tseu*, (4A), trad. fr. BILLETER, J.F.

⁹⁷ *Tchouang-tseu*, (25H), trad. fr. BILLETER, J.F.

⁹⁸ *Tchouang-tseu*, (17B), trad. fr. BILLETER, J.F.

pour Tchouang-tseu, la non-connaissance est formée de façon innée ou si elle résulte de l'expérience pratique. Mais dans tous les cas, cela montre que Tchouang-tseu n'est pas un véritable sceptique ni un véritable relativiste. La forme de scepticisme épistémologique qu'il formule est heuristique et thérapeutique : il ne remet en cause que la connaissance propositionnelle dont la suspension permettrait l'accès à une connaissance, cette fois complète et totale, de la nature des choses. Selon ces commentateurs, s'il est vrai que Tchouang-tseu émit quelques critiques envers les autres doctrines et la façon habituelle dont les gens agissent, il avait par contre une « *foi inébranlable dans sa propre voie*⁹⁹. »

⁹⁹ IVANHOE, Phillip. J., « Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao », art. cité, p. 652.

2. Un scepticisme véritable – Chad Hansen :

2.1 Quel scepticisme ?

Selon Chad Hansen, certains auteurs (c'est-à-dire : Ivanhoe, Kjellberg et Raphals) concluent que les passages sceptiques ou relativistes du *Tchouang-tseu* ne sont en réalité que « thérapeutiques », qu'ils n'entraînent aucune conséquence négative sur les capacités cognitives de l'homme. Ils interprètent ces passages seulement comme une recommandation sur la façon dont on devrait utiliser son esprit pour parvenir à une transformation spirituelle ou à une paix de l'esprit¹⁰⁰. Ces auteurs choisissent cette voie thérapeutique pour sauvegarder la vision traditionnelle de Tchouang-tseu comme un guide spirituel. Mais, pour Hansen, les textes vont vers une tout autre interprétation et formuler une telle conclusion revient à s'appuyer, en fait, sur une forme grecque de scepticisme et non chinoise¹⁰¹. Or, comme nous l'avons plus longuement exposé plus haut, parler de scepticisme dans la cadre de la pensée chinoise suppose quelques ajustements. Il convient d'éviter de le formuler en terme de phrases catégoriques et d'éviter d'utiliser des concepts occidentaux comme la vérité, la croyance et l'inférence en leur préférant ceux de *shi/fei*, jugements et normes. Enfin, il faut garder à l'esprit que le savoir est conçu comme un savoir-faire pratique, et non propositionnel. Ces précautions prises, il est possible de lui appliquer certaines notions occidentales. Hansen propose donc de suivre la définition du scepticisme en terme de thème, de portée et de force de Goldman¹⁰².

Le thème

Hansen choisit de définir le scepticisme selon l'usage philosophique contemporain comme un doute portant sur la connaissance ou la justification. Plus spécifiquement, le thème du scepticisme de Tchouang-tseu correspond à une interrogation sur notre capacité à faire correctement les

¹⁰⁰ Hansen note qu'attribuer une recherche de spiritualité ou de tranquillité psychique à Tchouang-tseu est hypothétique car, contrairement au modèle pyrrhonien, il ne présente jamais ces buts comme une motivation de ses arguments sceptiques. Il s'agit bien plus d'une préoccupation de la religion taoïste qui naîtra par la suite. Voir : HANSEN, Chad, « Relativistic Skepticism in the Zhuangzi », lien cité.

¹⁰¹ Hansen expose leur argument en faveur de cette thèse : Tchouang-tseu ne peut soutenir un véritable scepticisme, car le scepticisme serait une thèse incohérente par nature (dire que personne ne sait rien est paradoxal). Il note que si c'est effectivement un problème pour les sceptiques grecs, cette interrogation est absente du contexte de la pensée chinoise et qu'elle ne tient pas, car Tchouang-tseu ne semble pas rejeter complètement l'usage des jugements, comme nous le verrons plus loin.

¹⁰² GOLDMAN, Alvin I, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

distinctions qui sous-tendent nos choix d'action. Comme nous l'avons vu, selon la tradition de pensée chinoise, choisir un *tao* suppose de s'accorder sur une certaine classification du monde, une distinction en terme de *shi/fei*¹⁰³. Le scepticisme chez Tchouang-tseu semble donc motivé par la prise de conscience que nos jugements sont toujours dépendants de normes antérieures et arbitraires. Les mohistes pensaient que nous faisons appel à des normes pour nous diriger vers une certaine forme de vie et que, si plusieurs normes s'affrontent, une seule doit l'emporter. Mais ces normes, selon Tchouang-tseu, dépendent quant à elles d'autres normes antérieures (formées pendant l'enfance, par l'apprentissage du langage et par l'éducation de manière plus ou moins inconsciente et involontaire). Un *shi/fei* dépend donc toujours de manière causale d'un *shi/fei* antérieur. On retrouve ici l'argument de la régression infinie des normes. Ainsi il n'est pas possible de savoir quelle norme est à privilégier puisqu'aucun juge ne pourrait être impartial. Le texte précédemment cité sur ce sujet sous-entend donc qu'en même temps personne et chacun aurait une légitimité égale. Ainsi comment savoir si nos normes de jugement sont correctes et nous permettent de choisir en connaissance de cause un *tao* valable ?

La portée

La portée d'un scepticisme correspond aux domaines de connaissance qu'il remet en question, comme le domaine moral ou religieux et il peut être étroit ou large en comprenant plus ou moins de domaines. Le scepticisme de Tchouang-tseu, selon Hansen, aurait une portée assez large mais non totale. Il a d'abord une portée éthique mais également linguistique : l'argument de la régression des normes embrasse implicitement toute classification linguistique — vu que celles-ci sont aussi soumises à des normes. La conception d'une vie bonne étant, en Chine, basée sur une façon de classer et d'identifier les choses, ces deux domaines sont donc liés. Ainsi la portée du scepticisme affecte tout ce qui sous-tend notre savoir-faire et l'objet du doute est la vision globale qui constitue notre forme de vie. Des textes déjà cités, comme ceux du rêve ou celui de la courge géante, nous parlent de moments où une possibilité n'avait pas été envisagée et où nous en prenons soudain conscience. Mais de multiples autres histoires mettent en scène de pareils moments.

¹⁰³ Pour rappel, la définition de « *shi/fei* » par Fraser dans FRASER, Chris, « Skepticism and Value in the Zhuangzi », art. cité, p.7 : « *Shi-féi* » est le terme général dans la première pensée chinoise pour des distinctions guidant l'action, qui articulent des valeurs. « *Shi* » se réfère à quelque chose étant « cela » ou correct, « *féi* » à ce qui est « non-ceci » ou mal. En distinguant quelque chose comme *shi* ou *féi*, l'agent y répond en accord, par exemple en adhérant et en exécutant ou bien en condamnant et en évitant. »

Un certain nombre de textes, comme celui de la courge géante, dissertent sur la notion d'utilité. Nous pouvons citer celui qui nous parle de l'arbre noueux¹⁰⁴ qui, étant trop tordu pour être débité en planche, aura la chance de mourir de sa belle mort. « Comment savoir dès lors si l'inutilité d'un point de vue ne se révèle pas finalement utile selon un autre ? » s'interroge Tchouang-tseu.

Le texte de la pie étrange¹⁰⁵ met en scène le philosophe pointant de son arbalète une pie qui l'a heurté en volant. Mais il s'aperçoit alors que la pie elle-même s'apprête à fondre sur une mante religieuse qui, quant à elle, guette une cigale. Il se rend compte que chacun des protagonistes, trop confiants, s'apprête à être dévoré – juste à temps, car le gardien du parc, ayant vu Tchouang-tseu viser la pie, se lance à sa poursuite entre les arbres à laques. Profondément ébranlé de l'égarement dans lequel il était, il s'exclame : « *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 !* ».

Le texte du crâne parlant¹⁰⁶ fait écho au questionnement sur la vie et la mort précédemment évoqué en remettant en cause nos certitudes sur le fait que la vie serait meilleure que la mort. Enfin, de multiples textes mettent en scène des conversions où un sage, souvent trop sûr de lui à propos de son propre niveau de sagesse, entend parler un autre sage ou assiste à un évènement qui le bouleverse durablement, anéantissant tout ce qu'il savait jusque-là. Nous pouvons citer, par exemple, le texte suivant :

Kong-soun Long demanda au prince Meau de Wei : “J’ai étudié dans ma jeunesse la Voie des anciens rois, j’ai compris en quoi consiste une conduite bienveillante et juste ; j’ai débattu de l’identique et du différent, du dur et du blanc¹⁰⁷ ; j’ai prouvé la justesse de ce que les autres philosophes tenaient pour faux et la fausseté de ce qu’ils tenaient pour juste ; j’ai mis en difficulté les tenants de toutes les écoles, j’ai réfuté les arguments de tous mes adversaires et je me croyais invincible. Mais on m’a rapporté des propos de Tchouang-tseu et leur étrangeté m’a jeté dans la confusion. Je ne sais si mes arguments ne valent pas les siens ou si mon intelligence est inférieure. Je ne puis plus me prononcer sur rien. Pouvez-vous me dire que faire dans un pareil cas ?” [...] ¹⁰⁸

¹⁰⁴ Tchouang-tseu, (1G).

¹⁰⁵ Tchouang-tseu, (20I).

¹⁰⁶ Tchouang-tseu, (18D).

¹⁰⁷ Billeter dans *Leçons sur Tchouang-tseu*, op. cit. p. 12 note : « *He t'ong-yi, li tsien-pai*, litt. : “j’ai associé l’identique et le différent, j’ai dissocié le dur et le blanc”. Ces expressions techniques désignent les discussions des logiciens de l’époque, d’une part sur les relations d’identité et de différence qu’entretiennent entre eux les objets désignés par un même nom, d’autre part sur les relations qu’il y a entre un objet et ses différentes qualités, par exemple entre une pierre, sa dureté et sa blancheur. Ces expressions ont pris dans la littérature ancienne le sens général de “arguties philosophiques”. » Voir GRAHAM, Angus C., *Later Mohist logic, ethics and science*, op. cit., p. 170-176.

¹⁰⁸ Tchouang-tseu, (17D) trad. fr. BILLETER, J.F.

Ces textes servent finalement à montrer davantage que le simple fait que nos jugements peuvent toujours changer. Plutôt que de regrouper la totalité de ces textes sous le thème du changement, il semble que nous pourrions en regrouper un certain nombre sous le thème de « la prise de conscience soudaine ». Car, si un changement d'avis a lieu, il n'est jamais anodin et superficiel. Il s'agit, le plus souvent, d'un bouleversement douloureux, d'un changement radical de point de vue auquel on était auparavant totalement aveugle. Rien ne peut nous rendre sûrs que la certitude que nous avons aujourd'hui ne sera pas demain l'objet d'un « réveil », d'une prise de conscience de ce type. Selon Hansen, mais comme le détaillera mieux Fraser, ces textes cherchent à montrer qu'à chaque fois que nous faisons une discrimination, que nous soutenons un point de vue, que nous nous engageons dans un jugement, nous sommes aveugles à d'autres discriminations, points de vue ou jugements.

La force

Si le scepticisme de Tchouang-tseu a pour thème la connaissance qui sous-tend nos choix d'action, et s'il est d'une portée large comprenant les domaines de l'éthique et de la linguistique, la question qui reste est la suivante : une connaissance est-elle pourtant possible dans ces domaines où toute connaissance est impossible ? Notons que la force d'un scepticisme est indépendante de sa portée. La portée peut être faible et d'une grande force : en considérant, par exemple, toute connaissance proscrite dans un domaine très particulier. Selon Hansen, le scepticisme de Tchouang-tseu serait donc faible : il ne prétend pas que toute connaissance est impossible. Dans la fable de la courge géante, Tchouang-tseu introduit une seconde histoire :

[...] Un homme du Song avait découvert un baume contre les engelures. Sa descendance l'utilisait depuis lors de père en fils pour laver en toutes saisons la soie brute. Un étranger en entendit parler et en offrit cent pièces d'or. La famille se réunit pour examiner sa proposition : «Voilà des générations que nous nous échinons à faire métier de laveurs de soie et nous n'avons pu amasser à grand-peine que quelques pièces d'or. Maintenant que nous avons l'occasion de nous trouver à la tête de cent pièces d'or en un seul jour en vendant notre secret de fabrication, ce serait folie de tergiverser ! » Une fois en possession de la formule, l'homme se rendit auprès du roi de Wou. Or, il se trouvait que le Yue venait d'ouvrir les hostilités contre son voisin. Le roi de Wou accorda à l'étranger le commandement de sa flotte. Pendant l'hiver, il y eut un engagement naval et la flotte du Yue fut défaite grâce au baume dont les marins du Wou avaient enduit leurs mains pour les protéger du froid. Le Yue céda une portion de son territoire au roi de Wou, qui l'offrit en apanage à son général pour le récompenser de ses services. Ainsi le même baume permit dans un cas d'acquérir un fief, tandis que dans l'autre il ne servit jamais qu'à laver de la bourrette de soie¹⁰⁹. [...]

¹⁰⁹ Tchouang-tseu, (1F).

Dans ce texte, l'homme de Song qui utilisait le baume pour laver la soie avait bien découvert une façon correcte de l'utiliser, mais n'avait pas envisagé toutes les possibilités d'usage que ce baume renfermait. Comme les autres textes évoqués le prouvent également, une connaissance est effectivement possible mais il ne s'agit pas d'une connaissance parfaite, ultime et complète de la manière de bien utiliser un baume, un arbre nouveau ou une idée philosophique. Leurs personnages ne se sont pas forcément trompés en premier lieu ou alors seulement en pensant que leur connaissance était définitive. Leur prise de conscience leur a plutôt ouvert d'autres perspectives jusque-là insoupçonnées, qui viennent comme se rajouter à la première connaissance. Ici, Tchouang-tseu s'attaque directement aux affirmations confucéennes ainsi qu'à d'autres écoles de son temps qui prétendaient que les sages avaient accès à une connaissance totale et complète du monde. La demande au sujet de la connaissance est forte et c'est pourquoi le scepticisme de Tchouang-tseu se veut faible. Contrairement aux croyances de la plupart des interprétations et particulièrement, comme on l'a vu, à celles d'Ivanhoe et Kjellberg, pour Hansen, Tchouang-tseu pense toutes connaissances — même celles intuitives — limitées par nature : « *La vie est limitée, la connaissance sans limites. Qui, limité, cherche l'illimité, va au-devant de l'échec, et qui au terme de son existence croit connaître ne fait que se leurrer*¹¹⁰. [...] » Il est vrai, pourtant, qu'un certain nombre de passages du *Tchouang-tseu* nous parle de sages aux pouvoirs divins, aux connaissances parfaites et absolues, mais, comme nous le développerons plus loin, leurs compétences ne sont justement pas accessibles aux gens ordinaires qui vivent dans une vie quotidienne exigeant des décisions pratiques.

Arguments

Selon Hansen, nous pouvons donc réduire les arguments motivant le scepticisme chez Tchouang-tseu à deux arguments distincts. L'un portant sur la faillibilité de la connaissance humaine et l'autre portant sur la régression de la justification. Mais c'est bien le second qui est l'argument fondamental. Pour Hansen, l'argument de la faillibilité de la connaissance humaine est finalement peu présent dans le texte sous la forme d'une analyse négative de la psychologie cognitive humaine. Tchouang-tseu ne parle pas de la faillibilité de nos perceptions sensorielles ni de

¹¹⁰ *Tchouang-tseu*, (3A). Par cette phrase il signifie que les connaissances sont sans limites mais pas notre capacité de connaître qui, elle, est limitée.

celle de notre raison (concept absent dans la pensée chinoise note Hansen¹¹¹), il signale simplement que tout point de vue reste finalement toujours une perspective, et donc sera toujours incomplet. « *La vie est limitée* » dit Tchouang-tseu, il n'est pas possible que nous arrivions à embrasser toutes les perspectives ni en une vie, ni en même temps : la connaissance totale de ces soi-disant sages divins nous est refusée.

Autre précision importante, le second argument développé par Tchouang-tseu est en fait un argument contre un point fondamental de la pensée de Mencius. Le texte suivant, tiré du chapitre II, nous montre ce point :

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 action¹¹².

J.F. Billeter note que Tchouang-tseu, sans doute ici dans un état de méditation¹¹³, tourne son attention sur lui-même et décrit ce qu'il voit : une suite d'émotions et de sentiments passagers. Le début de ce texte fait écho à un passage bien connu 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*¹¹⁴. » Ensuite, en effet, les deux philosophes, après avoir fait des observations similaires, semblent arriver à la même conclusion. Pour Hume : « *Je ne puis jamais arriver à me saisir moi-même sans une perception, et jamais je ne puis observer autre chose que la perception*¹¹⁵. » Pour Tchouang-tseu :

¹¹¹ Voir HANSEN, Chad, « Chuang Tzu », lien cité.

¹¹² Tchouang-tseu, (2C), trad. fr. BILLETER, J.F.

¹¹³ Voir BILLETER, Jean François, *Études sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 127.

¹¹⁴ HUME, David, *Traité de la Nature humaine*, Livre I, Section VI, trad. fr. P. BARANGER, Paris, Flammarion, 1999.

¹¹⁵ *Id.*

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.

Par ce retour sur lui-même, Tchouang-tseu recherche la source d'où proviennent ses affects et ce qui les cause. Mais la suite du texte montre qu'il ne cherche peut-être pas comme Hume le siège de l'identité personnelle. Par la question qu'il se pose ensuite : « *Des cent joints, des neuf orifices, des six organes que j'ai tous en moi, duquel suis-je le plus proche ?* », nous comprenons que ce qu'il recherche serait plutôt le siège de l'inclination morale en l'homme. La mention des termes « organe » et « maître » renvoie à la croyance de Mencius que le cœur/esprit (*xin*) était la source des jugements moraux corrects, des *shi/fei*. Avec une éducation adaptée, l'homme avait, ainsi, en son cœur un guide permettant de l'aiguiller vers le bien de manière innée. S'opposant à cette vision intuitionnisme, Tchouang-tseu se demande pourquoi de tous ses orifices et ses organes, un seul serait le maître. Nos organes grandissent tous en même temps, se modelant avec la vie que nous menons. Une fois que leur forme est achevée (*chéng/成*), que l'éducation, même parfaite, a été dispensée, il n'est pas possible, selon Tchouang-tseu, que le cœur ou un autre organe révèle les *shi/fei* corrects en accord avec le Ciel et cela pour deux raisons : la première est que l'achèvement laisse toujours derrière lui un défaut, un biais, comme nous le verrons plus loin ; la seconde est que les *shi/fei* ne sont pas innés mais proviennent exclusivement de l'éducation. Les attitudes qui semblent naturelles et spontanées ne sont en fait que le résultat d'un apprentissage et d'expériences qui sont devenues une seconde nature et ne nous quittent plus. Elles ont été apprises bien souvent par le langage, porteur inconscient de jugement. C'est pourquoi les disputes entre les confucianistes et les mohistes sont interminables et que chacun assigne le bien et le mal à des choses différentes en pensant se référer à des jugements innés qui leur semblent donc évidents. Alors que ces jugements sont, en fait, le fruit des aléas arbitraires de la vie. Si le cœur était une autorité morale suffisante l'imbécile n'en aurait pas :

(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 lui¹¹⁶. [...]

Cette formation arbitraire des jugements moraux est pour Tchouang-tseu une fatalité presque tragique qui anime un certain nombre de ces textes. Le texte suivant du chapitre II en fait état :

¹¹⁶ Tchouang-tseu, (2E), trad. fr. BILLETTER, J.F.

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 ?¹¹⁷

La « forme faite », ici, renvoie à l'éducation qui semble, une fois achevée, définitive et ne pouvoir se modifier facilement. Une fois les points de vue sur les choses arrêtés, les multiples possibilités s'évanouissent et les jugements ne sont plus remis en cause, ce qui entraîne l'homme dans une course épuisante vers sa propre mort. Hansen note que, pour Tchouang-tseu, ces engagements initiaux seraient comme des serments ou des traités dont on aurait depuis le temps oublié la signature et qui viendraient orienter l'ensemble de notre vie morale et nous obligerait¹¹⁸. Le début du chapitre II fait le même constat :

[...] 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 vie¹¹⁹.

Cette constatation venant de l'observation de ses congénères semble pour Tchouang-tseu d'une telle tristesse que soudainement le philosophe perd le fil de son exposé et passe à la première personne en demandant presque implorant : « *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 comprenons maintenant pourquoi l'argument de régression des normes est lié à la philosophie de Mencius. S'il n'y a aucun moyen de justifier un jugement par un appel à un accès inné au Bien, un jugement doit être justifié par une norme et cette norme doit également l'être par une autre et ainsi de suite — normes qui de surcroît sont souvent arbitraires. Il s'agit, pour Hansen, de l'argument fondamental motivant le scepticisme de Tchouang-tseu, celui-ci ne repose donc que peu sur les limites de la cognition humaine à quoi il serait toujours possible d'opposer qu'elles peuvent être développées par des exercices spirituels.

¹¹⁷ *Tchouang-tseu*, (2D), trad. fr. BILLETER, J.F.

¹¹⁸HANSEN, Chad, « Chuang Tzu », lien cité.

¹¹⁹ *Tchouang-tseu*, (2B), trad. fr. BILLETER, J.F.

2.2. Quel relativisme ?

Pluralisme, perspectivisme et relativisme

Selon Hansen, les trois termes de pluralisme, perspectivisme et relativisme permettent d'attirer l'attention sur des aspects différents de la pensée de Tchouang-tseu. Il est important, selon lui, de ne pas ranger Tchouang-tseu sous une de ces doctrines sans porter attention à ce que véhiculent ces termes dans la tradition philosophique occidentale. Néanmoins, il va être possible de les définir et de s'en servir comme une simple aide permettant de caractériser l'implication des arguments du Tchouang-tseu. Le pluralisme, d'abord, souligne qu'il peut y avoir plusieurs réponses justifiées. Dans son cadre, plusieurs réponses à une même question peuvent coexister dans la tolérance. Le perspectivisme attire notre attention sur la façon dont un contexte peut former et justifier des réponses différentes. Enfin, le relativisme est le terme, selon Hansen, qui est le moins philosophiquement défini, mais peut se comprendre par les notions auxquelles il s'oppose.

Le relativisme se dresse d'une manière générale contre l'absolutisme et il se caractérise le plus souvent par l'usage de la formule « cela dépend de... ». Les absolutistes, au contraire, vont former des réponses indépendamment de tout contexte. Hansen cite une réponse connue du relativisme à la question : à quelle vitesse allons-nous ? Nous nous déplaçons d'abord à une vitesse moyenne de 5 kilomètres par heure en marchant par rapport à la surface de la Terre, mais la Terre tourne sur elle-même à une vitesse d'environ 1670 kilomètres/heure par rapport à son pivot de rotation. Enfin, c'est à une vitesse d'au moins 30 kilomètres par seconde qu'elle se déplace autour du soleil. La réponse relativiste consiste donc à dire que notre vitesse dépend du cadre de référence sur lequel nous nous basons. Alors que la réponse absolutiste donnerait une réponse unique et absolue à cette question.

Le relativisme est parfois également opposé au réalisme. Mais, pour Hansen, cette attitude est basée sur des concepts occidentaux de vérité et de sensations qui sont bien trop éloignés des préoccupations chinoises anciennes. Sans compter que la plupart des doctrines relativistes présupposent le plus souvent une sorte de réalisme, ce qui est le cas de Tchouang-tseu. Il ne remet jamais en cause l'existence d'une réalité naturelle indépendante de l'observateur.

Un autre point important à clarifier est que le relativisme n'implique pas que toutes les opinions soient justifiées ou rationnelles :

Le relativisme peut permettre que, pour tout point de vue, il existe une perspective selon laquelle ce point de vue est rationnel. Cependant, il n'existe pas de perspective qui justifie tous les points de vue et,

éventuellement, certains points de vue sont injustifiés sous n'importe quelle perspective (par exemple les contradictions logiques [...])¹²⁰.

Nous allons voir que Tchouang-tseu utilise le relativisme pour soutenir ses thèses sceptiques et les illustrer. Mais, avant cela, nous définirons son relativisme de la même manière, en terme de thème, force et portée.

Thème

Selon Hansen, il convient d'abord de ne pas penser le relativisme de Tchouang-tseu comme une explication de la nature de la vérité ni comme un relativisme sensoriel. La différence d'une perception suivant, par exemple, l'angle ou la lumière, n'est que rarement évoquée en Chine. Le questionnement relativiste de Tchouang-tseu part du constat de la nécessaire indexation de nos jugements de valeur dans une classification en termes de *shi/fei*. La lecture habituelle, faisant de Tchouang-tseu un gourou, considère les arguments relativistes comme caractérisant seulement la situation des personnes ordinaires. Seuls les points de vue de ces personnes se trouveraient de cette façon indexés, relatifs et limités, contrairement à ceux de personnages extraordinaires manifestant une connaissance complète et totale du monde. Une telle lecture, comme le souligne Hansen¹²¹, présuppose de considérer Tchouang-tseu comme empli d'une attitude vaniteuse et autoritaire supposant une inégalité fondamentale entre les hommes dans la prétention à la connaissance. Le philosophe dirait ainsi : « Personne ne connaît la façon correcte de vivre, sauf moi ». Pour Hansen, bien sûr, attribuer une telle attitude à Tchouang-tseu est problématique, d'autant que cette posture est celle du confucianisme — courant auquel il ne cesse de s'opposer.

Portée

Le relativisme tchouang-tseuiste, comme son scepticisme, est d'une portée large. Comme nous l'avons vu, le choix d'un *tao* est toujours relatif à des engagements accidentels passés. Mais la vraie spécificité de Tchouang-tseu est de montrer que ces engagements sont ancrés dans un relativisme linguistique. Tchouang-tseu met en lumière que les différentes écoles de son temps considèrent comme « bon » et « mauvais » des choses différentes et ainsi ne pourront jamais s'entendre. C'est le cas, par exemple, de la dispute au sujet des pratiques funéraires qui opposent les confucianistes et les mohistes. Si les mohistes considèrent mauvais pour l'homme et la société le

¹²⁰ HANSEN, Chad, « Relativistic Skepticism in the Zhuangzi », lien cité.

¹²¹ *Id.*

deuil des trois années correspondant aux rites confucéens, c'est parce que les normes du *tao* qu'ils suivent dictent d'une façon donnée l'utilisation des termes « bon » et « mauvais ». Pour Hansen : « Cette analyse linguistique de la question relie les passages de Tchouang-tseu à la linguistique des mohistes postérieurs et aux paradoxes et thèses de Houei Cheu¹²². »

Comme nous l'avons introduit plus haut¹²³, la philosophie connue de Houei Cheu se résume en une liste de phrases paradoxales montrant la relativité des distinctions et leur unité primordiale. Ces paradoxes ont comme structures l'emploi de termes comparatifs (avant/après, aujourd'hui/hier, haut/bas, grand/petit, etc.) qui, juxtaposés, mettent en évidence la relativité de ces caractérisations à un point de vue donné. La proximité intellectuelle de Tchouang-tseu et Houei Cheu est ici manifeste. Il semble que Tchouang-tseu reprenne les idées relativistes en rejetant par contre la conclusion moniste-naturaliste¹²⁴ de son ami. Notons, tout de même, que les arguments relativistes du chapitre II ne se contentent pas de reprendre ces thèses, ils élargissent l'orientation relativiste aux « *shi/fei* ». Comme les termes comparatifs, ces termes sont indexés et dépendent d'un cadre de référence. C'est ce que souligne d'ailleurs leur définition littérale « ceci est » et « cela n'est pas » et ce que met bien évidence la traduction par J.F. Billeter de ce passage du chapitre II :

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. [...] ¹²⁵.

Hansen note que ces arguments relativistes ont pour fonction de saper à deux niveaux les arguments dogmatiques. Ils montrent que, dans le choix d'un *tao* comme chemin de vie général, la relativité affecte chaque étape successive de choix de normes de jugement, nous faisant penser qu'un choix est meilleur qu'un autre et qu'il en est de même pour les choix pratiques d'un *tao* comme méthode technique quand nous nous demandons dans une situation concrète de quelle manière agir.

¹²² *Id.*

¹²³ Voir présentation de la pensée de Houei Cheu : Chapitre I, 1.2.

¹²⁴ Nous détaillerons plus en détail ce rejet d'une conception mystique-moniste-naturaliste dans le chapitre III en 1.2.

¹²⁵ *Tchouang-tseu*, (2G).

Force

Un relativisme fort implique que la justesse d'un jugement soit entièrement dépendante de ce à quoi il est relatif. Un exemple courant de relativisme fort est le subjectivisme pur. Le texte suivant semble remettre en cause la présence d'un tel relativisme dans le *Tchouang-tseu* :

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 ?
— 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 pont¹²⁶.

Houei Cheu, dans ce texte, suppose qu'il existe une norme de savoir correcte extrêmement stricte : il ne serait possible d'affirmer quelque chose que sur soi-même. Et, dans ce cas, Tchouang-tseu ne peut rien savoir du bonheur des poissons. Graham montra que Houei Cheu n'utilise pas en chinois la question habituelle « comment le savez-vous » mais une autre formulation qui, comme le montre ensuite Tchouang-tseu suppose qu'il connaissait déjà la réponse. Elle est traduite ici par « d'où le savez-vous ? » autrement dit « de quel point de vue ? ». En utilisant cette formulation Houei Cheu se piège lui-même. Il savait déjà que Tchouang-tseu parlait de sa propre perspective ou d'une certaine localisation — ici, du haut du pont. Deux niveaux de relativisme sont donc débattus dans ce texte. Le subjectivisme pur défendu par Houei Cheu, et un relativisme faible qui affirme qu'il est possible, suivant une perspective donnée, de formuler des jugements sur le monde. Ainsi, s'il est possible de s'accorder sur le fait que Tchouang-tseu défend un relativisme faible, il reste encore à comprendre quelle attitude pratique il convient d'adopter face à la reconnaissance de la relativité de nos *shi/fei*.

¹²⁶ *Tchouang-tseu*, (17G), trad. fr. LEYS, Simon, *Le bonheur des petits poissons*, Paris, J.-C. Lattès, 2008.

2.3 Les jugements et la non-normativité du Ciel

Le non-rejet du langage et du jugement

Selon Hansen, la prise de conscience, en Chine ancienne que les normes morales sont liées à des normes d'usage du langage, a poussé un certain nombre de penseurs à rejeter le langage lui-même et à prôner le silence. C'est le cas des primitivistes et de Yan Zhu, qui considéraient que garder le silence permettrait de laisser les voies naturelles du monde s'accomplir. Lao-tseu ensuite rejettera le langage de la même manière, supposant que tous les *tao* sociaux vont contre la Voie du Ciel. Dans ce cadre de pensée, le langage est considéré comme un outil inventé par l'homme, non naturel et quelque peu pervers, car détournant les hommes de la Voie.

Pour en revenir à l'attitude qu'il convient d'adopter face aux jugements nous retrouvons en première ligne la version forte de Houei Cheu qui appartient également, en un sens, à ce courant anti-langage. Pour lui, puisque les distinctions sont relatives à un certain contexte, les distinctions sont trompeuses. Il convient donc de s'abstenir de formuler tout jugement. Une autre attitude possible serait celle de Shen Dao pour qui il est possible de faire des jugements à condition de s'abstenir de prétendre qu'ils sont vrais ou faux. Une troisième attitude serait de dire que tous les points de vue sont justes.

Or, différents indices montrent que ces différentes attitudes seraient rejetées par Tchouang-tseu. Il semble que le philosophe soit en accord avec la vision des mohistes postérieurs considérant que nier toute forme de distinction revient à rejeter le langage lui-même et que rejeter le langage est une erreur : « *Refuser le déni est pervers.* » ; « *Prendre le langage comme totalement pervers est pervers.* » affirment les Canons mohistes. L'argument de Tchouang-tseu allant dans ce sens se trouve développé à deux endroits du chapitre II : dans le texte d'ouverture qui parle des différentes musiques terrestres humaines et célestes¹²⁷ et dans le texte suivant :

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 ? [...] ¹²⁸

¹²⁷ Tchouang-tseu, (2A).

¹²⁸ Tchouang-tseu, (2F).

Tchouang-tseu se demande ici quelle est finalement la différence entre le langage des oiseaux et le langage humain. Pour quelle raison l'un est-il considéré comme naturel et faisant partie de la Voie du Ciel et l'autre comme pervers et culturel ? Selon Hansen, pour Tchouang-tseu, le jugement fait partie intégrante du langage et il serait alors paradoxal de n'en rejeter qu'un seul. Pour lui, le langage et le jugement sont tous deux naturels à l'homme. Seul, un certain usage du langage serait à rejeter : celui qui oppose trop facilement le juste et le faux, celui qui nourrit les querelles. En revanche, un autre passage du chapitre II, parle de l'attitude positive du sage face au langage : « *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*¹²⁹. » De même, un autre passage nous parle de la bonne attitude face au jugement :

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 dispute¹³⁰.

Ce passage nous informe que, comme le langage, le jugement en terme de *shi/fei* n'est pas à rejeter d'un seul bloc. Un certain bon usage de celui-ci semble possible. Nous pouvons maintenant, en suivant Hansen, nous demander si, dans ce cas, il est juste de considérer tous les points de vue comme égaux et justes.

La non-normativité du Ciel

Pour Tchouang-tseu, il semble que toutes les formes de vie, toutes les catégorisations du monde en terme de *shi/fei*, toutes les structures directrices des *tao* sont égales dans le sens où elles sont toutes également disponibles dans la nature et produites par l'homme, et sont, donc, naturelles comme les pratiques de toutes les autres créatures. Par là, Tchouang-tseu remet en cause la distinction courante, à cette époque, entre les *tao* sociaux créés par l'homme et les *tao* célestes et naturels, pour affirmer qu'il existe une continuité entre les deux. Mais il va également plus loin. Toutes les doctrines de son temps affirment leur *tao* comme justes, car se basant sur le Ciel. Cette notion est pour eux une norme, une structure du monde naturelle et morale qui dicte une bonne manière d'agir et de se comporter dans le monde. Or, la spécificité de Tchouang-tseu va être de refuser au Ciel son statut d'autorité normative. Selon lui, il n'est pas possible de départager les

¹²⁹ *Tchouang-tseu*, (2G), trad. fr. BILLETER, J.F.

¹³⁰ *Tchouang-tseu*, (2M), trad. fr. BILLETER, J.F.

différents *tao* en compétition par un appel au Ciel, car le Ciel, la nature, ne dictent aucune forme de vie spécifique. S'il est naturel à l'homme de faire des jugements, de créer des chemins de vie, la nature, elle, n'en forme pas et reste, de ce fait, amoral. Elle n'est qu'une gamme infinie de possibilités et de choix. Comme le note Hansen :

Tous les *tao* existants pour Tchouang-tseu sont naturels. La nature génère les *tao* car elle génère les humains et les animaux qui les suivent et les trouvent. Ni lui, ni le cosmos ne peuvent jouer le rôle d'une autorité, encore moins d'une autorité anthropomorphe commandant ou dictant notre choix parmi le réseau des *tao* naturellement existants. Les *tao* sont choisis parmi ceux qui se trouvent dans la nature, mais aucun ne représente le choix de la nature pour nous — aucun des *tao* dans la nature n'est le *tao* la nature¹³¹.

Ici, Tchouang-tseu s'attaque directement au traditionalisme religieux confucianiste comme au naturalisme utilitariste mohiste. Il suppose tous les *tao* exprimés comme naturels mais refuse de les considérer comme nécessairement justes parce qu'ils se réclament du Ciel. De plus, selon Hansen, il en est de même pour ceux qui n'ont pas cette prétention. La position relativiste de Tchouang-tseu est encore plus faible que cela. Elle considère naturelle la formulation de jugements sur le monde et ne rentre pas dans un paradoxe rejetant tout langage. Mais elle reconnaît par contre que nos jugements sont dépendants de normes que nous avons acquises accidentellement et refuse au Ciel la fonction d'arbitre. Hansen note que la dépendance de nos jugements à des normes antérieures affecte seulement la source de notre jugement et non son contenu : « *Le jugement " c'est un bœuf " est à la fois causal et rationnellement dépendant, mais il est distinct du jugement " c'est un bœuf de mon point de vue "*¹³². » Si ce n'était pas le cas, le relativisme expliquerait la possibilité des désaccords, mais également les supprimerait. Or, le relativisme de Tchouang-tseu ne considère pas tous les points de vue comme étant tous vrais ou tous faux *a priori*, ni même comme étant tous équivalents. Comme nous le verrons ensuite, cette position va permettre de favoriser le partage, la tolérance et la confrontation des idées.

2.4 *Ming* et la recherche d'une perspective absolue

Nous comprenons que, pour Tchouang-tseu, ce n'est pas parce que nos points de vue ou nos jugements moraux sur le monde sont toujours indexés sur un contexte et limités par nature, qu'il convient de s'abstenir d'en former. Mais une question reste : est-il possible d'améliorer voire de

¹³¹ HANSEN, Chad, « Zhuangzi », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, lien cité.

¹³² HANSEN, Chad, « Relativistic Skepticism in the Zhuangzi », lien cité.

corriger complètement leurs lacunes ? Un simple progrès épistémique est-il possible ou, comme le pensait Ivanhoe, Tchouang-tseu a-t-il finalement trouvé une voie différente vers une métaconnaissance parfaite du monde ? Il nous faut, pour répondre à ces questions, analyser maintenant les rares passages positifs du chapitre II qui ont valeur de recommandations pour le lecteur.

En effet, après un passage descriptif et critique, un certain nombre de textes du chapitre II se concluent par une ou deux phrases signalant par contraste de quelle manière le sage doit agir¹³³ :

[...] 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.* (2F)

[...] (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.* (2G)

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.* (2H)

[...] Bien que rien ne fût changé de la réalité ni de sa désignation, l'homme sut provoquer tour à tour la colère et la joie. *C'est cela suivre le cours des choses. C'est pourquoi le sage instaure la concorde grâce à un usage judicieux de l'affirmation et de la négation et se laisse porter par le mouvement céleste. Voilà ce qui s'appelle opter pour l'ambivalence*¹³⁴. (2J)

[...] (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.* (2M)

Dans cette sélection, deux notions sont en jeu : « voir clair » et « le Pivot ». Comme le souligne Hansen, il est tentant de considérer que la clarté, (*míng*/明), correspondrait à une perspective absolue, totale ou cosmique. Et, en effet, dans ces textes, cette perspective est le contraire des points de vue limités, bornés opposant le juste et le faux. Mais son association avec la

¹³³ Nous ne citons que les textes présentant la recommandation que nous souhaitons développer et signalons nous-même par l'italique les phrases concernées. Toutes les traductions sont de BILLETTER, J.F., excepté le texte (2J).

¹³⁴ Notons que la dernière phrase « *Voilà ce qui s'appelle opter pour l'ambivalence* » est traduite : « *This is called walking two roads* » par : WATSON, Burton, *The Complete Work of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press, 1968.

notion de « Pivot » (*shū* / 枢) dans l'extrait (2H) empêche d'arriver à une telle conclusion. Il est dit : « *Le lieu où ni le “ceci”, ni le “cela” ne rencontre plus son contraire, je l'appelle le Pivot.* » Ce lieu est donc un lieu neutre où les jugements moraux, les *shi/fei*, ne sont pas encore formés. Il ne peut ainsi être un point de vue global et supérieur où résiderait une réponse unique sur ce qui est juste et ce qui est faux. Il est plutôt le lieu en deçà des points de divergence des différents avis. Un autre texte du chapitre II semble également aller dans le sens de cette interprétation :

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. (2R)

Ce passage est important, car il qualifie le pivot de « céleste » et, comme nous l'avons déjà vu, pour Tchouang-tseu, le Ciel est exempt de toute normativité et donc ne saurait dicter un chemin concret à suivre. De plus, il est important de souligner que le Pivot n'est pas un lieu où Tchouang-tseu recommande de s'établir définitivement comme s'il s'agissait effectivement d'un domaine supérieur où nous aurions une meilleure vision sur tous les points de vue du commun. Le Pivot est un axe où il est possible seulement d'y faire des allers-retours pour changer sa position sur un sujet et ainsi élargir ses propres perspectives. Et c'est, finalement, le seul conseil de Tchouang-tseu. Une modestie épistémologique, reconnaissant la limitation de notre propre point de vue associée à une ouverture d'esprit, peut nous permettre de retrouver ce lieu de Pivot où aucun avis n'est encore réel, mais où tous sont encore possibles. En ce sens seulement, *ming* désigne bien une vision des choses plus complètes, où les différentes perspectives simulées pourraient parfois s'ajouter les unes aux autres mais jamais il ne sera un point de vue les transcendant tous. Le sage connaît le lieu où aucun jugement n'est encore formé, où les oppositions entre le juste et le faux, le bien et le mal ne semblent plus avoir de sens. Mais il n'y reste pas, il continue de faire usage du langage mais de manière éclairée (2G) il peut marcher sur plusieurs voies en même temps (2J).

2.5 Le saint et les hommes complets ou le Ciel et l'humain

Un point reste encore à éclaircir : qui sont ces sages aux pouvoirs presque surnaturels qui semblent quant à eux avoir cette connaissance définitive sur le monde qui nous est refusée ? La fin d'un texte déjà cité du chapitre II, le dialogue entre Édenté et Wang Pivot-du-Ciel, se termine par une description de ces saints qui semblent être présentés dans de nombreux textes du *Tchouang-tseu* comme des modèles inspirants :

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 lui¹³⁵. [...]

La description de ces personnages est toujours haute en couleur et en métaphores spectaculaires. Ils semblent incarner des êtres semi-divins qu'aucun processus climatique ou désagrément terrestre, impactant normalement les humains, ne peut toucher. Ces personnages semblent faire partie intégrante de la mythologie taoïste, et plus généralement chinoise, et fournissent *a priori* la preuve de l'existence d'une attitude paternaliste et absolutiste dans le *Tchouang-tseu*. Mais, selon Hansen, si l'on veut bien relire les textes qui sont de la main même de Tchouang-tseu, nous arriverions à une conclusion différente comme le montre la fin du dialogue : « *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 ?* ». Ces personnages sont, au sens premier du mot, extraordinaires, ils évoluent dans un monde sans commune mesure avec le monde ordinaire des hommes. Dans leur monde à eux, aucun jugement sur la bonne manière de vivre n'a cours comme dans le monde humain. Hansen précise que sur ce sujet :

La réponse typique de Tchouang-tseu est que ces points de vue idéalisés ne nous sont ni intelligibles ni pertinents pour ce que nous devrions faire. Soit ces observateurs exceptionnels ont leurs propres cadres de référence naturellement déterminés dans le monde naturel, soit ils sont en dehors du monde naturel dans quelque domaine irréaliste libre¹³⁶.

¹³⁵ *Tchouang-tseu*, (2P).

¹³⁶ HANSEN, Chad, « Zhuangzi », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, lien cité.

Ainsi, en ce sens, ils ne peuvent être de véritables exemples pour nous, car ils ne pourraient nous donner aucun conseil sur la manière dont nous devrions vivre dans le monde des hommes. Un texte des plus importants au chapitre XVII reprenant chaque étape du raisonnement de Tchouang-tseu à ce sujet, finit de prouver cette thèse. Le début s'ouvre comme les textes de prise de conscience soudaine déjà étudiés :

Lorsque survint la crue d'automne, le cours du fleuve Jaune s'était trouvé à tel point gonflé de l'eau de ses affluents que les bœufs ou les chevaux paissant sur la rive d'en face étaient à peine visibles. Alors, débordant de joie et de fierté, le Comte du Fleuve crut qu'il réunissait en lui toutes les merveilles de l'univers. Porté par le courant, il fit route vers l'est et déboucha dans la mer Septentrionale. Il contempla à l'orient les eaux qui s'étendaient à perte de vue. Il tourna son regard de tous côtés, fixa au loin l'Océan, et lui dit :

— Je devrais m'appliquer la maxime : « Qui possède quelques bribes de savoir croit tout connaître. » Autrefois, lorsqu'on m'a rapporté que certains minimisaient l'étendue des connaissances de Confucius ou dénigraient l'abnégation de Po-yi, je me refusais à l'admettre. Mais maintenant que je contemple votre immensité, je découvre que si je n'étais pas arrivé jusqu'à vous, j'aurais mérité les railleries des grands esprits. Le dieu de la mer Septentrionale lui répondit :

— On ne peut faire comprendre ce qu'est l'immensité de la mer à la grenouille au fond de son puits ; son univers est trop étiqué ; pas plus qu'on ne peut expliquer à l'insecte qui ne vit qu'un été ce qu'est la glace, sa vie étant trop brève ; ou faire entendre à un lettré de province ce qu'est le Tao, l'enseignement qu'il a reçu lui ayant mis des œillères. Mais à vous qui, sorti de vos limites, avez pu contempler l'immensité de l'Océan et prendre conscience de votre médiocrité, je puis parler des grands principes qui régissent l'univers¹³⁷. [...]

Ce dialogue, très riche, met en scène le Comte du Fleuve Jaune, d'abord sûr de l'immensité et de la richesse infinie de son fleuve arrivant devant la mer Septentrionale. Ce dernier prend soudain conscience de l'étroitesse de son dernier jugement et sa sécurité épistémique vacille. Il s'adresse alors au dieu de la mer Septentrionale et lui avoue son égarement précédent. Le dieu, l'approuvant, lui répond que l'élargissement de ses perspectives, autrefois limitées et déterminées dans un enseignement antérieur, mérite qu'il lui parle des grands principes de l'univers.

Il lui enseigne tout d'abord, avec quelques divagations, que la vie de l'homme comme sa possibilité de connaissance sont limitées et qu'il est illusoire de prétendre ou de vouloir tout connaître :

Ce que l'homme ignore excède ce qu'il connaît ; la durée de son existence n'est rien comparée au temps où il n'existe pas. Comment ne pas tomber dans l'erreur et échouer dans sa quête, lorsque, n'étant qu'une infime créature, l'on cherche à étreindre l'infini ? Ces considérations prouvent à l'évidence que, pas plus que

¹³⁷ Tchouang-tseu, (17A).

l'extrémité d'un poil ne donne la mesure de l'infiniment petit, le ciel et la terre ne fournissent celle de l'infiniment grand¹³⁸ [...]

Plus loin, il souligne que chaque achèvement suppose un manque et que l'un de va pas sans l'autre. Ainsi, aucun sage ne peut prétendre à la perfection :

Considérés sous l'angle de l'efficacité, tous les êtres en sont pourvus, si l'on s'attache à mettre en valeur les points où ils la manifestent ; tous les êtres en sont dépourvus, si l'on s'attache à mettre en relief le terrain où elle leur fait défaut. Celui qui a compris que, tout en étant opposés, l'est et l'ouest ne peuvent exister l'un sans l'autre, est capable d'établir les différentes sortes d'efficacité¹³⁹. [...]

Ensuite, il le renseigne sur la relativité de chaque point de vue et évoque la vertu du changement de perspective sans condamner l'usage du jugement :

Considéré sous le rapport des inclinations, il n'est aucun être qui ne soit dans le vrai, du moment qu'on adopte son point de vue ; pas un être qui ne soit dans l'erreur, si l'on adopte l'optique contraire. Lorsqu'on réalise que le saint roi Yao et le tyran Kie pensaient chacun être dans son bon droit et avaient chacun une attitude opposée, on devient capable de juger des comportements¹⁴⁰.

Enfin, il lui prouve la relativité due aux circonstances des jugements sur le bon et le mauvais et la nécessaire interdépendance de ces valeurs :

Ainsi on retrouve les mêmes conduites aussi bien chez les saints rois que chez les tyrans, qui les uns comme les autres cédèrent leur trône ou luttèrent pour le pouvoir ; si elles sont considérées comme nobles chez les uns et viles chez les autres, cela tient uniquement aux circonstances. En sorte que les précédents historiques ne peuvent servir de normes. Une poutre ou un mât peuvent enfoncer une muraille, mais non servir de cheville, les instruments remplissant des fonctions précises. De nobles pur-sang peuvent parcourir plus de mille lieues en un jour, mais ils ne valent pas le chat pour chasser les rats ; chaque être possède des capacités spécifiques. Une chouette est capable, la nuit, d'attraper des moucherons et distingue les objets les plus ténus ; mais le jour, elle cligne des yeux sans voir la montagne d'en face, les animaux ayant des conformations particulières. Qui prétend prendre le bien pour guide en faisant abstraction du mal, ou s'attache à l'ordre sans voir le désordre, celui-là n'a rien compris à la raison de l'univers ni à la réalité des choses. Ce serait comme de se vouer au culte exclusif du Ciel en niant l'existence de la Terre, se mettre au service du yin au détriment du yang : il est évident que cette attitude ne peut aboutir à aucun résultat. Celui qui s'obstine dans ce type de discours et n'en veut pas démordre est un imbécile ou un menteur. Les empereurs et les rois eurent des rites d'investiture différents ; les règles de succession des Trois Dynasties varièrent. On appelle usurpateur celui qui agit en

¹³⁸ *Tchouang-tseu*, (17A.2).

¹³⁹ *Tchouang-tseu*, (17A.4).

¹⁴⁰ *Tchouang-tseu*, (17A.5).

contradiction avec le moment historique et heurte ses contemporains, tandis que celui qui agit en accord avec les circonstances et sait plaire à la masse est considéré comme un bienfaiteur de l'humanité. Silence, Comte du Fleuve, et méditez sur ce que je vous ai dit, car comment sauriez-vous encore faire la distinction entre le vil et le noble, entre le grand et le petit¹⁴¹ !

Après un tel discours le Comte du Fleuve pose alors la question éthique par excellence :

— « *Mais alors, répliqua le Comte du Fleuve, que dois-je faire et ne pas faire ? Quelle conduite adopter ? Comment me comporter, en fin de compte ?* »

La première réponse du dieu de la mer sera de conseiller la flexibilité et l'ouverture d'esprit :

— Aux yeux du Tao, le noble et le vil, tout cela se renverse l'un dans l'autre. Surtout, n'y attachez pas votre pensée, vous seriez en désaccord avec l'ordre des choses ; qu'est-ce qui est grand, qu'est-ce qui est petit ? Tout cela est variable, n'adoptez pas une conduite rigide, car vous vous écarteriez de la Voie. [...] La vie passe rapide comme un cheval au galop, il n'est rien qui ne bouge et ne se transforme ; tout change à chaque instant. Alors que faire ou ne pas faire ? Eh bien ! laissez-vous aller aux transformations spontanées¹⁴².

Le comte du Fleuve s'interroge alors :

— « Mais, dites-moi, qu'apporte de si précieux la connaissance du Tao ? »

— Qui connaît le Tao pénètre la raison des choses, qui a pénétré la raison des choses comprend la balance des forces, qui mesure la balance des forces ne peut être atteint par l'environnement extérieur. Celui qui possède la vertu parfaite, le feu ne peut le brûler, l'eau le noyer, le froid et le chaud l'incommoder, les bêtes féroces le blesser, non parce qu'il cherche à dominer, mais parce qu'il sait discerner le danger, reste calme dans l'adversité, se montre circonspect dans ses choix, en sorte que rien ne peut lui porter atteinte. C'est pourquoi je dis que le céleste est intérieur ou inné, et que l'humain est extérieur ou acquis. La vertu est l'expression de la part céleste qui est en nous ; qui sait faire le partage entre les conduites qui ressortissent à l'humain et au céleste, prend pour fondement de son action le céleste et sait se plier aux nécessités, agira en tout de façon appropriée ; qu'il se replie ou se déploie, il fera retour à l'essentiel et ses paroles auront des retentissements incommensurables.

Nous retrouvons ici la description d'un personnage divin qui aurait atteint la vertu parfaite découlant de sa part céleste. Mais, plus important, la suite montre la nécessaire interdépendance de deux notions fondamentales chez Tchouang-tseu : le Ciel (*tiān*/ 天) et l'humain (*rén*/ 人). Il nous faut donc maintenant expliquer ces deux notions. Dans ce texte, le Ciel et l'humain sont d'abord

¹⁴¹ *Id.*

¹⁴² *Tchouang-tseu*, (17A.6).

présentés comme une opposition entre l'inné et l'acquis, le naturel et l'artificiel mais ce n'est pas seulement de ça dont il est question ici. La suite et fin du texte nous en apprend plus :

— 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* ne détruise pas le *nécessaire*. Voilà ce qui s'appelle faire retour à l'authenticité¹⁴³.

Notons d'abord que la notion de Ciel est une notion des plus importantes chez Tchouang-tseu, car elle apparaît un plus grand nombre de fois que la notion de *Tao*. Ensuite, elle est toujours opposée à celle de l'humain. Ces deux notions semblent correspondre à deux manières différentes d'agir¹⁴⁴, mais elles semblent également être, comme nous l'avons souligné précédemment, deux modes de connaissance distincts. Le début de l'explication du dieu de la mer nous parle d'abord de chevaux et de buffles ce qui fait écho à un autre texte, déjà cité, du chapitre IX du Tchouang-tseu :

Les chevaux ont des sabots pour fouler le givre et la neige. Ils ont une robe qui les protège de la bise et de la froidure. Ils broutent l'herbe, boivent l'eau, lèvent les pattes et galopent. Telle est la véritable nature des chevaux. Ils n'ont que faire des manèges et des écuries. Un jour Po-lo survint. Il déclara : « Je vais m'occuper des chevaux. » Il les brûla, les tailla, les perça, les brida ; il les lia avec des longes et des entraves ; il les parqua dans des boxes et des stalles. Il en mourut trois sur dix. Il leur fit endurer la faim et la soif ; il les contraignit à prendre le trot ou le galop. Il les accoutuma à s'aligner et à se mouvoir de concert ; il leur imposa, devant, la torture du mors et leur agita, derrière, la menace de la cravache. Il en mourut la moitié¹⁴⁵.

Agir selon le Ciel, connaître selon le Ciel, renvoie ici à connaître la véritable nature des chevaux et à les traiter comme tels. L'action selon l'humain, dans ce texte, semble correspondre à l'action de Po-lo et, comme souvent ce mode d'action, comparativement à celui du Ciel, est inefficace, destructeur, allant contre la nature même des choses. La suite de l'explication utilise deux autres notions qu'on peut retrouver à d'autres endroits du *Tchouang-tseu*¹⁴⁶ : l'intentionnel (*gu*) et le nécessaire (*ming*). Si l'action selon l'humain est inférieure et inefficace, c'est souvent parce qu'elle

¹⁴³ *Tchouang-tseu*, (17.A.7), trad. fr. BILLETTER, J.F.

¹⁴⁴ À ce propos, Billeter parle de régime d'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.* ». Voir BILLETTER, J.F., *Leçons sur Tchouang-tseu*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁴⁵ *Tchouang-tseu*, (9A.1).

¹⁴⁶ Voir le texte du nageur : *Tchouang-tseu*, (19I) et son étude par BILLETTER, J.F dans *Leçons sur Tchouang-tseu*, *op. cit.* p.28-32.

est aveuglée par certaines volontés comme la recherche de la réussite, de la réputation, de la richesse ou par certains sentiments humains comme la peur, ou la vanité. L'action nécessaire selon le Ciel est, quant à elle, souvent comparée à celle inconsciente des animaux¹⁴⁷ ou même à celle d'un homme ivre¹⁴⁸ dont le mode d'action est qualifié d'entier. Ainsi, nous comprenons que le Ciel correspond à un mode d'action et de connaissance où des ressources non conscientes sont utilisées, en somme elle est équivalente à la connaissance intuitive dont parlait Ivanhoe et Kjellberg. Rappelons-le, ces commentateurs pensaient le scepticisme Tchouang-tseuiste dépassable, car ne concernant qu'un mode de connaissance propositionnel, un autre type de connaissance permettant pour sa part une connaissance absolue et totale du monde. Et, en effet, la connaissance et l'action selon le Ciel sont souvent qualifiées de parfaites et elles sont toujours données comme étant supérieures au régime de l'humain. Pourtant, encore une fois, le Ciel ne semble pas être un domaine où l'homme doit s'établir indéfiniment. La fin du dialogue nous dit « *veille à ce que l'humain ne détruise pas le céleste en toi, veille à ce que l'intentionnel ne détruise pas le nécessaire.* » Le dieu de la mer Septentrionale ne commande pas au Conte du Fleuve Jaune d'abandonner l'humain au profit du céleste, il lui conseille seulement de veiller que l'humain n'annihile sa part céleste. Nulle part il ne semble vraiment commander, comme le suppose Ivanhoe, que la connaissance intuitive doit remplacer totalement la connaissance intellectuelle qui seule serait limitée. Au contraire, la connaissance suprême est de connaître quelle action doit être accomplie sous le mode d'action du Ciel et quelle action sous le mode de l'humain :

Connaître selon le mode d'action du Ciel et connaître selon le mode d'action de l'Homme, n'est-ce pas le fin du fin ? Connaître selon le mode d'action du Ciel, voilà qui est inné. Connaître selon le mode d'action de l'Homme consiste à suppléer à ce que la connaissance ne connaît pas au moyen de ce que la connaissance connaît. Atteindre au terme du lot d'années imparties par le Ciel et ne pas mourir prématurément en cours de route, c'est, ce me semble, ce que notre raison peut nous apporter de mieux¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Tchouang-tseu*, (231) trad. fr. BILLETTER, J.F. : « Seuls les animaux savent [véritablement] agir en animaux, seuls les animaux savent agir selon le Ciel. »

¹⁴⁸ *Tchouang-tseu*, (19B) : « 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 ! »

¹⁴⁹ *Tchouang-tseu*, (6A.1).

Selon Hansen, Tchouang-tseu considère comme de véritables modèles de vie non ces êtres mythiques vivants seulement sur le mode du Ciel, mais des êtres du commun qui savent également rester dans le monde humain :

Yi-l'archer qui excelle à tirer sur une cible est impuissant face à la louange ; le saint est plus à l'aise dans le régime céleste que dans le registre humain. L'homme complet, lui, brille dans les deux. Seul l'insecte sait être insecte, seul l'insecte sait être parfaitement naturel. L'homme parfait est-il purement naturel, ou bien s'agit-il encore d'un naturel humain ? À plus forte raison moi-même suis-je donc tout nature ou tout homme¹⁵⁰ ?

Si le mode de l'humain est limité, le régime du Ciel l'est également, car il se retrouve lui aussi restreint à un certain type d'actions et de connaissance : sous son mode, évoluer parmi les hommes et dans un monde moral est impossible. À ces saints aux pouvoirs extraordinaires dont la vertu ne semble ni accessible à tous ni véritablement souhaitable, Tchouang-tseu oppose des êtres qui ont atteint la perfection dans un domaine spécifique mais dont tous les actes ne sont pas parfaits dans tous les domaines. Un texte du chapitre II nous apprend que seuls ces maîtres peuvent finalement être considérés ou alors personne ne le peut :

[...] 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'illumination¹⁵¹.

C'est ici qu'entrent en scène les textes de compétence présentant des artisans aux habiletés finalement, toujours limitées à leur domaine d'expertise, selon la lecture de Hansen¹⁵². Le charron taille des roues de char à la perfection, mais ne peut enseigner son art à son fils. Le cuisinier Ding¹⁵³, malgré son haut perfectionnement, bute encore sur certaines parties du bœuf quand il le découpe. Tchouang-tseu a donc l'air de s'élever contre cette idée que le perfectionnement dans un

¹⁵⁰ *Tchouang-tseu*, (23I).

¹⁵¹ *Tchouang-tseu*, (2K.2).

¹⁵² Voir HANSEN, Chad, « Zhuangzi », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, lien cité.

¹⁵³ *Tchouang-tseu*, (3B).

art particulier serait une clé pour développer une expertise totale dans tous les domaines de la vie. Pourtant, ces personnages paraissent bien comme des modèles ayant développé chacun un *tao* mais ce dernier leur est propre et ne sera jamais la source de toutes les perfections, ce qui remet en cause les interprétations mystiques de ces personnages. Un savoir-faire compris comme une connaissance absolue n'est pas accessible aux hommes et de ce fait le scepticisme de Tchouang-tseu reste effectif.

2.6. Implications pratiques

Comme nous l'avons montré, scepticisme et relativisme sont liés chez Tchouang-tseu. Nous sommes sceptiques sur nos jugements, car nous apprécions la relativité des circonstances dont ils dépendent. Et ce perspectivisme suppose des implications pratiques. Différentes expériences d'éveil, de prise de conscience soudaine de vérités jusqu'à alors inconnues, ou l'appréciation de la différence de jugement entre différentes personnes doivent nous amener progressivement à faire une évaluation négative ou modeste de nos capacités épistémiques. Hansen note¹⁵⁴ que ce doute naissant n'est pas un doute rongeur, mais plutôt un scepticisme doux qui doit nous amener à être sceptique sur le fait qu'il existe des vérités morales définitives et universelles. Ce doute ne doit pas néanmoins nous conduire à renoncer à notre propre mode de vie au profit de celui d'autrui. Au contraire, ce type de scepticisme préconise la simulation par un retour au Pivot céleste des points de vue d'autrui et ainsi nous pousse à l'échange et à la confrontation des idées. Nous pouvons ensuite comparer leur perspective à la nôtre sans pour autant rejeter leurs points de vue opposés. Mais il est également possible de les condamner si nous les jugeons destructeurs ou incohérents. Nous devons ainsi essayer de « voir clair » en élargissant nos perspectives et, dans ce sens, le scepticisme que Tchouang-tseu défend est thérapeutique. Néanmoins la guérison ne sera jamais complète, car toute certitude qui se voudrait définitive ne ferait que nous fermer de nouveau à des perspectives « supérieures » ou alternatives dont nous n'avons encore aucune idée. Dans ce contexte, nous voyons que le progrès épistémique se retrouve directement lié au maintien du doute sceptique.

Tchouang-tseu nous montre également qu'en tant qu'homme, mais finalement comme toutes les autres créatures, nous sommes mêlés dans un réseau de perspectives infinies, naturelles et de formes de vies diverses et variées. Ce qui nous amène naturellement à une plus grande tolérance des autres façons de vivre. Hansen relie directement cette position aux théories modernes de libéralisme politique. Il souligne que « *la conception du gouvernement dans la Chine ancienne est*

¹⁵⁴ HANSEN, Chad, « Relativistic Skepticism in the Zhuangzi », lien cité.

*intrinsèquement hostile à la neutralité libérale et intolérante à la diversité des modes de vie*¹⁵⁵. »

Les théories confucianiste et mohiste, comme les légalistes, supposent toujours le choix d'un sage qui viendra imposer un *tao*, un mode de vie moral et unique pour tous. Même si le concept de « justice » n'existe pas en Chine ancienne, les thèses de Tchouang-tseu semblent en faveur d'une société qui chercherait à maximiser la liberté et la coexistence de manières différentes de vivre et c'est pourquoi elles sont souvent rapprochées des thèses anarchistes. Pour Hansen, un tel scepticisme large, mais non total, peut soutenir des conclusions normatives nous poussant à refuser de participer à des structures sociales qui oppriment ceux qui ont des façons de vivre alternatives et cherchent à en imposer une unique à tous.

La connaissance de la nature du savoir et de ses limites permet l'amélioration et une connaissance plus totale. Reconnaître que notre point de vue n'est qu'une perspective n'est pas une condamnation, mais nous permet de réaliser qu'il existe d'autres perspectives également valables. Et supposer nos perspectives partielles n'implique pas qu'il existe une perspective absolue qui serait atteignable. Tchouang-tseu nous pousse simplement à nous dire : « Je ne peux avoir la certitude que ma connaissance présente est définitive » ainsi que « Je peux voir autour de moi que d'autres ont des idées différentes et valables de leur propre point de vue. » Pour conclure, Hansen voit chez Tchouang-tseu trois recommandations : la recherche d'une plus grande ouverture d'esprit ; le refus de rejeter par principe les conventions comme les jugements, valeurs et normes, dont un certain usage peut se révéler utile à la vie personnelle comme commune ; et enfin la pratique d'un artisanat venant nourrir, mais non achever complètement notre perfectionnement. Les personnages des textes de compétence incarnent pleinement, de par leur pratique et leur éclectisme, ces trois valeurs.

¹⁵⁵ *Id.*

CHAPITRE III.

Résolution et perspectives

Le chapitre précédent a permis de présenter les deux interprétations majeures et opposées qu'il est possible de soutenir sur le type de scepticisme développé dans le *Tchouang-tseu*. La première partie de ce présent chapitre viendra rediscuter ces positions en les confrontant. Sa première section redonnera la parole à Ivanhoe, le laissant résumer ses désaccords avec les positions de Hansen et plus succinctement de David Wong. La seconde introduira un nouveau commentateur — Chris Fraser — venant clore le débat sur un scepticisme non substantiel dans le *Tchouang-tseu* mais également confirmer une faiblesse problématique dans l'interprétation de Hansen. La troisième section reprendra le développement de l'ensemble du chapitre II du *Tchouang-tseu* sous la lecture de Fraser pour faire apparaître un argument fondamental du scepticisme Tchouang-tseuiste peu étudié jusque-là. La quatrième section et la dernière viendront réparer cette faiblesse de l'argumentation de Hansen soulevée par Ivanhoe et Wong, et apporter un nouveau fondement au scepticisme comme à l'éthique de Tchouang-tseu — réconciliant à nouveau ces deux termes. Pour conclure, la seconde partie de ce chapitre présentera certaines pistes de recherches et travaux en cours sur l'éthique dans le *Tchouang-tseu* en accord avec ce fondement.

1. Confrontations et Résolution – Chris Fraser

1.1 Ivanhoe contre Hansen et Wong

Dans son article « Was Zhuangzi a Relativist ?¹⁵⁶ » Ivanhoe présente, tour à tour, les positions de Hansen et de Wong et les désaccords qui l'opposent à leurs thèses. Ces deux commentateurs voient, selon lui, chez Tchouang-tseu, une forme de relativisme même si tous deux en ont une vision assez différente. Il présente d'abord l'interprétation de Chad Hansen qu'il développa dans un article de 1983 « A Tao of Tao in Chuang tzu¹⁵⁷ ». Comme nous allons le voir, les thèses qu'il lui suppose ne correspondent pas véritablement à celles que nous avons déjà présentées et venant d'articles ultérieurs. Sa pensée ayant été par la suite précisée ou bien a-t-elle été quelque peu déformée par la compréhension d'Ivanhoe.

Selon Ivanhoe, Hansen soutient deux thèses. La première est que nous ne voyons jamais le monde tel qu'il est réellement dans son entièreté, mais toujours de manière partielle à travers un certain schéma conceptuel. Ce qui suppose également une certaine forme de relativisme : chaque connaissance est toujours relative à un certain cadre de référence. Ivanhoe semble d'accord avec cette première thèse qu'il estime de bon sens et pouvant s'accorder avec une certaine forme de réalisme éthique. Par contre, il est en désaccord avec la seconde qui, pour lui, conduit Hansen à dériver vers une forme forte de relativisme. Cette seconde thèse suppose d'abord que les différents schémas conceptuels incarnés dans des systèmes langagiers différents sont souvent incompatibles entre eux. Ensuite, elle suppose que ces différences sont irréconciliables, car la seule chose qui rend un schéma juste est le fait qu'une personne ou un groupe le détient — autrement dit les critères d'évaluation de ce schéma sont internes au schéma.

Ivanhoe précise ensuite que Hansen voit dans le terme *tao* un simple schéma linguistique pour déchiffrer le monde et guider l'action et qu'ainsi il n'est, selon lui, jamais utilisé pour parler du monde tel qu'il est réellement. Cela permet à Hansen de dire qu'il existe dans le monde une variété de *tao* et non un seul *Tao*. Mais, selon Ivanhoe, cela permet également à Hansen de voir chez Tchouang-tseu un relativisme moral fort en lui attribuant l'idée que tous les *tao* sont égaux les uns aux autres. Selon cette conception, toutes les valeurs se retrouveraient équivalentes et il n'y aurait aucun moyen d'en condamner certaines. Hansen interpréterait ainsi les personnages habiles des

¹⁵⁶ IVANHOE, Phillip. J., « Was Zhuangzi a Relativist? », in KJELLBERG, Paul et IVANHOE, Phillip. J., *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, op. cit., p. 196-214.

¹⁵⁷ HANSEN, Chad, « A Dao of 'Dao' in Zhuangzi », in MAIR, Victor. H. (dir.), *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, p. 23-55.

textes de compétence comme ayant simplement perfectionné un seul *tao* sur l'infinité des *tao* disponibles.

Selon Ivanhoe, le scepticisme que Hansen attribue à Tchouang-tseu serait basé sur le fait que le langage échoue à nous donner une véritable description de ce que le monde est réellement à cause de sa nature profondément conventionnelle. Pour contrer cette position, Ivanhoe soutient que Tchouang-tseu ne rejette pas entièrement le langage bien qu'il défende un certain type de scepticisme épistémologique. Sa méfiance portant surtout sur un certain usage de l'intellect qui ne contredit pas le fait que le langage, bien qu'imparfait, puisse rester une aide utile pour comprendre le monde. Ainsi, selon Ivanhoe, ce reproche adressé au langage de fournir un schéma conceptuel du monde toujours situé dans un cadre de référence n'est pas suffisant pour que Hansen soutienne un relativisme fort. La seule manière, alors, pour Hansen de justifier que les jugements éthiques seraient dénués de fondement, serait de les évaluer seulement selon la perspective céleste. Pour contrer cet argument Ivanhoe soutient que, si cette vision céleste, objective et neutre, est bien préconisée dans le *Tchouang-tseu*, elle est toujours associée à la perspective humaine et nulle part il n'est conseillé d'abandonner cette dernière¹⁵⁸. Ivanhoe réaffirme ici l'usage de cette perspective comme seulement thérapeutique. Enfin, Ivanhoe reproche à Hansen que sa lecture du *Tchouang-tseu* ne permet de justifier aucune orientation éthique quelle qu'elle soit. Aucune norme n'est donnée, permettant de juger comme bonne ou mauvaise telle ou telle action. Il serait possible d'être en total accord avec la pensée de Tchouang-tseu et pour autant se comporter d'une manière égoïste et destructrice.

Pour conclure, Ivanhoe présente sa propre position sur la question. Selon lui, Tchouang-tseu pensait que certains comportements étaient contraires à notre nature propre et à la nature du monde. La manière de juger une action est alors son accord avec les processus de la Nature. L'erreur de Hansen serait de ne pas voir que, bien souvent, le terme *tao* ne renvoie pas à un discours prescriptif, mais bien souvent à la façon dont le monde est réellement. Ivanhoe soutient que le *Tao* est déjà dans le *Tchouang-tseu* un concept métaphysique correspondant à la structure profonde du monde. Ceci est la seule manière, pour lui, de véritablement comprendre les histoires de compétence auxquelles on ne peut refuser une orientation normative explicite ; leurs personnages étant toujours présentés comme des exemples de vies bonnes à suivre qui ne se livrent finalement jamais à des activités réprouvées par la morale.

¹⁵⁸ Il nous semble qu'Ivanhoe contredit le point de vue qu'il développait dans l'article « Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao » où il soutenait que seule la vision céleste était à privilégier. Voir note n° 88.

La position d'Ivanhoe maintenant expliquée, il est temps de voir si les faiblesses, qu'il met en évidence dans le raisonnement de Hansen, tiennent effectivement à la lecture de ses autres articles sur le sujet. Il semble d'abord erroné que la source du scepticisme que Hansen attribue à Tchouang-tseu soit une faiblesse du langage. Comme nous l'avons présenté, pour Hansen, le scepticisme chez Tchouang-tseu est basé sur la régression à l'infini de la justification d'une norme à une autre norme. De plus, il met en évidence lui-même que Tchouang-tseu ne rejette pas l'ensemble du langage, mais seulement un certain usage de celui-ci. Il semble que le second argument d'Ivanhoe, tentant de contrer la thèse perspectiviste de Hansen, échoue également. Hansen ne présuppose pas, comme nous l'avons développé, que seule la perspective céleste soit valable et son relativisme n'est pas basé sur la critique du langage chez Tchouang-tseu, mais seulement sur l'indexation des jugements dans un cadre de référence donné. Ivanhoe semble donc avoir tort quand il attribue à Hansen une position relativiste forte considérant comme égaux tous les *tao* existants et refusant de voir l'orientation normative des textes de compétence. Finalement, il ne reste qu'une seule objection fondée : la difficulté pour la pensée de Hansen de tirer du scepticisme Tchouang-tseuiste une prescription éthique, même légère. En effet, comment expliquer qu'un doute sur la possibilité de trouver une norme de vie unique et définitive soit suffisant à motiver les valeurs de tolérances et d'ouverture d'esprit ?

La suite de l'article d'Ivanhoe discute de la position de David Wong dont le travail sur Tchouang-tseu s'inscrit dans un projet plus vaste sur la relativité morale¹⁵⁹. Cette relativité morale, selon lui, associée à la prémisse libérale de ne pas interférer avec ceux à qui nous ne pouvons pas raisonnablement justifier notre intervention, débouchera sur un comportement de tolérance. Wong a ainsi un projet en deux parties. Le premier, négatif, est de s'attaquer à la recherche d'une justification rationnelle de la moralité. L'abandon de cette recherche doit déboucher sur la seconde partie positive du projet : l'individu se rend compte de la valeur égale de tous les individus. De cette reconnaissance découlera alors un état de compassion ou d'amour profond pour autrui qui n'apparaît plus distinct de soi-même, à qui une aide non préméditée et non dictée par un devoir moral sera alors apportée.

Ivanhoe note que le projet négatif de Wong de fonder la morale, sans appel à un fondement rationnel, partagerait des similitudes avec l'approche antirationnelle de Tchouang-tseu, et cela en opposition aux moralistes de son temps. Il rappelle ensuite l'argument kantien voulant que la valeur égale des individus soit due à leur statut de créatures rationnelles, impliquant le devoir de ne pas

¹⁵⁹ WONG, David, *Moral Relativity*, University of California Press, 1984.

traiter comme un moyen ceux qui possèdent cette qualité. D'autres, ensuite, comme Tom Regan, John Rawls ou Alan Gewirth ont tenté d'élargir la communauté des patients moraux à des personnes ou des êtres ne possédant pas pleinement cette qualité rationnelle (comme les enfants, les handicapés mentaux ou les animaux). Wong, quant à lui, refuse tout critère à la valeur humaine en se basant sur Joel Feinberg. Cette dernière serait inconditionnelle et ne serait fondée sur aucun critère, mais sur « *une sorte d'attitude ultime qui n'est pas elle-même justifiable en termes plus ultimes*¹⁶⁰. »

Il est effectivement justifié, selon Ivanhoe, que Wong reconnaît dans le *Tchouang-tseu* le projet positif de voir en chacun une valeur égale. Tchouang-tseu, dans de multiples histoires, donne une voix à des individus considérés par la société de son époque et par les philosophies confucéennes et mohistes comme indignes de respect. Le cuisinier Ding¹⁶¹ ou le Charron¹⁶², faisant la leçon à des princes malgré leur position parmi les plus basses, en sont des exemples. L'amputé¹⁶³ montrant à un Premier ministre que ce dernier n'a aucune raison de se sentir supérieur à lui devant leur maître, en est un autre. Nous pouvons citer également le texte du crâne parlant qui vante les joies d'être mort à Tchouang-tseu par ces mots : « *Mort, on ne connaît ni prince au-dessus, ni subordonné au-dessous. [...] Pourquoi troquerais-je le bonheur des rois contre les tracasseries de l'existence*¹⁶⁴ ? » Tchouang-tseu semble effectivement rêver d'un monde où la domination n'existerait pas et où chaque être, même les animaux, vivrait dans la dignité. Ivanhoe note que chaque créature dans le grand *Tao* a sa propre valeur et sa tâche à remplir.

Par contre, Wong aurait tort de supposer la bienveillance comme une recommandation centrale chez Tchouang-tseu. Ivanhoe montre, avec raison, que le terme n'apparaît que quatre fois dans l'ensemble du texte et qu'aucune autre preuve textuelle n'irait dans le sens de cette interprétation. Comme il le remarque, cette attitude d'amour profond est bien mieux représentée dans le *Mencius*. Ivanhoe s'avère également être contre l'idée de Wong de saisir la dignité humaine comme sans visage. Selon lui, la dignité se révèle, au contraire, dans une multitude de visages humains au travers desquels nous apprenons à cerner une ressemblance familiale. Cette ressemblance réside dans un large éventail de vies bonnes dont la conception générale doit être

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 202.

¹⁶¹ *Tchouang-tseu*, (3B).

¹⁶² *Tchouang-tseu*, (13G).

¹⁶³ *Tchouang-tseu*, (5A). Notons qu'en Chine ancienne l'amputation était un châtiment répandu.

¹⁶⁴ *Tchouang-tseu*, (18D).

définie. De ce fait, Ivanhoe préférera au terme de « relativité morale » celui de « promiscuité éthique ».

1.2 Réfutation d'un scepticisme dépassable – Fraser contre Ivanhoe

Pour Fraser, il est clair que l'éthique du *Tchouang-tseu* valorise les qualités psychologiques d'ouverture d'esprit, d'adaptabilité et de tolérance ainsi que la conduite adaptative, créative et attentive découlant de ces qualités. Moralement, il semble promouvoir une forme de considération réciproque des autres et la recherche de moyens d'interaction harmonieux avec eux. Politiquement, il semble aller vers une forme de protolibéralisme refusant l'autoritarisme et la coercition¹⁶⁵. Le sujet de son article « Skepticism and Value in the *Zhuangzi* » est de saisir comment lier cette position normative du texte et ses conséquences sur la vie personnelle, morale et politique avec la position sceptique de Tchouang-tseu. Il traitera cette question au travers d'une controverse récente entre deux commentateurs du *Tchouang-tseu* : David Wong et Chad Hansen. Comme nous l'avons vu, Hansen soutient que Tchouang-tseu défend un scepticisme substantiel doutant de notre capacité à connaître un schéma privilégié de distinction guidant l'action, reposant sur le relativisme de ces distinctions et de leurs justifications. Wong, en dehors du fond de son interprétation que nous avons détaillée plus haut, se révèle contre la présence d'un véritable scepticisme dans le *Tchouang-tseu* pour la raison qu'un tel positionnement laisserait le philosophe « incapable de justifier l'engagement dans un mode de vie particulier ou de défendre sa propre position normative¹⁶⁶. » Nous retrouvons finalement ici la seule objection fondée adressée par Ivanhoe à Hansen.

La position de Fraser est en accord avec Hansen sur le fait que le *Tchouang-tseu* « exprime une forme ou plutôt plusieurs formes interreliées de scepticisme substantiel — principalement le scepticisme quant à savoir si nous pouvons reconnaître absolument “ultimement” (*guo*) comme correctes ou justifiées les distinctions guidant l'action¹⁶⁷. » Mais il est contre le fait que la position normative du *Tchouang-tseu* provient des thèses sceptiques et relativistes. La première partie de son article consistera donc à répondre aux trois principales lignes d'objections contre un véritable scepticisme dans le *Tchouang-tseu* qui sont retenues par la littérature. Les détailler nous permettra de clore, une fois pour toutes, le débat entre Ivanhoe et Hansen. La seconde partie étudiera le

¹⁶⁵ Fraser note qu'il développe son interprétation en se basant sur les quatre premiers chapitres du *Tchouang-tseu*, les attitudes politiques du chapitre VII et les idéaux d'harmonie personnelle et naturelle des chapitre V et VI.

¹⁶⁶ WONG, David, « Zhuangzi and the Obsession with Being Right », art. cité, 2005, p. 91-107.

¹⁶⁷ FRASER, Chris, « Skepticism and Value in the Zhuangzi », art. cité, p.3.

développement des arguments sceptiques du chapitre II pour mettre en lumière une nouvelle source aux conseils éthiques du *Tchouang-tseu*. Ce qui, selon Fraser, permettra entre autres de résoudre le débat entre Wong et Hansen en venant donner une réponse convaincante aux préoccupations de Wong qui constituent « *une véritable difficulté pour l'interprétation de Hansen*¹⁶⁸. »

Comme nous l'avons détaillé plus haut¹⁶⁹, la très grande majorité des commentateurs du *Tchouang-tseu* diminuent d'une manière ou d'une autre la charge sceptique qu'il contient en le réduisant seulement à un moment de la pensée de Tchouang-tseu, visant à nous rappeler notre faillibilité ou ne concernant qu'une forme de connaissance intellectuelle. Pour Fraser, ces interprétations échouent à saisir les véritables thèses sceptiques développées dans le chapitre II et, comme nous allons le développer, leurs arguments sont insuffisants.

La première thèse de ces commentateurs est que le scepticisme et le perspectivisme (ou relativisme) sont intrinsèquement incohérents entre eux. Le premier consistant à dire qu'aucune connaissance n'est possible et le second que toute connaissance est située. Selon Fraser, ces commentateurs (Chinn, Raphals, Kjellberg et Ivanhoe dans « *Zhuangzi was a Relativist ?* ») définissent, en fait, d'entrée le scepticisme ou le relativisme de sorte qu'ils se réfutent eux-mêmes. Ainsi Tchouang-tseu ne peut être sceptique ou relativiste, car il est peu probable qu'il soutiendrait une position incohérente. D'autres, comme Ivanhoe, soutiennent que scepticisme et perspectivisme sont incompatibles avec tout développement d'une position normative, et comme Tchouang-tseu formule des recommandations éthiques, il ne peut être sceptique. Fraser montre que ces interprétations ne tiennent en fait qu'avec des formulations grossières de scepticisme et de relativisme et que ces objections peuvent tout à fait être évitées avec des définitions plus sophistiquées. Tout d'abord une formulation sceptique ne peut concerner que certains domaines et non celui dans lequel la doctrine normative est énoncée. De plus, il est possible pour un sceptique, comme le fait Tchouang-tseu à l'aide de questions rhétoriques, de seulement mettre en doute certaines déclarations sans infirmer directement certaines thèses. Ensuite, un perspectiviste peut parfaitement éviter l'autoréfutation en formulant des affirmations soit comme étant vraies dans chacune des perspectives, soit comme tenant à des niveaux logiques différents. Enfin, il y a de multiples manières cohérentes de combiner les positions sceptiques et relativistes. Il est possible, selon Fraser d'être sceptique sur la connaissance et perspectiviste sur la justification. Surtout, des recommandations normatives peuvent être proposées pour faire face à une situation sceptique ou comme utiles à travers certaines perspectives. De ce fait normatif, scepticisme et relativisme ne s'excluent pas forcément entre eux et peuvent garder toute leur cohérence.

¹⁶⁸ *Ibid*, p. 4.

¹⁶⁹ Voir *supra* Chapitre II. 1.1.

La seconde ligne d'objections soutient, comme nous l'avons vu, que seule la connaissance théorique est visée par le scepticisme. Les interprètes en faveur de cette thèse, Ivanhoe et Kjellberg, soutiennent qu'il existe un contraste entre un savoir-faire implicite et intuitif manifesté par les personnages des histoires de compétence et une connaissance intellectuelle, linguistique et conceptuelle des distinctions guidant l'action, les *shi/fei*. La première forme de savoir aurait donc un statut privilégié qui la met à l'abri de la portée des arguments sceptiques et la position Tchouang-tseuiste ne serait donc pas fondamentalement sceptique, car elle affirme l'autorité de ce savoir-faire intuitif. La première réponse simple à cette objection est que, pour Tchouang-tseu, tout type de compétence est à la fois complet et déficient et que la formation des *shi/fei* est également une forme de compétence puisqu'elle ne vient pas d'une connaissance innée, mais qu'elle est formée avec le développement du *xin* (cœur/esprit). Comme nous l'avons vu, Tchouang-tseu montre certains personnages habiles comme s'étant perfectionnés dans un certain savoir-faire implicite, mais ne présentant pas une connaissance achevée pour autant. De plus, les textes de compétence, même s'ils illustrent un mode de vie sage et efficace, ne présentent explicitement aucune norme de vie morale qui serait finalement bonne à suivre. Ils semblent être de simples exemples des multiples manières de développer une certaine réactivité contextuelle, et cela indépendamment de tout chemin moral que nous aurions choisi¹⁷⁰.

La dernière objection, découlant d'une interprétation traditionnelle du *Tchouang-tseu* est dénommée par Fraser comme « monisme-mystique-normatif » et serait partagée par Ivanhoe, Graham, Schwartz, Roth et Yu Lan. Elle comprend des points similaires avec l'objection précédente, car elle en est un argument indirect. Elle suppose d'abord que les *shi/fei* et les autres distinctions entre les choses sont erronées et irréelles, qu'elles proviennent d'une activité cognitive conceptuelle trompeuse. Dans la réalité ultime du *Tao*, compris comme une entité indifférenciée et ineffable, ces distinctions n'existent pas. Elle prétend ensuite que la connaissance mystique et intuitive de ce *Tao* sert de guide moral pour agir.

Selon Fraser, il est exact que l'on retrouve dans le chapitre II l'idée selon laquelle, en amont des distinctions *shi/fei* du cœur, le *Tao* de la nature relie toutes les choses en une unité¹⁷¹. Mais il estime qu'il n'y a rien de métaphysique dans cette affirmation. Elle signifie seulement qu'avant d'en distinguer certaines parties, le corps est une unité unique et indifférenciée. Il est vrai également que l'idée d'un monisme naturaliste — voulant que toutes les choses forment une unité avant les

¹⁷⁰ C'est en tout cas la thèse de Yong Huang que nous présenterons par la suite : les textes de compétence montrent la manière de développer certaines qualités psychologiques et d'autres textes de « différence » indiquent comment agir concrètement.

¹⁷¹ C'est pourquoi Fraser est en désaccord avec Hansen sur le fait d'interpréter toujours le terme « *Tao* » comme un discours prescriptif, pluriel et linguistique.

distinctions — a une place importante dans la pensée de Tchouang-tseu. C'est ainsi que l'on peut comprendre la vision du *Tao*, correspondant à la vue non humaine des choses par le retour au Pivotal céleste, qui est effectivement une perspective souvent valorisée. Mais, en dehors de cette thèse, cette position de monisme-mystique-normatif n'est jamais étayée par le texte. Les personnages des histoires de compétence font le plus souvent preuve d'une grande souplesse dans leur jugement en s'adaptant aux circonstances particulières. Ainsi, jamais les *shi/fei* ne sont compris comme des distinctions illusives. Le texte ne montre pas que ces dernières n'existent pas, mais plutôt qu'elles peuvent toutes exister à l'intérieur d'un cadre particulier de référence. Enfin, on ne trouve pas non plus l'idée que la connaissance mystique de l'unité du *Tao* serait un guide privilégié de l'action. Le Cuisinier Ding de l'histoire, comme Yen houei devant convertir un tyran, ne semblent pas fusionner avec la puissance du Ciel guidée par le Grand *Tao*. Ils racontent plutôt, tous deux, avoir développé la même sagesse :

[...] une sagesse pratique, sensible au contexte (*ming*), fondée sur ce qui est « ordinaire, « utile » et apporte l'harmonie », plutôt que sur des normes dogmatiques de distinction des *shi/fei*, mais cette sagesse pratique ne précise pas de chemin à suivre. Cela équivaut à un moyen de suivre les chemins — une façon de bien vivre par toutes les valeurs contingentes, contextuellement justifiées, auxquelles nous sommes confrontés¹⁷².

Ainsi, le *Tao* est conçu comme un espace neutre où le sage peut provisoirement revenir pour adapter son agir à la situation. Fraser conclut donc qu'il ne fournit aucune directive normative concrète pour guider l'action. « *Il présente un espace de conditions et de possibilités où les agents peuvent naviguer — une gamme de façons de répondre à des situations concrètes — mais pas de normes ou de chemins particuliers*¹⁷³ ». Ainsi, cette position ne semble pas pouvoir être partagée par Tchouang-tseu et la charge sceptique de son chapitre II pouvoir être dissipée de cette manière.

1.3 Étude du chapitre II par Fraser

Selon Fraser, le scepticisme tchouang-tseuiste est faible, de nature théorique et pratique et porte sur trois domaines de connaissance. Il est faible d'abord, car il ne remet pas en question notre capacité quotidienne habituelle de juger et d'agir. Il met seulement en doute le fait que « *nous puissions savoir ou justifier que les normes avec lesquelles nous jugeons et agissons aient un statut privilégié — qu'elles soient uniques ou en fin de compte correctes (guy) — et que nous pouvons*

¹⁷² FRASER, Chris, « Scepticism and Value in the Zhuangzi », art. cité, p. 12.

¹⁷³ *Id.*

*obtenir une connaissance privilégiée des causes ultimes des choses*¹⁷⁴. » Le premier domaine sur lequel il porte est donc la connaissance des causes sous-jacentes. Ces causes sont comprises, dans le *Tchouang-tseu*, comme étant à la fois les causes qui fondent l'activité des choses et celles de notre propre activité psychologique. Le second domaine est la connaissance de normes ultimes ou universelles des distinctions *shi/fei* pour guider l'action au travers de la diversité des pratiques ou des perspectives réelles ou potentielles choisies par les agents. Une distinction *shi/fei* étant une manière d'articuler une valeur, une raison ou une norme, le scepticisme porte également sur la possibilité d'identifier un cadre de valeur, ou de norme comme ultime. Le troisième domaine porte sur l'exactitude ultime de jugements même au sein d'une seule pratique. Est-il possible de connaître et de suivre un *tao*, un seul chemin de vie qui resterait toujours correct et qui serait complet ?

Partie I du chapitre II

Mais, pour mieux comprendre ce scepticisme et mettre en valeur un nouvel argument peu développé jusqu'ici, nous allons suivre pas à pas le déroulement argumentatif du chapitre II interprété par Fraser. Selon lui, il est possible de découper ce chapitre en trois parties ayant des thèmes distincts¹⁷⁵. La première partie, comprenant les textes de A à D, a deux thèmes différents portant sur l'impossibilité de la connaissance d'une source de valeur ultime. Le premier thème questionne le fait de pouvoir trouver une source à la totalité des phénomènes naturels ou humains. Le texte (2A) nous parle du chant de trois différentes flûtes : les flûtes humaines, terrestres et célestes. Avant de nous interroger : « *Mais le souffleur, qui est-il ?* ». Selon une hypothèse de Graham¹⁷⁶ reprise par Billeter¹⁷⁷, le second texte du chapitre II aurait été déplacé au début du chapitre XIV. Même si Fraser n'en fait pas mention, nous pouvons voir que ce texte continue en effet la même recherche d'une source première :

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

¹⁷⁴ *Id.*

¹⁷⁵ Cette partition est signalée en chiffre romain au début des textes du chapitre II placé en annexe C. Nous conseillons au lecteur de suivre l'explication avec le texte sous les yeux.

¹⁷⁶ GRAHAM, Angus C., *Chuang-tzû, The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzû*, op. cit., p. 49.

¹⁷⁷ BILLETTER, Jean François, *Études sur Tchouang-tseu*, op. cit., p. 128.

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 demande¹⁷⁸ !

Le second thème de cette première partie déplace la même question à un niveau personnel comme le montre le texte (2C) déjà étudié¹⁷⁹. Il est recherché maintenant la source des affects et des différents états psychologiques de l'homme et plus spécifiquement le siège du jugement moral. La question quasiment inchangée : « *y a-t-il tout de même un maître dans tout cela ?* » reste une fois de plus sans réponse. Tchouang-tseu pointe ici l'impossibilité problématique de pouvoir savoir d'où proviennent nos différentes attitudes motivant nos actions et nos jugements. Cette limite épistémique doit nous interroger alors sur la possibilité de les justifier de manière ultime.

Partie II du chapitre II ou l'argument de la déficience

La seconde partie, comprenant les textes de E à O, articule le scepticisme sur les distinctions *shi/fei* à la possibilité de former une éthique de vie complète qui contiendrait toutes les valeurs pertinentes. Elle développe trois arguments différents qui, conjointement, montrent que les normes sur lesquelles les jugements *shi/fei* sont basées sont intrinsèquement contingentes, plurielles, et hétérogènes. Le premier argument, que nous avons déjà rencontré, démontre que les jugements moraux sont formés au cours de l'éducation d'une personne et ne sont pas innés ni fixés dans un *tao* qu'il s'agirait de découvrir. La formation des distinctions *shi/fei* est aléatoire et dépend des circonstances de vie d'une personne et se révèle donc à chaque fois différente. Par conséquent, l'existence d'une pluralité de normes est vraisemblable et il n'en existe pas d'universelle cachée dans le cœur moral. C'est ce que montrent les textes parlant de « forme faite » (2D) et « d'esprit fait » (2E).

Le second argument est que les normes de distinctions des *shi/fei* sont par nature indexées dans une certaine perspective et donc plurielles. Les textes (2G) et (2H) démontrent que toutes choses peuvent être considérées comme « ceci » ou comme « cela » selon le point de référence depuis lequel nous les jugeons. Il n'est pas possible de trouver un référent ultime valant pour tous, permettant de distinguer finalement ce qui est « *shi* » et ce qui est « *fei* ». Fraser insiste sur le fait que Tchouang-tseu ne développe pas ici une forme d'idéalisme. L'indexation des points de vue ne démontre pas l'erreur des jugements, mais leur pluralité. Ces différents points de vue sont effectivement basés sur des caractéristiques objectives existant réellement dans le monde et nous ne

¹⁷⁸ Tchouang-tseu, (14A), trad. fr. BILLETER, J.F.

¹⁷⁹ Voir *supra* : Arguments Ch. II, 2.1.

nous sommes pas trompés en voyant d'abord une chose comme « ceci » avant de la voir comme « cela » :

Le point est normatif, non ontologique. Ce n'est pas que l'existence des choses est causalement dépendante de nos pratiques, ni que nos pratiques les créent comme telles. C'est que nos pratiques choisissent les caractéristiques qui comptent pour déterminer si les choses sont correctement distinguées comme appartenant à un type ou à un autre¹⁸⁰.

Le troisième argument est, selon Fraser, un argument qui a peu retenu l'attention des commentateurs jusqu'ici, mais qui serait pourtant des plus fondamentaux de par sa place dans le scepticisme chez Tchouang-tseu. Cet argument montre que cette formation des *shi/fei* ou leur achèvement (*chéng/成*) en un cadre fixe suppose toujours également une sorte de carence ou de déficit (*kuī/亏* ou *huī/毀*). Nous plaçons en note¹⁸¹, dans deux traductions différentes, le passage sur lequel Fraser s'appuie pour développer l'explication de cet argument. Le nécessaire déficit tient dans le fait que, quand nous choisissons ou subissons un *shi/fei*, nous créons une division dans le *Tao* conçu comme une totalité indifférenciée et, en ce sens, nous l'endommageons. Ensuite, toute division, toute discrimination suppose l'application d'une norme permettant d'identifier un modèle de différences et de similitudes. Mais il existe une grande variété de normes de discrimination. De ce fait, appliquer une norme suppose forcément d'en laisser d'autres de côté. Tchouang-tseu dit « *Toute division entraîne un accomplissement, tout accomplissement signifie une destruction.* » Dans la traduction anglaise, il est utilisé le terme de « *impairment* » à la place de celui de destruction. Fraser utilise, quant à lui, le terme anglais de « *deficiency* ». Ainsi, une discrimination est toujours à la fois complète et achevée dans sa propre norme, mais également toujours incomplète par rapport à la totalité des normes existantes. Fraser poursuit :

¹⁸⁰ FRASER, Chris, « Scepticism and Value in the Zhuangzi », art. cité, p. 17.

¹⁸¹ — Traduction du texte (2J) par Jean Levi : « [...] 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. [...] »

— Traduction par WATSON, Burton, *The Complete Work of Chuang Tzu*, op. cit., (édition de référence anglaise) : « For this reason, whether you point to a little stalk or a great pillar, a leper or the beautiful Hsi-shih, things ribald and shady or things grotesque and strange, the Way makes them all into one. Their dividedness is their completeness; their completeness is their impairment. No thing is either complete or impaired, but all are made into one again. Only the man of far reaching vision knows how to make them into one. So he has no use [for categories], but relegates all to the constant. The constant is the useful; the useful is the passable; the passable is the successful; and with success, all is accomplished. He relies upon this alone, relies upon it and does not know he is doing so. This is called the Way. »

Toute distinction de valeur est « complétée » ou « formée » en tant que telle par notre application pour guider le jugement et l'action. Mais, en même temps, elle est « défailante » en ce qu'elle néglige d'autres distinctions de valeur potentielles. Donc, aucune norme pour discriminer un *shi/fei* ne peut être finalement ou universellement correcte, parce que toutes ces normes sont intrinsèquement déficitaires ou incomplètes¹⁸².

Nous proposons que cet argument pourrait avoir un lien de familiarité avec un principe du philosophe allemand critique des Lumières Johann Gottfried Herder. Dans son ouvrage *Une autre philosophie de l'histoire*, le philosophe s'interroge sur le sens métaphysique de l'histoire et remet en cause le dogmatisme progressiste : l'idée selon laquelle l'homme progresse sur le plan moral au cours de l'histoire. Selon lui, « *L'humanité ne reste jamais que l'humanité*¹⁸³ », et même si une certaine évolution, voire un perfectionnement léger, lui est possible, toute perfection lui sera toujours refusée. Et cela pour une raison simple : le principe de compensation. Pour cet auteur, l'idée de progrès moral est une idée absurde en elle-même, car tout gain sur un plan suppose une perte équivalente sur un autre. « *Le vaisseau humain ne saurait atteindre de perfection : il lui faut toujours perdre en avançant*¹⁸⁴ ». Herder pense l'homme comme un récipient fini qu'on ne peut remplir sans provoquer un débordement. L'homme changerait donc dans ses dispositions morales au cours de son évolution, mais en acquérant une vertu il en perdrait également une autre. De plus, le principe d'ambivalence suppose que chaque nouvelle vertu gagnée s'accompagne des défauts de cette vertu. Toute chose a de bons et de mauvais côtés et ces deux faces seront toujours indissociables, car tout progrès implique une régression correspondante. « *Tout accomplissement signifie une destruction* » disait Tchouang-tseu ; et, même si on ne retrouve peut-être pas, dans ce passage, les idées de gain et de perte égales, les deux philosophes semblent avoir eu la même intuition de l'impossibilité d'une perfection absolue chez l'homme et refuser l'idée d'accumulation infinie dissimulée dans la notion de perfectionnement.

Pour Fraser, cet argument important a deux conséquences nouvelles qu'il faut souligner. Tout d'abord, Tchouang-tseu reconnaîtrait l'hétérogénéité fondamentale de la valeur. À propos de cette notion, Fraser renvoie en note à deux ouvrages de Charles Larmore et Thomas Nagel¹⁸⁵. Nagel, dans son livre s'intéresse au moyen de résoudre ce qu'il appelle des « conflits pratiques », des conflits où se jouent des perspectives morales formellement différentes menant à des solutions

¹⁸² FRASER, Chris, « Skepticism and Value in the Zhuangzi », art. cité, p. 18.

¹⁸³ HERDER, Johann, G., *Une autre philosophie de l'histoire — Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, (1774), GF Flammarion, trad. fr. Max Rouché, Paris, 2000, p. 79.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹⁸⁵ LARMORE, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge UK, Cambridge Univ. Press, 1987, p.131-50, et NAGEL, Thomas, « The Fragmentation of Value », *Mortal Questions*, Cambridge UK, Cambridge Univ. Press, 1979.

incompatibles. Il reconnaît ainsi l'hétérogénéité de la morale, c'est-à-dire le fait « *que la valeur a des sortes de sources fondamentalement différentes*¹⁸⁶ ». Pour résoudre ces conflits, il fut souvent proposé d'établir une hiérarchie définitive ou « conciliatrice » (dans le vocabulaire de Larmore) entre les valeurs, tentant de les ordonner et d'en prioriser certaines. C'est le cas, par exemple, de Joseph Butler qui proposa de mettre le principe déontologique au-dessus des autres principes. Mais Thomas Nagel et Charles Larmore défendent, tous deux, qu'il est impossible d'établir un tel système hiérarchique. Selon Nagel, cela est impossible, car certaines valeurs sont formellement différentes comme, par exemple, les valeurs de perfection et les valeurs utilitaristes. Certaines valeurs sont plus personnelles et centrées sur l'agent, alors que d'autres sont plus impersonnelles et centrées sur le résultat. Charles Larmore distingue, quant à lui, les principes déontologiques, conséquentialistes et de partialité. Il arrive à la même conclusion que Nagel, à savoir l'irréductibilité des valeurs entre elles :

Si l'on détache la moralité de la théologie, il nous faut alors admettre une hétérogénéité fondamentale de la morale. J'entends par là que nous adhérons à plusieurs principes moraux différents qui nous imposent des exigences indépendantes (nous ne pouvons pas considérer un principe comme le moyen d'en servir un autre) et sont donc susceptibles de nous tirer dans des directions irréconciliables. Il n'y a pas une seule et unique source de la valeur morale, mais plusieurs¹⁸⁷.

Chez Larmore, c'est notre attachement à une forme de vie, à des traditions éthiques contingentes qui explique cette non-unité fondamentale de la morale. Nagel utilise également un autre argument pour montrer que la validité absolue d'une hiérarchie définitive est illusoire. Une telle hiérarchie, pour ne pas être arbitraire, devrait provenir d'une perspective objective, détachée, finalement impersonnelle. Sur ce point, il semble que c'est également une telle perspective que recherche Tchouang-tseu dans le texte déjà cité (2R). Dans le cas où toi et moi soutiendrions un avis différent, le philosophe se demande :

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 ?

¹⁸⁶ NAGEL, Thomas, *Questions mortelles*, trad. fr. ENGEL, P. et ENGEL-TIERCELIN, C., Paris, PUF, 1983, p. 155.

¹⁸⁷ LARMORE, Charles, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993, p. 98.

Nagel doute qu'il existe une partie en soi-même qui permette « *que l'on se départisse d'une perspective spécifiquement humaine ou même mammifère*¹⁸⁸ » nous donnant le moyen de départager objectivement tel conflit pratique¹⁸⁹. Il n'est finalement pas possible de trouver de partie impersonnelle en nous, ou dans une tierce personne qui ne serait pas subjective. Ces deux arguments, dont il est possible de trouver une trace dans le *Tchouang-tseu*, incitent finalement Nagel à conclure l'impossibilité de toute justification éthique universelle. Notons que la décision éthique, selon cet auteur, ne doit pas pour autant être paralysée, cela signifie seulement qu'il doit être accepté comme normal que le processus de justification soit incomplet et le jugement toujours contextuel¹⁹⁰.

L'argument de la complétude et de la déficience montrerait donc la présence de cette notion de l'hétérogénéité de la valeur chez Tchouang-tseu¹⁹¹. Selon Fraser, le passage cité indiquerait qu'il reconnaît l'existence de normes diverses et irréductibles pour établir des distinctions guidant l'action, l'existence d'« *une pluralité de valeurs différentes, qui, dans certains contextes, ne peuvent pas être conjointement satisfaites mais doivent être échangées l'une contre l'autre*¹⁹². » Adopter une certaine valeur suppose d'être « déficient » dans d'autres valeurs. Ensuite, cet argument impliquerait la thèse du relativisme chez Tchouang-tseu. C'est en raison de cette nécessaire « perte » inhérente au choix d'une perspective qu'aucune perspective ne pourra jamais être complète. Le texte (2M) semble bien poursuivre cette idée :

[...] 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.

L'opposition de deux valeurs suppose toujours de laisser quelque chose de côté. Le sage, lui, garde en lui ce qui reste, il sait que « *les choses ne connaissent ni accomplissement ni dissolution*

¹⁸⁸ NAGEL, Thomas, *Questions mortelles*, op. cit., p. 240.

¹⁸⁹ Sur ce point, il semble que Tchouang-tseu reconnaisse la possibilité d'un accès à un point de vue impersonnel dans la perspective du Ciel ou du *Tao*, mais, comme nous l'avons montré, ce point de vue hors du monde des hommes et de ses normes ne permettrait de départager aucun conflit.

¹⁹⁰ Voir DOSTIE PROULX, Pierre-Luc, « L'hétérogénéité et les limites de l'éthique Thomas Nagel – Questions mortelles », s.d. (sans parution), en ligne : <http://www.pierreluc.com/philosophie/Nagel.pdf>.

¹⁹¹ Fraser note que cet argument est présent sous différentes formes en dehors du chapitre II, notamment dans le texte (17A) déjà cité et le texte (4B) où il est distingué plusieurs niveaux de valeurs incompatibles. Voir FRASER, Chris, « Zhuangzi and the Heterogeneity of Value » In KOHN, Livia *New Visions of the Zhuangzi*, Three Pines Press, 2015, p. 40-58 : <http://cjfraser.net/site/uploads//2015/02/Fraser-ZhuangziHeterogeneity-2015.pdf>.

¹⁹² FRASER, Chris, « Skepticism and Value in the Zhuangzi », art. cité, p. 18.

*puisqu'elles font retour à la totalité*¹⁹³. », il sait que, du point de vue du *Tao*, les choses sont une et non opposées et qu'ainsi seulement cette non-perspective, ce « point de vue de nulle part » non agissant peut être considéré, en un sens, comme « complet ». Pour Fraser, « *l'interdépendance entre l'achèvement et l'insuffisance explique donc pourquoi chaque perspective n'est qu'une parmi une pluralité*¹⁹⁴ », car cette insuffisance est une conséquence inévitable de la pensée et de l'action qu'il n'est pas possible finalement de corriger. Le sage, pour Tchouang-tseu, doit seulement garder à l'esprit l'unité des choses, leur neutralité fondamentale, pour pouvoir y revenir et changer de valeur quand les circonstances l'exigent. Ce point a donc une grande conséquence pour Fraser, comme nous y reviendrons plus loin. Il signifie que le scepticisme chez Tchouang-tseu n'est pas basé sur le perspectivisme, comme le pense Hansen, mais sur cet argument de l'insuffisance de tout achèvement. Il explique pourquoi, finalement, aucune norme pour établir des distinctions guidant l'action, aucun *shilfei*, aucun *tao* ne pourront jamais être universellement corrects, car toute valeur prise individuellement sera toujours insuffisante.

Partie III du chapitre II

Nous revenons donc à la suite du déroulement du chapitre II, pour en arriver à la troisième partie de ce chapitre qui comprend les textes P à T. Pour rappel, la première partie montrait l'impossibilité de trouver une source première derrière les phénomènes de la nature et nos propres états psychologiques. La seconde partie développe des arguments sceptiques sur le fait de trouver une valeur de vie privilégiée, car les valeurs sont fondamentalement situées, plurielles, hétérogènes et incomplètes. La troisième partie va reprendre et étendre certains de ces arguments dans des présentations simples et en introduire un nouveau : l'argument du changement.

Le premier texte (2P) est le dialogue, déjà rencontré, où Édenté demande à Wang Pivot-du-Ciel « s'il existe quelque chose qui fasse l'unanimité ». Wang, examinant le milieu de vie, la nourriture et la conception de la beauté de différentes créatures, démontre à Édenté l'impossibilité de trouver une telle chose. Ce texte, selon Fraser, réitère donc l'argument de l'hétérogénéité des valeurs en insistant sur le fait que ces différentes manières de vivre pour ces diverses créatures sont mutuellement incompatibles et pourtant satisfaisantes pour elles : « *L'homme se nourrit de la viande des animaux domestiques, le cerf d'herbe, le scolopendre se régale d'orvets et le hibou de rats, lequel des quatre a le meilleur palais ?* » Ces pratiques sont donc, d'un certain point de vue, toutes justifiées et il n'est pas remis en question le fait que chaque créature puisse trouver une

¹⁹³ Tchouang-tseu, (2J).

¹⁹⁴FRASER, Chris, « Skepticism and Value in the Zhuangzi », art. cité, p. 19.

valeur qui lui corresponde personnellement. Le texte du débat (2R) renforce l'argument de la pluralité des normes et illustre qu'un motif non circulaire de justification d'une norme universelle n'est pas trouvable.

Les autres textes de cette partie introduisent l'argument du changement non encore développé dans le chapitre. Nous retrouvons ici l'histoire de Dame li, le questionnement sur la supériorité de la vie sur la mort et les textes des rêves. Ils viennent donc ajouter à l'argument de notre limitation épistémique celui de la possible évolution de nos jugements au fil du temps. Ils montrent, comme nous l'avons développé, que nos distinctions guidant l'action sont dépendantes de circonstances contingentes. Nous ne pouvons former de jugements définitifs, car rien ne peut nous assurer que, par le futur, nous n'obtiendrons pas plus d'informations, changerons d'idée ou modifierons nos valeurs de la même manière que nous sortons d'un rêve dont la logique interne s'envole avec le réveil.

1.4 Du scepticisme à la tolérance – Fraser contre Hansen

L'interprétation du scepticisme selon Fraser maintenant exposée, nous allons pouvoir revenir aux critiques de fond qu'Ivanhoe et Wong soulèvent à propos de la position de Hansen. Rappelons que cette objection consistait dans l'impossibilité de lier le scepticisme, comme le conçoit Hansen, à la position normative que présente le texte, objection également reconnue par Fraser comme une « *véritable difficulté* » pour son interprétation.

La thèse de Hansen, comme nous l'avons détaillée, est que la position relativiste de Tchouang-tseu fonde son scepticisme qui, à son tour, motive les vertus éthiques et politiques d'adaptabilité et de tolérance. Plus précisément, son scepticisme est basé sur la relativité de la justification de tout jugement à un autre jugement, et sur le fait qu'il existe une pluralité de norme de jugement. Cela signifie que, pour identifier une distinction *shifei* comme finalement correcte, il faudrait pouvoir justifier que les normes qui la fondent sont plus justifiées que toutes les autres normes. Le problème va être que, pour justifier cette norme, nous devons identifier une autre norme que nous devons à son tour identifier comme la plus justifiée et ce processus mènera à une régression infinie. L'impossibilité de justifier notre jugement nous fera conclure que nous ne pouvons pas considérer notre propre jugement comme privilégié par rapport aux autres et que nous ne pourrions pas non plus convaincre d'autres personnes utilisant des normes opposées aux nôtres. La relativité de la justification nous plongera donc dans une attitude sceptique, nous empêchant de considérer comme ultime notre propre voie. Ce scepticisme serait suffisant, selon Hansen, pour

motiver deux conclusions normatives. L'une, politique, nous empêchant de soutenir des structures sociales qui opprimeraient autrui et le contiendraient dans un mode de vie unique ne pouvant être justifié. L'autre, personnelle, nous incitant à la tolérance et à être ouvert d'esprit à d'autres façons de vivre et hiérarchies de valeur par le fait qu'elles pourraient être plus efficaces et nous apporter des avantages insoupçonnés.

Fraser estime effectivement que la reconstruction de Hansen est valide pour expliquer un argument présent dans le chapitre II dans le texte du débat, mais qu'il n'est pas l'argument central sur lequel le scepticisme, et par extension les thèses normatives du texte, sont basés. La pluralité des normes existantes et le désaccord fondamental des hommes sur elles, associées à l'argument de Hansen, ne suffisent pas à établir un doute suffisant. Fraser note qu'il est possible, pour contrer cet argument, de stipuler que la régression des normes doit prendre fin quelque part et finalement imposer un mode de vie privilégié basé sur une norme imposée à tous. L'argument central du scepticisme doit reposer sur autre chose pour pouvoir motiver la tolérance :

C'est qu'il y a une pluralité de normes ou de pratiques qui sont en quelque sorte aussi légitimes que les nôtres, parce que les motifs qui les unissent sont analogues à ceux qui sont propres aux nôtres. L'attitude que d'autres normes ou pratiques sont légitimes, défendables ou dignes de considération est essentielle pour tirer des conclusions sceptiques des arguments du texte¹⁹⁵.

La conjonction d'un simple doute sur notre propre jugement et l'impossibilité de convaincre autrui se révèle limitée en elle-même pour nous empêcher d'opprimer ceux ayant un avis différent du nôtre. Seule une certaine forme de considération pour leur mode de vie peut nous y motiver. Cela montre que l'argument de l'achèvement et du déficit est plutôt l'argument central du scepticisme chez Tchouang-tseu, car une telle considération du chemin des autres est inhérente à celui-ci. Cet argument suppose que chaque engagement dans une valeur exclut de fait d'autres valeurs qui pourraient également être justifiées ponctuellement. Les perspectives différentes des autres sont en effet basées, comme les nôtres, sur des caractéristiques réelles du monde. Le *Tao* ne fixerait aucun schéma privilégié et unique d'une bonne façon de vivre, mais plutôt donnerait, dans des situations particulières, des orientations plurielles « *hétérogènes et incommensurables* » qui seraient utiles à chacun dans différents contextes. Les formes de vie d'autrui, dans ce cadre, ont des qualités et des lacunes qui seraient susceptibles de nous servir un jour si nous nous apercevons que nos jugements sont erronés, ou si les circonstances qui rendaient justifiés ces jugements évoluent. En replaçant à la bonne place l'argument de déficience dans le scepticisme de Tchouang-tseu :

¹⁹⁵ Fraser, skepticism, art. cit., p. 24.

Nous pouvons reconnaître la valeur des pratiques alternatives même dans le cas où, de notre point de vue, nous avons des raisons de ne pas les suivre ou même de les condamner. La pensée Tchouang-tseuiste fournit ainsi des ressources à une forme de libéralisme politique fondé principalement sur l'appréciation de la pluralité et de l'hétérogénéité de la valeur plutôt que sur le respect des individus¹⁹⁶.

Fraser note que cette conception (comme le craignait Ivanhoe) ne dérive pas vers un relativisme fort, supposant que toute pratique alternative à la nôtre est pareillement justifiée. Certaines peuvent présenter, comme le signalait Hansen, des contradictions et des erreurs de raisonnement décelables au cours d'une confrontation d'idées. Mais surtout, certaines perspectives pourront être, dans un contexte, plus justifiées que d'autres, car plus utiles pour poursuivre un certain but. De plus, certaines conceptions — Fraser prend l'exemple du racisme — se révéleront plus insuffisantes que d'autres, car elles comporteront un nombre limité de valeurs (en excluant celles d'autres cultures par exemple) et créeront des obstacles et des résistances à ceux qui la partagent. Hansen avait noté également la présence de cet argument dans le chapitre II et reconnaissait qu'il existe une infinité possible de façons différentes de répondre à la vie et que l'enfermement dans un seul nous y rend aveugle. Fraser suppose donc qu'en fin de compte Hansen « *est d'accord que la position morale Tchouang-tseuiste est motivée non par le scepticisme, mais par des raisons à notre disposition dans notre propre perspective*¹⁹⁷. »

1.5 Fraser contre les objections de Wong à Hansen – Résolution

Avec ce déplacement, opéré par Fraser, de la source motivant le scepticisme et les qualités de tolérance et d'ouverture d'esprit, nous pouvons maintenant voir si les objections d'Ivanhoe et de Wong tiennent encore. Wong soutient que l'interprétation de Hansen pose deux problèmes. Le premier est la difficulté de lier cette position sceptique avec l'engagement normatif que suppose notre propre façon de vivre. Plus précisément, il se demande comment il est possible de justifier, même à nos propres yeux, notre mode de vie par rapport à celui des autres. Le second problème qu'il voit, réside dans la difficulté de défendre un scepticisme substantiel et, en même temps, de soutenir qu'un changement et une ouverture dans nos perspectives seraient mieux pour nous. En somme, comment une telle position sceptique peut nous encourager à penser que le mode de vie des

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹⁷ *Id.*

autres révéleraient des valeurs insoupçonnées qui nous seraient potentiellement utiles personnellement¹⁹⁸ ?

Pour contrer la première objection de Wong, Fraser montre d'abord que le scepticisme chez Tchouang-tseu n'a pas pour but de nous faire douter de notre façon habituelle de vivre. Par exemple, Fraser remarque que dans le texte (2P) mettant en scène Édenté et Wang Pivot-du-Ciel, ce dernier, en montrant la diversité des habitudes de vie alternatives chez les autres créatures, ne cherche pas à nous faire changer de mode de vie. Dans ce texte, il n'est pas conseillé aux hommes de se nourrir de rats comme le hibou. Ensuite, selon Fraser, le problème soulevé par Wong ne tient finalement que dans sa manière particulière de définir le scepticisme chez Tchouang-tseu. Comme l'a montré également Hansen¹⁹⁹, Wong pense qu'il cherche à mettre en doute la justification de notre propre mode de vie alors qu'il porte sur la justification des distinctions guidant l'action. Enfin, dans le cadre de la pensée Tchouang-tseuiste, nous aurions la nécessité de devoir justifier que notre mode de vie est en fin de compte le bon que si nous avons la volonté de l'imposer aux autres ou de gagner dans un débat, ou de persister dans une voie erronée. Si une voie nous fait rencontrer trop d'obstacles, Tchouang-tseu conseillerait alors simplement d'en changer et non de vouloir la justifier à tout prix. Mais, si cette voie se révèle par contre utile, qu'elle nous apporte le succès pratique et l'harmonie avec les autres, cette voie recevra la seule justification — contextuelle et provisoire — qui lui est possible de recevoir. Ainsi, il semble que la première objection de Wong n'a pas lieu d'être.

Il en est, par contre, autrement de la seconde et Fraser partage la critique de Wong. Il est trop problématique pour l'interprétation de Hansen de donner une priorité conceptuelle au scepticisme comme base aux orientations normatives du texte. Fraser écrit :

Je soutiens que le scepticisme en lui-même ne fournit aucun motif positif pour tolérer d'autres voies ou attendre qu'elles aient quelque chose à nous enseigner. Car le même scepticisme s'étend à d'autres voies que la nôtre ; il ne nous donne aucune raison de penser qu'elles offriraient ce que la nôtre ne fait pas²⁰⁰.

La proposition de Fraser, au contraire, permettrait de donner des motifs positifs de considération morale des autres et du libéralisme politique, renforçant la position de Tchouang-tseu dans ce domaine, mais également d'expliquer véritablement pourquoi une ouverture d'esprit et des changements dans nos perspectives se révéleraient pertinents pour nous, ainsi que de réparer les

¹⁹⁸ Voir WONG, David, « Zhuangzi and the Obsession with Being Right », art. cité, p. 93-94.

¹⁹⁹HANSEN, Chad, « Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in the Zhuangzi », in COOK, Scott, *Hiding the world in the world: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, op. cit., p.162.

²⁰⁰ FRASER, Chris, « Skepticism and Value in the Zhuangzi », art. cité, p. 30.

faiblesses de l'interprétation de Hansen pointées par Wong et Ivanhoe. La tolérance promue par Tchouang-tseu n'a pas pour base son scepticisme ou perspectivisme, mais en fait une conception méta-éthique de la valeur comme étant intrinsèquement plurielle, hétérogène et incomplète. Cette conception est à la fois ce qui motive son scepticisme et les orientations normatives qu'il propose. L'engagement dans une seule valeur, dans un seul *tao*, ne peut que nous rendre aveugles par sa nécessaire limitation à des autres voies basées, elles aussi, sur des motifs existants dans le monde qui, dans certaines circonstances, pourraient nous être également utiles. Une position sceptique véritable est compatible avec la recherche d'une métaperspective de ce genre. Celle-ci, bien-sûr, ne fournirait pas de valeur ultime, mais toujours plus de valeur, ou la possibilité d'en changer, que des perspectives plus étroites et limitées. L'agent convaincu que sa perspective sera toujours déficitaire aura un intérêt réel à tolérer et s'intéresser aux perspectives alternatives des autres. Fraser conclut : « *Mon récit explique comment le Tchouang-tseu peut présenter de manière cohérente des opinions sceptiques substantielles tout en formulant des recommandations normatives*²⁰¹ [...] » et lève ainsi de manière convaincante les objections formulées.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 22.

2. Ouvertures et perspectives éthiques

La mise au jour de ce premier principe de l'éthique Tchouang-tseuiste nous semble pouvoir fournir une base de recherche permettant de trier les travaux passés comme de guider les réflexions futures et possibles sur le *Tchouang-tseu* et l'éthique qu'il développe. Les quelques orientations normatives de tolérance, mises au jour dans ce mémoire, ne forment en fait que la prémisse de ce qu'il est encore possible de dire et d'explorer sur cette question. Nous voudrions, avant de conclure, présenter quelques développements cohérents avec cette conception de la valeur. Nous souhaiterions aborder, en premier lieu, la critique de la morale présente dans le *Tchouang-tseu* et, en un second temps, le thème du non-agir.

2.1. L'éthique de la différence ou les limites de la morale

Comprendre le rapport harmonieux avec autrui que Tchouang-tseu promeut n'est pas *a priori* une tâche facile et cela parce que la majorité des textes semblent aller contre toute idée de charité, de gentillesse envers les autres et rejeter les comportements des sages zélés qui parcourent la Chine pour dispenser ces enseignements. Il est ainsi possible de trouver, dans le *Tchouang-tseu*, une forte critique de la morale²⁰². Nous pouvons voir que le chapitre IX conçoit l'avènement des valeurs confucéennes comme la fin du *Tao* :

Puis de grands saints parurent. Débordants de zèle et de sollicitude, ils pratiquèrent la charité ; ils firent des pieds et des mains pour instaurer la justice, instillant le poison de la suspicion dans le cœur de l'homme. Sentimentaux, ils créèrent la musique, pointilleux, ils inventèrent les rites, et c'est ainsi que l'humanité commença à se déchirer. Si le bloc de bois brut ne pouvait être débité, pourrait-on tailler des coupes et des vases ? Si le jade blanc ne pouvait être brisé, y aurait-il des tablettes de cérémonie ? Si le Tao et son efficace n'avaient périçilié, aurait-on eu besoin de se raccrocher à la charité et au sens du devoir ? Si l'homme ne s'était pas séparé de ses inclinations naturelles, à quoi serviraient les rites et la musique ? Si les couleurs n'avaient pas été mêlées, qui aurait eu l'idée de peindre des tableaux ? Si les sons n'avaient été brouillés, quelle nécessité du diapason²⁰³ ?

La chapitre X suppose même la venue de ces saints comme responsable de tous les maux et particulièrement de ceux qu'ils souhaitaient éradiquer : « *Les saints ont donc favorisé les menées*

²⁰² Voir FRASER, Chris, « A Daoist Critique of Morality » in TIWALD, Justin, *Oxford Handbook of Chinese Philosophy*, Oxford University Press, (à paraître) : <http://cjfraser.net/2014/11/18/a-daoist-critique-of-morality/>.

²⁰³ *Tchouang-tseu*, (9A.3).

*des brigands en pensant y faire obstacle*²⁰⁴. » Le chapitre VIII décrit la morale et les doctrines cherchant à la favoriser aussi utiles qu'une excroissance corporelle :

Tous ces Li-lou, doués d'un excès d'acuité visuelle, ces Che K'ouang avec la finesse de leur ouïe, ces Che et ces Tseng avec leur bonté à revendre, ces Mo Tseu et ces Yang Tchou, avec leur faconde, pratiquent des disciplines ou professent des doctrines qui ne sont que des excroissances, des pieds palmés, des doigts en trop²⁰⁵.

A contrario, d'autres textes semblent glorifier un temps ancien avant l'avènement de ces doctrines :

[...] Aussi, lorsque régnait la perfection des premiers âges, les hommes avaient le pas lent et le regard posé. En ces temps-là, nul sentier ne balafrait les montagnes ; ni barques ni ponts n'encombraient les cours d'eau. Les êtres proliféraient et se trouvaient partout chez eux. Les animaux pullulaient, les plantes prospéraient, on pouvait chevaucher les bêtes sauvages et regarder dans les nids des pies, en courbant les branches. Dans ces temps idylliques où régnait la perfection, les hommes vivaient mêlés aux animaux, ils faisaient une seule et même famille avec tous les êtres de la création : comment la distinction entre homme de bien et homme de peu aurait-elle pu avoir cours ? Les hommes, en une communauté étroitement soudée, communiaient dans l'ignorance²⁰⁶. [...]

Et étrangement ce sont les vertus d'ignorance et d'oubli des autres qui sont valorisées :

Quand une source tarit, les poissons, se trouvant à sec, s'humectent les uns les autres de leur bave. Comment comparer leur état misérable avec celui de leurs congénères qui, oublieux les uns des autres, s'ébattent dans les fleuves et les lacs ? De la même façon, plutôt que d'avoir à vanter les mérites des saints rois et de stigmatiser la conduite des tyrans, ne serait-il pas plus judicieux pour les hommes de les oublier les uns et les autres, et de suivre leurs penchants naturels²⁰⁷ ?

Une analyse de ces chapitres et de ces différents textes, associée au principe de tolérance des autres présent dans le *Tchouang-tseu* peut nous aider à comprendre que l'oubli ne correspond pas à une forme de désintéressement ou de chacun pour soi. Romain Graziani²⁰⁸ note que l'état d'harmonie dans lequel vivaient les hommes d'autrefois, dont parle Tchouang-tseu, n'est pas une conception utopiste et historique d'un âge d'or passé. Il ne s'agirait pas non plus d'un devoir-être mais, selon ses mots, d'un véritable « pouvoir-être » que l'homme peut retrouver. La morale semble, en fait,

²⁰⁴ *Tchouang-tseu*, (10A.7).

²⁰⁵ *Tchouang-tseu*, (8A.3).

²⁰⁶ *Tchouang-tseu*, (9A.2).

²⁰⁷ *Tchouang-tseu*, (6A).

²⁰⁸ GRAZIANI, Romain, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, op. cit., p. 124.

conçue par les taoïstes comme un symptôme de la dégénérescence de l'homme qui aurait perdu un rapport à autrui plus sain et plus originaire. Les poissons se bavant les uns sur les autres sont l'image pathétique des hommes qui doivent aujourd'hui, pour survivre, s'occuper par devoir les uns des autres. L'idéal d'oubli, dans ce même texte, pourrait être une forme d'adéquation aux autres, se révélant même plus profonde que l'idéal de charité prescrit par le confucianisme. En effet, le terme d'oubli (*wàng/忘*) se retrouve à d'autres endroits du *Tchouang-tseu* et semble avoir une définition particulière, comme c'est le cas dans cet extrait : « *Une chaussure bien adaptée fait oublier le pied, une ceinture les reins, l'esprit le vrai et le faux*²⁰⁹. » C'est l'harmonieuse adaptation qui existe avec la chaussure qui nous fait « oublier » le pied. Une adéquation similaire avec autrui nous ferait les oublier de la même manière. Nous comprenons donc que, sous le couvert d'une critique explicite d'un souci pour autrui, Tchouang-tseu formule bien une véritable pensée d'un être-ensemble harmonieux où le devoir moral est inutile et destructeur. Les recherches de Yong Huang semblent en mesure de concilier la position sceptique-relativiste de Tchouang-tseu avec cet être-ensemble particulier. Ce commentateur, dans son article « *The Ethics of Difference in the Zhuangzi*²¹⁰ », développe l'idée que la majorité des théories éthiques sont basées sur la conception d'une nature humaine homogène supposant que les agents et les patients moraux sont similaires sur tous les aspects moralement pertinents. Ces éthiques que Yong Huang renomme « éthique de la similitude » — dont la plus représentative serait l'éthique kantienne — ont pour principe premier la règle d'or : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse ». À ces éthiques, Yong Huang vient opposer une autre forme d'éthique qu'il nomme « éthique de la différence » et qu'il serait possible de retrouver dans le *Tchouang-tseu*. Comme nous l'avons vu, il semble d'abord que Tchouang-tseu nie l'idée de norme morale universelle et ne cesse d'attirer notre attention sur la différence des modes de vie qui existent entre des êtres différents. Mais, selon Yong Huang, Tchouang-tseu développerait également, dans ce qu'il appelle « les textes de différence », une certaine définition de l'action morale envers autrui. Nous pouvons citer deux de ces textes :

L'empereur de la Mer du sud s'appelait Chou, celui de la Mer du nord s'appelait Hou, celui du milieu s'appelait Houn-toun. De temps à autre, Chou et Hou se rencontraient chez Houn-toun et celui-ci les recevait fort civilement. Ils se demandèrent comment lui rendre la pareille et se dirent : « Tous les hommes ont sept

²⁰⁹ *Tchouang-tseu*, (19L).

²¹⁰ HUANG, Yong, « *The Ethics of Difference in the Zhuangzi* », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 78, n°1, March 2010, p. 65-99.

trous pour voir, entendre, manger et respirer, lui n'en a pas un seul. Nous allons les lui percer." Ils lui en firent un chaque jour et le septième jour, Houn-toun mourut²¹¹.

[...] N'as-tu jamais entendu parler de l'oiseau de mer qui se posa dans un faubourg de la capitale du Lou ? Le roi du Lou, pour honorer un albatros qui s'était posé en dehors des murailles, après l'avoir ramené en grande pompe dans son temple ancestral, lui offrit un banquet, fit exécuter devant lui les plus belles danses, jouer ses plus beaux airs, le régala des mets les plus exquis, tant et si bien que l'animal, abasourdi par le tintamarre de la musique, ébloui par le chatolement des couleurs, affolé par les cris de la foule, et incommodé par le fumet des viandes sacrificielles, fut incapable de rien avaler et rendit l'âme au bout de trois jours. Au lieu de traiter l'oiseau en oiseau, le prince l'avait traité comme s'il était lui-même²¹². [...]

Ces deux textes mettent en scène des personnages qui ont traité autrui comme ils auraient voulu être traités eux-mêmes, selon leur propre conception du bien. Et malgré les bonnes intentions de ces personnages, dans les deux cas, l'action a des conséquences négatives : non seulement ils ne parviennent pas à faire plaisir à l'oiseau ou à leur hôte, mais également ces derniers succombent tragiquement aux traitements qu'on leur a imposés. Ainsi, selon Yong Huang, Tchouang-tseu développerait une éthique normative ou un relativisme d'un genre nouveau, définissant la moralité d'une action non sur les normes de l'agent, mais sur celle du patient moral. C'est bien ce que paraît signifier la suite du texte de l'oiseau :

Traiter un oiseau en oiseau, c'est le laisser percher au fin fond des forêts, s'ébattre sur les grèves, dériver sur les rivières et les lacs, se nourrir d'anguilles et d'alevins, voler ou se poser en bande avec ses congénères, s'abandonner à ses instincts en un mot. Les oiseaux ont horreur de la voix humaine. Tout cela n'a dû être pour lui qu'un affreux tintamarre. [...] Les poissons vivent dans l'eau mais l'homme y meurt. Des créatures différentes ont des goûts différents. Les premiers sages, conscients de cette réalité, ne considéraient pas que tous les êtres avaient les mêmes capacités, aussi ne les traitaient-ils pas tous de la même manière. Sitôt que l'on donne à chacun le nom qui répond à sa réalité et qu'on lui assigne des devoirs qui s'accordent à ses dispositions, tous agissant en accord avec leur conformation naturelle, on est assuré d'un bonheur durable²¹³.

Pour ce commentateur, ce texte, (qui, notons le, présente quelques résonances avec le texte (2P) mettant en scène Edenté et Wang Pivot-du-Ciel) est bien entendu métaphorique : il traite de la différence qui peut exister entre diverses personnes humaines. Nous comprenons également que l'action bonne se base sur une connaissance juste de la nature des êtres. Nous retrouvons ici la raison pour laquelle Tchouang-tseu ne pouvait prôner, comme Sextus, la suspension du jugement.

²¹¹ *Tchouang-tseu*, (7.G), trad. fr. BILLETTER, J.F.

²¹² *Tchouang-tseu*, (18E).

²¹³ *Id.*

Dans un second article²¹⁴, Yong Huang développe le fait que Tchouang-tseu ne pense pas la nature vertueuse comme Mencius, ni véritablement mauvaise comme Xunzi. Il émet par contre l'idée que la majorité des personnes ont tendance à avoir l'esprit enfermé dans des préjugés (*xīn chéng*) et tendent presque inévitablement à vouloir imposer aux autres leur propre norme de vie. Nous avons vu dans ce mémoire que Tchouang-tseu nous guidait vers un certain idéal de tolérance et de respect des modes de vies alternatifs. La question restante est donc de comprendre comment nous allons pouvoir développer cette attitude. Et c'est ainsi que nous pouvons maintenant dire quelques mots sur le second thème de recherche qui semble en adéquation avec sa position sceptique : le non-agir.

2.2. Le non-agir ou les limites de l'intention

Selon Yong Huang, l'éthique de la différence défendue par Tchouang-tseu pourrait, en un sens, correspondre à une éthique des vertus. Bien que cette affiliation nous semble problématique²¹⁵, il est vrai que l'éthique du *Tchouang-tseu* partage avec elle un certain accent mis sur le naturel, l'action sans effort et la joie dans l'exercice de l'action morale. Selon Yong Huang, si les textes de différences nous renseignent sur ce qu'est la morale, les textes de compétence, eux, nous expliquent comment la développer. Comme nous l'avons déjà souligné, ces textes mettent en scène des artisans ou personnages de basse condition, divers et variés, toujours perfectionnés dans leur art et qui expliquent à un observateur médusé comment ils sont parvenus à ce stade de maîtrise²¹⁶. Leur action paraît toujours, à celui qui les observe, d'une grande facilité et d'une grande beauté, et comme empreinte de sagesse. Nous pouvons, par exemple, citer ce texte :

Le menuisier Ts'ing sculpta un support de cloches d'une telle beauté que tous s'extasiaient, se récriant que l'ouvrage semblait sorti des mains des dieux. Le duc de Lou, en le voyant, ne put s'empêcher de demander à l'ouvrier comment il s'y était pris pour créer cette merveille ; ne disposerait-il pas d'un art particulier ?
— Oh ! un art, c'est beaucoup dire, fit l'artisan. Pourtant, j'ai une technique. Quand je m'apprête à fabriquer un montant, je veille à ce que rien ne puisse entamer mes énergies ; je cherche donc à obtenir la sérénité du cœur par le jeûne. Après trois jours d'ascèse, toute idée de récompense ou de gratification disparaît ; au bout de

²¹⁴ HUANG, Yong, « Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the Zhuangzi », *The Journal of Asian Studies*, vol. 69, n°4, November 2010, p.1049–1069.

²¹⁵ Comme nous allons le voir, l'absence de la volonté de devenir vertueux caractérisant la philosophie de Tchouang-tseu et son rejet de l'idée que certaines valeurs morales devraient primer sur d'autres rendent délicate une telle appellation ; également le fait que l'éthique confucianiste — qu'il ne cesse de critiquer — corresponde à une éthique des vertus.

²¹⁶ On en compte une petite dizaine mettant en scène un attrapeur de cigales (19.C), un nageur (19.J), un passeur de gouffre (19.D), un cuisinier (3.B), un charron (13.G), un forgeron de crochet (22.J).

cinq jours, je ne pense plus à la critique ou à la louange que pourrait me valoir mon adresse ; au bout de sept jours, j'oublie que j'ai un corps et des membres. Dès lors, la cour de Votre Majesté n'existe plus pour moi. Je suis si profondément absorbé par mon art que toute considération extérieure qui pourrait me troubler a disparu. Je me rends dans la forêt afin d'examiner le matériau brut. Lorsque je me trouve en présence de la forme idéale, le support m'apparaît. Je puis alors me mettre au travail. Sinon je préfère renoncer. Je veille à ce qu'il y ait accord parfait entre ma nature et celle du bois. Voilà sans doute la raison pour laquelle mon support de cloche ne semble pas être l'œuvre d'un mortel²¹⁷.

Ce texte a la particularité de fournir une caractérisation supplémentaire de l'action morale. La fin du texte nous dit : « *Je veille à ce qu'il y ait accord parfait entre ma nature et celle du bois.* » Nous voyons que l'action parfaite, ici sculpter des supports de cloche, suppose non seulement d'être en accord avec la nature de l'objet mais également en accord avec sa propre nature. Selon Yong Huang, il y a néanmoins une différence entre la disposition naturelle de l'agent moral (le sculpteur) et celle du patient (le bois). Celle du patient est innée, alors que celle de l'acteur moral a seulement l'air d'être naturelle et est en réalité cultivée par ce qui semble être des exercices spirituels. Le sculpteur l'affirme clairement : « *J'ai une technique* » et il introduit ensuite la notion de « jeûne de l'esprit » (*Xīn zhāi*/心齋), qu'on peut retrouver à d'autres endroits du *Tchouang-tseu*. Nous ne rentrerons pas dans le détail de l'explication de cette notion, mais nous pouvons noter qu'il s'agit d'un exercice de méditation consistant en un certain « oubli » de soi et des volontés de réussite ou de peur de l'échec.

Ce texte réintroduit la notion déjà définie d'« oubli » et l'associe au résultat d'un apprentissage. Un texte célèbre²¹⁸ mettant en scène Confucius et son disciple Yen Houei fait la même association paradoxale. Yen Houei revient à plusieurs reprises voir son maître pour lui dire qu'il a oublié chaque fois un peu plus de son enseignement et ce dernier renouvelle ses félicitations jusqu'à lui proposer de devenir son élève quand Yen houei lui dit avoir atteint un état correspond au jeûne de l'esprit. Nous comprenons donc que la notion d'oubli, au-delà de seulement signifier une adéquation totale entre deux éléments, correspond aussi à un stade supérieur de la connaissance que nous pouvons retrouver sous la notion de non-connaissance, ou de connaissance selon le Ciel, déjà rencontrée. Il est possible que Tchouang-tseu, sous ce terme, n'ait pas seulement voulu traiter d'une forme de connaissance intuitive. Il semble plutôt qu'il ait tenté de caractériser le moment où une forme de connaissance disparaît en devenant inconsciente quand celle-ci est réellement acquise. Tchouang-tseu évoque ici un phénomène que nous avons déjà pu rencontrer. Une fois que nous

²¹⁷ *Tchouang-tseu*, (19J).

²¹⁸ *Tchouang-tseu*, (6G).

avons su, par exemple, faire du vélo, nous avons oublié les différentes habiletés qu'il nous a fallu développer : se tenir droit, repartir son poids, et appuyer sur une pédale après l'autre. Pour faire du vélo, aujourd'hui, nous ne prêtons plus attention à ces phases d'apprentissage qui rendent difficile l'acquisition de cette technique à un jeune enfant. Tchouang-tseu a remarqué que la maîtrise technique semble donc se concrétiser par le glissement d'une connaissance explicite à une connaissance implicite et intégrée. Finalement, dans le Tchouang-tseu, celui qui sait véritablement n'est plus capable d'en parler²¹⁹.

Nous pouvons maintenant introduire un nouveau texte traitant plus explicitement de la bonne action et qui relie les notions d'oubli et de non-agir :

[...] Il est plus facile de respecter ses parents que de les chérir, plus facile de les chérir que d'oublier sa tendresse, plus facile d'oublier sa tendresse que de faire en sorte que les parents vous oublient, plus facile de se faire oublier de ses parents que d'oublier le monde, plus facile d'oublier le monde que de se faire oublier du monde. Celui qui possède assez de force morale pour se détacher des exemples des saints rois et pratiquer le non-agir fera bénéficier l'humanité de ses bienfaits jusqu'à la consommation des siècles à l'insu de tous. Comment un tel homme perdrait-il son temps à gémir sur le cours du monde et à pérorer sur la charité et la piété filiale ? La piété filiale, le respect des aînés, la charité et la justice, la loyauté, la bonne foi, la probité et l'intégrité, toutes ces prétendues vertus ne sont bonnes qu'à brider notre nature et à asservir la volonté. Elles ne méritent nullement d'être exaltées²²⁰. [...]

Ce texte promet en apparence de délaisser ses propres parents. En réalité, il développe l'idée qu'il est plus facile et moins « moral » d'aimer ses parents que de les aimer sans savoir qu'on les aime. L'oubli est un stade où l'amour pour ses pairs échappe à la volonté comme à la conscience. Mais ce stade est plus difficile à acquérir et ne s'atteint pas sans effort. Nous avons sans doute là une spécificité intéressante du sage, dans la pensée de Tchouang-tseu, et qu'il conviendrait d'étudier particulièrement. Le sage dont les actions sont efficaces ne sait même plus ce qu'est le bien et n'a plus conscience de le faire, car il est parfaitement intégré. De la même manière, les personnes comme les parents de cette histoire « oublient » qu'ils sont aimés, car cette piété ne laisse aucune trace en ne demandant pas de reconnaissance. Les véritables sages, mis en valeur dans le Tchouang-tseu, sont souvent ceux dont on ne peut rien dire, qui n'attirent l'attention de personne et ne sont pas suivis de dizaines de disciples. Nous voyons maintenant que, pour Tchouang-tseu, la volonté même de faire le bien est un obstacle à l'action bonne. Nous pouvons noter que cette caractéristique était

²¹⁹ Différents textes du *Tchouang-tseu* semble développer cette idée que le sage n'est jamais celui qui dit posséder un quelconque savoir transmissible. Ce serait également une autre façon de comprendre la célèbre phrase taoïste : « *Celui qui sait ne parle pas, celui qui parle ne sait pas* ».

²²⁰ *Tchouang-tseu*, (14C).

déjà présente dans les deux textes de différence précédemment cités. La volonté du prince de faire plaisir à l'oiseau fut également, sans doute, une raison de son échec. Pour les taoïstes, seule l'action non intentionnelle semble pouvoir être efficace.

Nous faisons l'hypothèse que, même si la notion de non-agir (*Wúwéi*/无为) est assez peu présente dans le *Tchouang-tseu*, ce mode particulier d'agir est en fait présent dans les textes de compétence et dans le régime du Ciel. Ainsi, il serait possible de faire de cette notion un concept central de l'éthique de Tchouang-tseu. Néanmoins, elle est difficilement saisissable et nourrit — comme la définition de son scepticisme — beaucoup de débats entre les commentateurs. Pour montrer certaines perspectives possibles nous pouvons présenter brièvement quelques-uns de ces travaux.

Selon Edward Slingerland²²¹, le non-agir serait un paradoxe qu'ont tenté de résoudre, sans succès, toutes les écoles classiques chinoises. Il définit le *Wu-wei* comme un état psychologique dans lequel il est possible de réaliser une action sans effort. Il place ainsi le paradoxe dans le fait de savoir comment il est possible d'accomplir une action sans effort alors qu'il a fallu fournir un effort pour son apprentissage (idée qu'il reprend dans les grandes lignes au paradoxe de la vertu formulé par David Nivison). Pour Ivanhoe²²², il n'y a pas ici de paradoxe, mais simplement une énigme. Selon Nickolas Knightly²²³, il ne serait pas juste de parler d'énigme du fait qu'une énigme suppose une réflexion conceptuelle en vue de trouver une solution. Or cette conception semble aller contre l'idée taoïste de non-agir qui cherche avant tout à suspendre la réflexion pour laisser le corps agir. Enfin, selon Chris Fraser,²²⁴ Slingerland se trompe sur plusieurs points. Tout d'abord, le non-agir n'est pas un paradoxe qu'auraient tenté de résoudre les différentes écoles, car il n'est jamais explicité dans leurs écrits. Mais, surtout, le paradoxe ne se situe pas où il le place. Pour Fraser, il n'y a finalement aucun paradoxe dans le fait d'avoir acquis par un effort une technique qu'on exerce ensuite sans effort, car cela correspond à la méthode d'apprentissage habituelle de la plupart des savoir-faire. Le véritable paradoxe du *Wu-wei* est, en fait, de savoir comment agir de manière non intentionnelle alors que toute action suppose par nature une intention. Pour expliquer cette conception des taoïstes Fraser reprend l'explication de l'intentionnalité chez Searle. Pour la

²²¹ SLINGERLAND, Edward, « Effortless Action : The Chinese Spiritual Ideal of Wu-wei », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 68, n°2, June 2000 p. 293-328.

²²² IVANHOE, Phillip. J., « The Paradox of Wuwei », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 34, 2007, p. 277-287.

²²³ KNIGHTLY, Nickolas, « The Paradox of Wuwei? Yes (and No) », *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, vol. 23, n°2, 2013, p.115-136.

²²⁴ FRASER, Chris, « On Wu-wei as a Unifying Metaphor, a review of *Effortless Action* By SLINGERLAND, Edward, New York, Oxford University Press, 2003 », *Philosophy East and West*, vol. 57, n°1, 2007, p. 97-106.

présenter brièvement, Fraser revient sur la distinction entre l'intention préalable, qui est consciente, et l'intention-dans-l'action qui, découlant de la première, est souvent inconsciente et confiée au *background*. Selon Searle, plus un skieur est bon, par exemple, moins il formulera d'intentions préalables et plus celles-ci seront générales. Il aura l'intention de tourner à gauche, au lieu d'avoir l'intention comme un skieur moins expérimenté de mettre du poids sur son ski pour tourner. Ainsi, selon l'idée des taoïstes, le non-agir pourrait correspondre à une façon d'agir où la plupart des actions résultent d'intentions-dans-l'action découlant d'intentions préalables extrêmement générales. Ils semblent avoir dans l'idée que nous pourrions, par exemple, formuler une seule intention qui serait de vivre sa vie dans laquelle toutes les actions subsidiaires seraient comprises. Nous retrouvons bien, ici, les caractéristiques de l'oubli et de la non-connaissance chez Tchouang-tseu qui permettent d'agir de manière efficace et naturelle sans réflexion conscience ni volonté. Nous comprenons également que l'action ne sera jamais à proprement parler non intentionnelle, car l'intention-dans-l'action garde l'intentionnalité de l'intention préalable, mais c'est une façon de clarifier ce que les taoïstes veulent dire par le non-agir et la non-intentionnalité qui semble *a priori* pertinente.

Il est possible, enfin, de compléter cette caractérisation du non-agir par les conclusions d'un article écrit par Romain Graziani²²⁵. En effet, une question reste : pourquoi, selon Tchouang-tseu, le non-agir est-il nécessaire pour accomplir une action bonne ? Pourquoi la volonté serait-elle un obstacle à une vie éthique ou à l'aide d'autrui ? Dans son article, R. Graziani reprend la conception des états-sous-produits formulée par John Ester. Ces états ont pour caractéristique de ne pouvoir être produits volontairement, comme par exemple l'oubli ou la spontanéité, ou même l'endormissement. Graziani montre qu'il semblerait que pour Tchouang-tseu des états comme le bonheur, la sagesse, ou même l'action morale sont des états de ce type. De ce fait, plus un sujet essaiera de les acquérir, en mettant en place des stratégies pour les obtenir, plus il sera impossible pour lui de les atteindre²²⁶. Un exemple courant de ce phénomène est l'insomnie : plus nous essaierons de dormir moins nous y arriverons. Un grand nombre de textes du *Tchouang-tseu* montre cet effet en mettant en scène Confucius qui, malgré ses multiples tentatives, ne parvient jamais à acquérir la sagesse. Dans un second temps, Graziani distingue l'intention générale de l'intention

²²⁵ GRAZIANI, Romain, « Optimal States and Self-Defeating Plans : The Problem of Intentionality in Early Chinese Self-Cultivation », *Philosophy East and West*, vol.59 n°4, Oct. 2009, p.440-467.

²²⁶ En psychologie, cela correspond à ce qui est appelé « effet d'ironique ». Il se retrouve, par exemple, dans l'expérience de l'ours blanc où, ne pas penser à un ours blanc après qu'on nous en ait donné l'ordre, se révèle impossible.

pleine. L'intention générale est, par exemple, l'envie de mener une vie éthique qui, elle, peut et même doit être conservée. L'intention pleine, quant à elle, est la mise en place d'une stratégie en vue de réaliser l'intention générale (par exemple apprendre à se comporter suivant les rites confucéens) qui, au contraire, semble devoir être abandonnée selon Tchouang-tseu. Il semble que la notion de non-agir définie par Fraser soit en accord avec cette caractérisation de l'éthique. Si l'agent moral met en place une stratégie, il multiplie alors les intentions préalables et ne laisse pas la réalisation de l'action aux ressources du Ciel ou du *background*.

Par la présentation de ces travaux, nous avons voulu esquisser les perspectives possibles existantes ou encore à développer sur l'éthique en accord avec les principes de la philosophie de Tchouang-tseu. Comme nous le voyons, beaucoup de questions sont en cours de résolution ou restent encore en suspens. Il semble néanmoins clair que Tchouang-tseu développe un idéal d'harmonie avec autrui qui est pleinement en accord avec sa conception hétérogène de la valeur et que ce premier principe de sa pensée peut nous guider pour mieux le caractériser. Nous voyons que Tchouang-tseu pourrait être comme un penseur de la limite. Ces limites, il les décèle dans la connaissance et le langage, dans le devoir moral et même dans l'action volontaire et nous met en garde contre elles. Bien sûr, la mise en évidence de ces limites suppose de faire un premier deuil d'une certaine soif d'illimité et de toute puissance de nos facultés et de nos outils. Mais cette mise en évidence permet aussi à Tchouang-tseu de nous montrer qu'il existe également d'autres manières de connaître, de parler, d'agir ou d'aimer autrui qui, associées à nos manières habituelles de vivre, peuvent rendre nos actions plus efficaces, car en accord avec le fonctionnement générale des choses.

Conclusion

Nous pouvons maintenant faire le point et reprendre pas à pas le déroulement de ce mémoire pour comprendre les réponses que ces analyses ont permis d'apporter. Le premier chapitre d'abord nous a permis d'introduire la pensée de Tchouang-tseu et de la replacer dans le contexte philosophique de son époque. Nous avons commencé par donner une première caractérisation de la notion de *Tao* en terme de méthode ou de fonctionnement général des choses et par montrer les principaux questionnements de cette époque historique. Ensuite, nous avons tenté de définir de manière générale un scepticisme formulé dans le contexte de la Chine ancienne. Ainsi, il a été mis en évidence l'absence d'un contexte sententiel au profit d'une attention portée sur le rôle des mots. Mais également l'importance d'une réponse complète, pratique et relative aux questions éthiques générales. Et nous avons compris comment l'acte de juger, dans le cadre philosophique de Tchouang-tseu, revenait à replacer l'objet dans les normes d'un *tao*, à l'évaluer en terme de *shi* et de *fei*. Ces caractéristiques nous ont permis de comprendre sur quel doute spécifique se concentrait plutôt un scepticisme chinois.

Sur cette base, nous avons introduit un scepticisme grec ancien — celui de Sextus Empiricus — qui nous semblait développer des arguments similaires à ceux présentés dans le *Tchouang-tseu*. Nous avons ensuite commencé à faire une première recherche des arguments sceptiques de Tchouang-tseu et exposé les textes majeurs où ils étaient déployés. Nous nous sommes donc attardée sur la question sceptique classique que l'on pouvait y trouver, l'argument perspectiviste de la diversité des opinions, celui de la régression à l'infini et, enfin, l'argument du rêve. Cette brève présentation avait pour but de fournir une première introduction à ces arguments et à leurs interprétations ultérieures par les différents commentateurs. Elle nous a permis également de commencer une étude de ces arguments en les comparant et en les rapprochant de ceux existants dans différentes formes de scepticisme occidental. De ce premier examen, il fut possible de déduire que Tchouang-tseu doutait *a priori* de l'accès à une réalité objective, indépendamment d'un point de vue donné, et de la possibilité d'une justification ne venant pas buter sur une certaine circularité.

La suite de notre travail consista donc à comparer sa forme de scepticisme avec celle de Sextus Empiricus avec lequel il semblait partager une certaine similitude. En effet, on retrouvait chez ces deux philosophes l'emploi de mêmes arguments ayant pour but de faire naître un doute

chez le lecteur. Mais cette comparaison fit émerger également plusieurs différences notables. La première était une divergence dans leur méthode pour faire naître ce doute : Sextus s'adressait plus à la raison de son lecteur tandis que Tchouang-tseu, par l'usage d'un style spécifique, semblait chercher à toucher d'abord son imagination. La seconde différence, bien plus profonde, résidait dans la finalité de leurs doutes respectifs et dans leur conception réciproque du bonheur et de la vérité. Pour la comprendre, il fallut nous demander comment Sextus Empiricus parvenait en même temps à suspendre son jugement et demeurer malgré tout dans sa recherche. Nous avons compris que, par la suspension du jugement, Sextus recherchait la tranquillité de l'âme ce qui correspondait chez lui au bonheur, bonheur distinct finalement de la recherche de la vérité. Ce qu'il continue, en fait, de rechercher est le doute lui-même qui apparaît comme un exercice continu de recherche d'une thèse opposée à la thèse à laquelle on essaie de nous convertir. Or le doute chez Tchouang-tseu n'a pas pour finalité de nous maintenir dans la paix, mais de nous éviter des erreurs pratiques, dont la suspension du jugement ne peut nous protéger. La conception de la vérité que l'on peut retrouver chez Tchouang-tseu semble pouvoir être définie — après quelques ajustements — comme la multitude de possibilités que permet la nature d'une chose. Nous avons donc compris que, chez lui, cette connaissance ne peut être abandonnée pour que l'action efficace et adaptée advienne. Ainsi, nous avons conclu que le scepticisme chez Tchouang-tseu ne pouvait s'apparenter à un dogmatisme négatif où bonheur et recherche de la vérité seraient distinguables.

Ce premier point démontré, nous pouvions maintenant passer au chapitre II et détailler les deux conceptions opposées sur la position sceptique dans le *Tchouang-tseu* existantes dans la littérature des sinologues anglophones. Nous avons commencé par présenter la plus courante : celle en faveur d'une position sceptique dépassable (soutenue par E. Schwitzgebel, L. Raphals, E. Chinn, D. Wong, D. Lustaus, A.C Graham, R. Eno, H. D. Roth, P.J. Ivanhoe, et P. Kjellberg) ; et nous avons vu que, pour les partisans de cette thèse, si Tchouang-tseu soutenait une position sceptique de fond, cela revenait à dire qu'il ne développait aucune éthique. Nous avons choisi comme représentant de cette position les commentateurs P. Kjellberg et P.J. Ivanhoe, car ils synthétisaient les différents arguments les plus pertinents en faveur de cette thèse. Dans son article « Skepticism, Skill and the Ineffable Dao », Ivanhoe envisage tour à tour quatre formes de scepticisme que pourrait présenter Tchouang-tseu. Il commence par réfuter que ce dernier défendrait un scepticisme sensoriel : l'argument du rêve, comme l'argument de la vie et la mort, ne sont, en fait, que des exemples venant prouver l'argument du changement (nos jugements ne sont que contingents et provisoires). Ensuite, Tchouang-tseu ne défendrait pas non plus un scepticisme de nature éthique. Pour que ce

soit le cas, il faudrait qu'il critique toutes les autres doctrines présentant une voie normative — ce qu'il fait — mais également qu'il ne désigne aucun modèle positif. Il ne serait pas non plus relativiste. Ivanhoe distingue le relativisme comme théorie philosophique et comme thérapie spirituelle. Tchouang-tseu utilise le perspectivisme de la même manière que Nietzsche, pour déconstruire une certaine tradition, mais il le fait aussi contrairement à ce dernier, pour découvrir un motif existant en dessous : le *Tao*. Pour Ivanhoe, les personnages des textes de compétence, où les points de vue ne sont plus alternés, prouvent et révèlent la position normative de Tchouang-tseu : un seul chemin de vie est considéré comme bon et seule la perspective céleste est correcte. Le scepticisme qu'il développe ne porte pas non plus sur le langage, il n'est qu'une forme spéciale de scepticisme épistémologique finalement dépassable. Le second argument en faveur de cette thèse est que Tchouang-tseu distingue deux formes de connaissance dont l'une est supérieure à l'autre : une connaissance intellectuelle dont la suspension permettrait de revenir à une connaissance intuitive, non concernée par les limites de la première et permettant un accès total à la nature des choses. Pour conclure, selon Ivanhoe et Kjellberg, Tchouang-tseu n'est ni un sceptique ni un relativiste, il soutient seulement un scepticisme de type heuristique et thérapeutique et a « *une foi inébranlable dans sa propre voie.* »

Cette première position présentée, nous sommes ensuite passée à celle opposée, défendue par Chad Hansen qui voit dans le *Tchouang-tseu* une position sceptique-relativiste substantielle. Cet interprète commence par définir son scepticisme en terme de thème, portée et force. Celui-ci porterait donc sur notre capacité à faire correctement les distinctions qui sous-tendent nos choix d'action et serait d'une portée large, mais non totale, comprenant les domaines de l'éthique et de la linguistique. L'analyse des textes pouvant être regroupés sous le thème de « la prise de conscience soudaine » nous montre qu'une connaissance est tout de même possible mais qu'elle ne sera jamais parfaite et définitive. La demande au sujet de la connaissance est forte, ainsi le scepticisme est d'une force faible. Hansen suppose donc toute connaissance, même la connaissance de type intuitif, comme limitée. Ce scepticisme serait basé sur deux arguments : l'un portant sur la faillibilité de la connaissance humaine, l'autre sur la régression infinie de la justification. Nous avons montré que ce dernier argument est l'argument, selon Hansen, fondant véritablement le scepticisme chez Tchouang-tseu et que ce dernier était directement en opposition avec l'intuitionnisme développé par Mencius. Dans le cours de son chapitre II, Tchouang-tseu recherche la source des inclinations morales innées mais ne la trouve pas. Il se rend compte, alors, que les *shi/fei* sont le résultat d'un apprentissage oublié — bien souvent arbitraire — qui vient obliger la vie morale de l'agent de manière presque tragique. Ainsi, s'il n'est pas possible de trouver de normes définitives, comme le

pensait Mencius, qui viendraient bien-fonder nos jugements, ceux-ci doivent être justifiés par une autre norme qui doit, elle aussi, être justifiée par l'appel à une autre norme, et ainsi de suite. Toute justification vient donc buter sur un raisonnement circulaire.

Dans un second temps, Hansen cherche à définir de la même façon le relativisme soutenant cette position sceptique. Il signale que les trois termes de pluralisme, perspectivisme et relativisme décrivent chacun un pan de la thèse que soutient Tchouang-tseu, mais que le terme de relativisme, après quelques ajustements, peut mieux permettre de la saisir dans son entièreté. Cette thèse, d'abord, ne porte pas sur les sens et est en accord avec une certaine forme de réalisme supposant qu'il existe bien une réalité indépendante de l'observateur ; elle porte sur la nécessaire indexation de nos jugements de valeur dans une classification en terme de *shi/fei*. Hansen signale que cette nécessaire limitation et relativité des jugements ne touche pas seulement les personnes ordinaires, comme le veut la lecture concurrente. La spécificité de Tchouang-tseu est de suivre et d'étendre les thèses des mohistes et de Houei Cheu en ancrant son relativisme dans une analyse linguistique de la question. Enfin, il signale que Tchouang-tseu ne soutenait pas un relativisme fort ou un subjectivisme pur comme le logicien Houei Cheu. Son relativisme est faible, il pense qu'il est possible, selon un point de vue donné, de formuler des jugements sur le monde.

Ces deux positions définies, certaines questions restaient encore à résoudre. Quelle bonne attitude face au jugement et au langage Tchouang-tseu promeut-il ? Peux-t-on voir, derrière les concepts de clarté et de Pivot, l'apologie d'une perspective absolue sur le monde ? Et quelle est la véritable fonction des personnages positifs présents dans le *Tchouang-tseu* ? Nous avons vu que Tchouang-tseu ne partageait pas l'attitude que les primitivistes, Shen Dao, Lao-tseu et Houei Cheu. Il suppose que rejeter les jugements revient à rejeter le langage lui-même et qu'aucune raison ne se trouve à le considérer comme contre-nature. Le langage des hommes est semblable à celui des animaux et ainsi, un bon usage du langage, comme des jugements, est possible. Cette particularité de la pensée de Tchouang-tseu se fonde, en fait, dans le refus qu'il forme de faire du Ciel une autorité normative et morale. Selon lui, tous les *tao* sont naturels, mais ils ne sont pas tous justes ou équivalents pour autant. Le relativisme qu'il présente est encore plus faible que cela. Nous avons montré également que les lacunes de nos jugements n'étaient pas, pour lui, corrigibles. L'analyse des passages du chapitre II, ayant une valeur de recommandation, nous a montré que Tchouang-tseu préconisait une vision claire des choses et un retour continuel à un lieu particulier : le Pivot. Ce lieu, qualifié de céleste, ne peut être une vision absolue mais est plutôt un axe neutre où l'on peut revenir pour changer de point de vue. Enfin, l'analyse détaillée du premier texte du chapitre XVII nous a permis de définir les notions importantes de Ciel et d'humain et de montrer leur interdépendance

fondamentale dans la pensée de Tchouang-tseu. Les personnages, élevés au rang de modèle dans son œuvre, sont en fait des sages à la connaissance restreinte à leur domaine de compétence qui savent pallier les limites de la connaissance par la non-connaissance. Ainsi, nous avons conclu que scepticisme et relativisme chez Tchouang-tseu étaient intimement liés : nous sommes sceptiques sur nos jugements, car nous apprécions la relativité des circonstances dont ils dépendent. Ce scepticisme est un scepticisme doux et, en un sens, thérapeutique, bien qu'aucune « guérison » complète ne soit possible. Ce doute, selon Hansen, nous enjoint à rechercher l'échange d'idées avec les autres et à faire preuve de la tolérance envers leurs points de vue, comme à résister à participer à des structures politiques coercitives. De ce fait, dans la conception de Hansen, scepticisme et éthique peuvent être conciliables.

Notre troisième chapitre fut le moment de confronter et de montrer les failles des thèses d'Ivanhoe et de Hansen exposées lors du chapitre II. Nous avons commencé par redonner la parole à Ivanhoe pour le laisser exposer ses griefs contre les positions de Hansen et de Wong. Nous nous sommes aperçue que dans la majorité ils ne semblaient, en fait, pas véritablement fondés. Hansen, comme nous l'avons montré, ne suppose chez Tchouang-tseu, pas plus un rejet complet du langage, qu'un rejet de la perspective humaine des choses au profit de la seule part céleste. Il ne lui fait pas non plus endosser un relativisme fort, ni ne diminue complètement l'orientation normative des textes de compétence. Par contre, Ivanhoe révèle, avec justesse, une faiblesse de sa conception basée sur un concept de *tao* uniquement conçu comme un discours prescriptif et pluriel : la lecture du *Tchouang-tseu* par Hansen ne semble pouvoir justifier aucune orientation normative quelle qu'elle soit et permettre de ne condamner aucune action. Nous voyons qu'à ce stade, scepticisme et éthique ne peuvent encore se concilier comme nous le pensions.

Pour chercher à résoudre ce problème, nous avons fait intervenir un nouveau commentateur : Chris Fraser. Ce dernier est en désaccord avec la position d'Ivanhoe attribuant un scepticisme finalement surpassable à Tchouang-tseu. Il suit Hansen sur le fait qu'il y existe une ou plusieurs formes de scepticisme substantiel interreliées portant sur notre impossibilité de pouvoir trouver de manière absolue des normes guidant l'action correcte. Mais Fraser se révèle également contre Hansen et partage la critique d'Ivanhoe voulant que les thèses sceptiques soient insuffisantes pour justifier les orientations normatives du texte. Dans un premier temps, nous avons donc cherché à clore le débat entre scepticisme dépassable et substantiel en suivant son analyse. Fraser commence par résumer et infirmer les trois principales objections contre l'existence d'une véritable position sceptique dans le *Tchouang-tseu*. Il montre d'abord que scepticisme, relativisme et éthique peuvent

coexister de multiples manières et ne s'excluent pas forcément — comme le pense la majorité des commentateurs. Ensuite, il critique la thèse voulant que seule la connaissance théorique est concernée par les arguments sceptiques : il n'existe, en fait, pas de limite claire entre les deux formes de connaissance, et même la formation des *shi/fei* est conçue comme une connaissance intuitive ; de plus, les personnages des textes de compétence ne sont pas des êtres à la connaissance parfaite. Enfin, Fraser déconstruit la vision monisme, mystique et naturaliste qui conçoit le *Tao* comme un guide privilégié de l'action morale. Pour toutes ces raisons, ce commentateur conclut qu'il n'est plus possible de refuser au *Tchouang-tseu* une véritable position sceptique de fond.

La suite de notre recherche consista alors à reprendre le déroulement des arguments du chapitre II du *Tchouang-tseu* selon la lecture de Fraser pour comprendre quel argument fonderait les orientations éthiques qu'il contient. Nous avons vu qu'il distinguait, dans le chapitre II, trois parties différentes. La première expose des arguments montrant l'impossibilité de trouver une source aux phénomènes naturels et psychologiques. La seconde démontre la formation arbitraire des jugements au cours de l'éducation et indique que ces derniers sont toujours relatifs à des perspectives et sont donc nécessairement pluriels. Fraser insiste sur le fait que Tchouang-tseu ne soutient pas une forme d'idéalisme : ces différents jugements coexistent et sont basés sur des caractéristiques réelles du monde. Mais l'analyse de la seconde partie du chapitre II développe également un argument fondamental qui n'a que peu été relevé jusque-là par les commentateurs : l'argument de la déficience de la valeur. Selon Tchouang-tseu, tout choix d'un *shi/fei* suppose d'amputer la totalité indifférenciée du *Tao*. En ce sens, tout choix de valeur sera toujours en même temps achevé et incomplet. Nous avons ensuite montré le lien que pouvait présenter cet argument avec le principe de compensation chez Herder et les conceptions d'hétérogénéité de la valeur chez Nagel et Larmore. Cet argument explique pourquoi, dans le *Tchouang-tseu*, aucun chemin de vie ne peut être privilégié et absolu, car il ne sera toujours qu'un chemin parmi une pluralité. La troisième partie du chapitre développe les arguments du changement et de la nécessaire régression des normes de justification dans un débat.

Fraser, comme nous l'avons déjà soulevé, se positionne contre un point fondamental de l'interprétation de Hansen. Pour rappel, le scepticisme chez Hansen est basé sur la relativité de la justification de tout jugement à une autre norme et sur le fait qu'il existe une pluralité de norme de jugement. Nous nous retrouvons donc dans l'impossibilité de pouvoir justifier une distinction *shi/fei* comme finalement correcte, ne pouvant légitimer les normes sur laquelle elle est fondée. De ce scepticisme, découle, pour Hansen, deux conclusions normatives : une personnelle et une politique. Fraser remet en cause le fait qu'un doute sur notre propre jugement et l'impossibilité de convaincre

les autres soient suffisants à nous inciter à la tolérance. Le scepticisme chez Tchouang-tseu ne serait pas basé, comme le pense Hansen, sur l'argument de la régression des normes mais en fait sur celui de la déficience. Cet argument, remis à sa bonne place, est la seule manière de véritablement expliquer pourquoi le jugement des autres peut nous apporter quelque chose que le nôtre n'aurait pas saisi. Il montre de manière pertinente pourquoi une pluralité de normes est possiblement valide sans tomber dans un relativisme fort.

Il ne restait plus qu'à évaluer si l'objection d'Ivanhoe adressée à Hansen restait encore fondée avec ce déplacement de la source du scepticisme opéré par Fraser. Nous avons cherché à le comprendre en nous penchant sur les objections similaires adressées par David Wong — commentateur dont nous avons préalablement présenté les principales positions. Wong se demandait comment une position sceptique substantielle permettait, d'abord, de justifier notre propre mode de vie aux yeux des autres, mais également comment elle pouvait se concilier avec une position éthique. Nous avons vu avec Fraser que la première objection de Wong pouvait facilement tomber. La seconde, en revanche, pointait une véritable difficulté dans l'interprétation de Hansen. Selon Fraser, cette objection peut, par contre, également se dissoudre si l'on place comme base de l'éthique chez Tchouang-tseu, non son scepticisme, mais sa conception particulière de la valeur. Cet argument a le mérite de fournir un motif positif de considération des autres, de fonder la tolérance et le respect des avis divergents du nôtre, comme d'expliquer l'intérêt des changements de perspective.

L'ensemble de ces examens nous a permis de répondre aux questions que nous nous étions posées au commencement. Nous avons compris que Tchouang-tseu défend bien un scepticisme substantiel qui doute et même rejette la possibilité de trouver des normes de vie correctes et définitives pour tous. Mais nous avons également découvert d'un même mouvement la base de son éthique. Nous sommes en accord avec Fraser démontrant que l'éthique comme le scepticisme chez Tchouang-tseu prennent leur source dans une conception méta-éthique de la valeur comme intrinsèquement plurielle, hétérogène et incomplète. Nous comprenons que cette conception de la valeur attribuée à Tchouang-tseu est en fait la seule manière de véritablement réconcilier ses thèses éthiques et sceptiques. Nous répondons donc par l'affirmative à notre problématique principale : *La position sceptique développée dans le Tchouang-tseu est-elle conciliable avec la formulation d'une éthique ?*

Pourtant, au terme de ce travail, il nous semble que nous pourrions réévaluer les termes de cette question de départ. Avant de conclure, nous voudrions faire une dernière analyse des divergences existantes entre les interprétations des commentateurs que nous avons traitées. Finalement, les objections contre une véritable position sceptique dans le *Tchouang-tseu* pourraient être ramenées au nombre de trois. Selon les commentateurs Tchouang-tseu n'est pas sceptique, car :

1. Il ne montre pas des chemins de vie possibles mais une Voie unique et parfaite et conçoit une perspective comme supérieure : la vision céleste.

2. Il pense possible l'accès à la connaissance de la nature des choses. Il découvre un motif existant en soi : le *Tao*.

3. Une telle position sceptique ne permettrait pas de condamner les actions immorales.

Si nous analysons ces trois objections nous pouvons nous rendre compte qu'elles se nourrissent de tensions existantes dans le *Tchouang-tseu* lui-même et qu'aucune n'est infondée.

Tout d'abord, il est exact que Tchouang-tseu semble privilégier le Ciel à l'humain et que cette perspective est, à de nombreuses reprises, qualifiée de supérieure. Néanmoins, comme nous l'avons vu, il pense également ces deux notions comme interdépendantes, car celles-ci doivent en réalité se compléter pour former une meilleure perspective. Il est également vrai que ces deux formes de connaissances ou ces deux modes de connaissances semblent former — ensemble — pour Tchouang-tseu, la Voie « parfaite ». En effet, les textes montrent que le Ciel vient corriger les limites de l'humain. Ce régime vient apporter la connaissance et l'efficacité manquant à nos actes habituels. Néanmoins, l'argument de la déficience et les textes de prises de conscience soudaine, comme les textes de compétence, tendent à montrer que pour Tchouang-tseu cette voie ne permettra pas d'atteindre une perfection définitive. Elle n'en reste pas moins la meilleure des voies : celle permettant d'éviter toutes les erreurs, ou du moins d'en éviter le plus grand nombre. Nous comprenons donc le bien-fondé de cette première objection : Tchouang-tseu semble en même temps concevoir sa voie comme la meilleure et critiquer toute voie s'imposant comme privilégiée.

Ensuite, nous pouvons voir que la seconde objection est également fondée. Il est vrai que Tchouang-tseu ne semble pas douter d'un accès à une compréhension exacte de la nature des choses permettant une action adaptée. Néanmoins, comme nous l'avons vu, le scepticisme-relativiste qu'il défend ne porte que sur l'accès à une connaissance de normes valant universellement, ce qui n'entre donc pas en contradiction. De plus, l'enfermement premier dans certains préjugés semble dépassable en partie et un certain progrès épistémique est possible. Ainsi, il est également vrai que Tchouang-tseu suppose qu'un changement dans notre manière habituelle de juger peut nous permettre d'accéder à une connaissance du *Tao*. Le point à noter, néanmoins, est que cet accès au

fonctionnement des choses est un guide qui ne peut être qu'amoral. Tchouang-tseu semble donc en même temps soutenir une position sceptique et penser une connaissance possible.

Enfin, la troisième objection peut également se justifier. Il semble à un lecteur du *Tchouang-tseu* que ce dernier ne serait pas en accord avec certaines actions allant contre la nature des êtres. Mais, en même temps, le texte semble également vide de véritable moyen de condamnation de ces actions. Ce point a fait dire à certains commentateurs comme Robert Eno ou Christian Helmut Wenzel que le *Tchouang-tseu* était entièrement exempt de tout contenu moral. Wenzel pense que le Tchouang-tseu pourrait nous apprendre à être un bon voleur ou un bon tueur comme il nous apprend à être un bon sculpteur de cloche. « *Il nous enseigne comment atteindre un certain objectif, une fois que l'objectif est fixé. Il ne nous montre pas quel objectif nous devrions accepter et définir pour nous-mêmes*²²⁷. » Effectivement, les divergences des commentateurs à ce sujet semblent également réalistes. Nous pourrions encore nous demander comment cette œuvre peut en même temps développer une éthique de la différence (et avec elle certaines caractéristiques de l'action morale) et également refuser l'établissement d'un *shi/fei* universel et définitif ?

Bien sur, comme nous l'avons vu, même si ces objections sont vérifiables, elles se révèlent en définitive compatibles — en tenant compte des quelques ajustement présentés — avec la présence d'une position sceptique substantielle dans le *Tchouang-tseu*. Nous avons voulu montrer que, pour chacune de ces objections, des thèses en apparence opposées coexistaient dans cette œuvre et pouvaient nourrir des avis divergents chez les commentateurs. Pourtant il nous semble que, malgré ces ajustements, ces tensions ne paraissent pas s'évanouir complètement et cela peut sans doute expliquer la persistance d'un tel débat sur la question de l'éthique et du scepticisme dans le *Tchouang-tseu*. Pour conclure, nous voudrions donc formuler plusieurs propositions comme des pistes de recherches possibles permettant d'expliquer la présence de ces tensions mais également de potentiellement les résoudre.

Tout d'abord, nous avons vu que nous pouvons déduire de la pensée de Tchouang-tseu que certaines actions sont valorisées et d'autres réprouvées dans son système. Il semble en effet cohérent avec sa conception hétérogène de la valeur, mais également avec les quelques caractéristiques de l'action morale que nous avons présentées, que Tchouang-tseu nous recommande de rechercher des normes non définitives pouvant comprendre le plus de valeurs

²²⁷ Wenzel : (2003, 119) Robert Eno, (1996, 142).

possibles et qu'il nous oriente vers des actions qui seraient les plus adaptées possible aux normes de nos patients moraux. Nous pouvons conclure, de ce fait, que les normes et les actes contraires à ceux-ci sont désapprouvés par sa philosophie. Mais, si nous voulons bien regarder de plus près les textes de différence, nous devons reconnaître que les actions allant à l'encontre des dispositions naturelles des patients ne sont pas véritablement condamnées moralement. Nulle part le traitement infligé à l'oiseau ou à l'hôte de Chou et Hou n'est qualifié de « mauvais » ou critiqué violemment dans le sens où il enfreindrait des règles morales. Il en est de même dans le texte mettant en scène Po-lo qui essaya de dresser les chevaux en contrant leur vraie nature. Dans les trois textes, il est simplement mis en évidence que l'action entreprise au départ a échoué. Le prince n'a pas réussi à honorer l'albatros. Chou et Hou n'ont pas pu remercier comme il le voulait Houn-toun et Po-lo échoua à bien s'occuper de ses chevaux. En effet, dans les trois cas, les patients meurent et les agents semblent directement « punis » de l'erreur qu'ils ont commise. À l'inverse, dans le texte du sculpteur de cloche, la bonne adaptation de sa nature avec celle du bois est récompensée par une maîtrise et une beauté manifeste de ses réalisations. Ainsi, il serait effectivement possible de conclure comme C.H. Wenzel et Robert Eno que Tchouang-tseu pourrait tout aussi bien nous apprendre à réussir n'importe quel type d'action, même celles jugées immorales. Néanmoins, comme le notait Ivanhoe, il reste significatif qu'aucun des textes de compétence ne mette en scène des personnages accomplissant de telles actions. Ainsi, cette donnée associée à l'impression générale se dégageant du *Tchouang-tseu* nous laissant penser que son auteur réprouverait effectivement certaines actions, peut nous conduire à formuler une autre hypothèse. Il serait possible que Tchouang-tseu développe l'idée que les normes de l'action morale soit en fait équivalentes avec celles de l'action efficace. L'adaptation à la nature que ce soit d'un objet ou d'une personne semble être la recette de tous les actes réussis. Cette loi de l'activité associée à un certain détachement de nos désirs et des distinctions *shi/fei* amène, comme nous l'avons vu, Tchouang-tseu à réduire l'utilité de la morale à celle « *d'un doigt en trop* ».

Selon Fraser²²⁸, une critique possible de la pense taoïste pourrait se trouver dans le fait que certains auteurs du *Tchouang-tseu* semblent avoir une confiance quasiment religieuse dans le grand *tao* de la nature. Selon eux, un accord psychologique avec lui par le développement de certaines capacités suffirait à apporter bien-être et harmonie à tous. Effectivement, plusieurs textes sont imprégnés de cette foi optimiste développant l'idée que celui qui se conduit mal et ne connaît pas ces lois de l'activité échouera souvent et connaîtra — même s'il obtient popularité et fortune dans le

²²⁸ FRASER, Chris, « Zhuangzi and the Heterogeneity of Value » In KOHN, Livia *New Visions of the Zhuangzi*, op. cit., p. 19.

monde des hommes — un jour ou l'autre un retour de bâton. Mais si nous restreignons cette idée — comme semble le faire les textes cités — aux actions découlant de bonnes intentions, cette loi semble au contraire d'un pragmatisme rigoureux. L'action morale ne peut être réussie seulement si elle est basée sur le respect et la connaissance des besoins spécifiques du patient moral. Dans ce cadre, la faute morale devient une erreur pratique dont les conséquences sont directement visibles par l'échec de l'intention de départ. Nous pouvons noter que, dans les textes de différence, tous les personnages sont effectivement animés d'intentions louables, mais qu'une mauvaise connaissance du fonctionnement des choses les font échouer à les réaliser. Bien sûr un voleur pourrait, par exemple, réussir à déposséder de ses biens une personne, et s'en tirer sans mauvaises conséquences ; mais un taoïste ne commettrait pas une telle action, car elle entrerait en contradiction avec le respect de la nature d'autrui. Cette hypothèse semble donc expliquer pourquoi Tchouang-tseu traite de morale sans vraiment en traiter. Il est vrai que sa philosophie ne permet pas de véritablement condamner les actions immorales mais cela parce que celles-ci sont, en fait, exclues d'entrée dans son système de pensée. Tchouang-tseu semble parvenir, en tenant un propos sans notion de bien et de mal, à traiter des critères de succès des bonnes actions en les réduisant à ceux de n'importe quelle autre activité. Il ne formule pas d'impératif en nous disant : « tu dois agir de telle façon pour le bien-être d'autrui ». Son propos semble plutôt de l'ordre d'un conseil : « tu devrais agir de cette manière pour que ton action réussisse », et cela finalement dans notre propre intérêt. Le sage, selon Tchouang-tseu, qui a appris à s'adapter de manière spontanée à la nature des êtres ne sait plus, comme nous l'avons vu, qu'il fait le bien et ne forme même plus explicitement la volonté de le faire. La proposition que nous faisons mériterait des recherches plus approfondies mais elle semble en accord avec la conclusion que forme Yong Huang à la fin de son article : le sage taoïste paraît développer un mode d'action qui serait « *au-delà du bien et du mal*²²⁹ ».

La seconde tension présente dans le *Tchouang-tseu* et dans les interprétations des commentateurs réside dans la difficulté de lier scepticisme et connaissance. Comme nous l'avons vu, ces deux termes ne s'excluent pas nécessairement. Mais, pour une caractérisation plus juste de la position de Tchouang-tseu, il convient de distinguer deux domaines de connaissance. Le premier porte sur la possibilité de trouver des normes de vie définitives et universelles. Le second sur la possibilité d'un accès à la nature particulière des choses et des êtres. Nous avons conclu, en accord avec Hansen et Fraser, que Tchouang-tseu serait sceptique seulement sur le premier domaine de

²²⁹ HUANG, Yong, « Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the Zhuangzi », art. cité, p. 1066.

connaissance et pense une connaissance possible dans le second. Mais, dans ce débat, nous pouvons encore faire intervenir un autre acteur : Yong Huang. Ce commentateur distingue également ces deux domaines de connaissance, mais il en vient à une autre conclusion sur la position soutenue par Tchouang-tseu : « *En d'autres termes, en ce qui concerne ces normes communes, il n'est pas un sceptique : il les nie*²³⁰. » Yong Huang introduit ainsi une différence entre l'acte de douter et celui de nier. Plus tôt dans ce mémoire, nous avons établi avec Sextus Empiricus une nuance similaire entre les dogmatiques positifs (qui affirment avoir trouvé la vérité), les dogmatiques négatifs (qui nient qu'il y ait une vérité à trouver), et les sceptiques qui, eux, continuent toujours de chercher. Si nous suivons cette définition du scepticisme, nous devons reconnaître en accord avec Yong Huang que Tchouang-tseu ne semble pas seulement mettre en doute qu'il soit possible de trouver des normes communes à tous, il affirme plutôt cette impossibilité. Mais, si nous suivons toujours cette définition et que nous choisissons de comprendre la position sceptique comme étant celle qui ne forme jamais de connaissance définitive, nous devons reconnaître aussi que Tchouang-tseu pourrait former un doute sceptique sur le second domaine de connaissance, celui de la connaissance de la nature d'une chose. Il nous semble, en effet, qu'une autre caractéristique intéressante de la pensée de Tchouang-tseu est sa conception particulière de la « vérité », de la réponse qu'il y a finalement à trouver.

Comme nous l'avons vu, l'action efficace repose sur la possibilité de connaître et le respect de la disposition naturelle des choses et des êtres. Or, de nombreux textes du *Tchouang-tseu* semblent développer l'idée qu'à ce sujet aucune connaissance définitive ne peut être établie, alors même qu'un savoir à ce sujet est tout de même possible. Comme nous l'avons déjà souligné, Tchouang-tseu semble concevoir la nature d'une chose plus comme les potentialités qu'elle permet que comme une structure fixe dont la totale connaissance serait envisageable. L'essence d'un bout de bois est d'être dur, allongé et rugueux mais les potentialités offertes par sa nature sont multiples et infinies. Nous pouvons en faire un arc, des flèches, un canne à pêche etc., et nous pourrions sans doute trouver, encore aujourd'hui, d'autres possibilités que nous n'avons jamais envisagé. La connaissance de l'essence d'une chose passe par un examen qui prend fin quand les caractéristiques de l'objet ont toutes été dénombrées. Mais la connaissance de la nature d'une chose, telle que l'entend Tchouang-tseu, ne sera jamais terminée. Les circonstances, les différents aspects du réel sur lesquels nous nous basons pour évaluer les possibilités d'un objet seront toujours amenés à être modifiés et ainsi à enrichir avec le temps notre conception de sa nature. Cette compréhension de la « vérité » comme évolutive et toujours changeante nous semble potentiellement marquer profondément la pensée de Tchouang-tseu et présenter des conséquences qu'il s'agirait d'étudier

²³⁰ HUANG, Yong, « Patient Moral Relativism in the Zhuangzi » in SCHILLING, Dennis et KING, Richard, *Zhuang Zi: Ethics of Ease*, Harrassowitz, (à paraître) : http://www.academia.edu/10472568/Patient_Moral_Relativism_in_the_Zhuangzi. p. 3.

dans le détail. À présent nous pouvons déjà conclure que cette conception semble faire de lui un sceptique sur le domaine même où il pense une connaissance possible, et un dogmatique sur le domaine où nous pensions qu'il doutait, renversant ainsi ce que nous pensions jusque-là.

Nous devons également reconnaître qu'il ne forme aucune réponse normative. À aucun moment Tchouang-tseu ne vient nous expliquer ce qu'est la nature d'un homme, ou d'une chose. De plus, cette connaissance que nous devons former, visiblement par nous-mêmes, semble dénuée, comme nous l'avons souligné, de contenu moral. Il s'agit plus d'une recherche de faits auxquels nous devons nous adapter que d'une recherche de valeurs. Bien sûr, le monde des hommes suppose de former des jugements et des distinctions en terme de *shi/fei*. Mais le retour au Pivot nous permet d'en changer continuellement et d'aller chercher des normes dans d'autres systèmes éthiques qui ne seraient pas dogmatiques. Finalement, la pensée de Tchouang-tseu semble devoir être « remplie » et pouvoir s'adapter dans un second temps à d'autres Voies existantes.

Pour conclure, nous pourrions nous demander : comment caractériser une pensée qui réfléchit sur l'éthique elle-même, qui cherche à comprendre quelles connaissances peuvent être établies dans ce domaine, qui s'interroge sur la nature du langage, des jugements, des valeurs et des actions morales ou efficaces ? Comment définir un système qui ne forme pas de réponse définitive et peut et même doit s'adapter à d'autres systèmes pour être complet ? Enfin, comment comprendre une philosophie qui recherche une certaine neutralité morale par un discours seulement descriptif ne permettant pas de condamner véritablement les actions mauvaises ?

Notre dernière hypothèse nous semble pouvoir expliquer la tension restante : comment Tchouang-tseu peut-il définir une Voie privilégiée sans pour autant tomber dans le même dogmatisme que les autres écoles de son temps ? Notre proposition est qu'une éthique qui aurait ces caractéristiques et ces questionnements serait mieux définie en tant que *méta-éthique*. Une méta-éthique est conçue comme une réflexion se situant à un autre niveau que l'éthique normative et en définit les fondements. Elle étudie le fonctionnement de l'éthique mais se garde de présenter un contenu moral et ne définit pas précisément, comme l'éthique normative, ce que nous devons faire. Nous pouvons voir que, même si Fraser n'emploie pas ce terme, il semble en accord avec cette thèse : « *La position Tchouang-tseuiste est une recommandation normative moins sur ce qu'il faut faire dans la vie que sur les façons de le faire*²³¹. » Bien sûr, cette méta-éthique reste formulée dans le contexte de la Chine ancienne et ne peut correspondre totalement à la définition que nous en avons aujourd'hui. Mais il est juste de dire que Tchouang-tseu formule une réflexion sur la nature

²³¹ FRASER, Chris, « Zhuangzi and the Heterogeneity of Value » In KOHN, Livia *New Visions of the Zhuangzi*, op. cit., p. 12.

de l'éthique et de la morale et que celle-ci nous fournit une *méthode* nous permettant de connaître et d'agir de manière plus efficace. Il ne s'agit pas pour autant de dire que le *Tchouang-tseu* est vide de tout contenu normatif mais plutôt que les orientations qu'il propose ont plutôt valeur de recommandation que d'impératif. Fraser ajoute : « *Ses normes fonctionnent à un niveau supérieur, comme des guides pour la conduite de la vie ou la pratique du Tao, peu importe les valeurs plus concrètes ou les chemins où l'on s'engage*²³². » Ainsi, il semble cohérent avec sa pensée que Tchouang-tseu ait essayé d'établir une méta-Voie qui ne tomberait pas dans les pièges qu'il décèle dans les autres doctrines de son temps : une voie stricte, définitive et dogmatique définissant précisément les normes du bien et du mal. Cela expliquerait pourquoi les commentateurs lui refusent le terme de sceptique devant la confiance qu'il affiche dans sa propre voie, mais également comment il peut afficher cette confiance sans entrer en contradiction avec sa pensée sceptique. Rappelons les mots d'Ivanhoe : « *Tchouang-tseu n'est pas un sceptique ou un relativiste, il avait une foi inexprimable et inébranlable dans son propre chemin*²³³. » Si nous acceptons notre hypothèse nous pouvons comprendre que Tchouang-tseu formule, en fait, une marche à suivre se situant au delà des autres voies, une voie unique qui peut comprendre une infinité de chemins de vie possibles. Le fin du texte (2J) disait :

Bien que rien ne fût changé de la réalité ni de sa désignation, l'homme sut provoquer tour à tour la colère et la joie. C'est cela suivre le cours des choses. [*This is called the Way.*] C'est pourquoi le sage instaure la concorde grâce à un usage judicieux de l'affirmation et de la négation et se laisse porter par le mouvement céleste. Voilà ce qui s'appelle opter pour l'ambivalence. [*This is called walking two roads*].

Dans cet extrait, et plus particulièrement dans la traduction anglaise de ce passage, il semble évident que pour Tchouang-tseu, une équivalence existe entre la Voie qu'il développe et le fait de pouvoir marcher sur plusieurs chemins en même temps.

²³² *Id.*

²³³ IVANHOE, Phillip. J., « Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao » art. cité., p. 652.

Ces propositions nous semblent des pistes de travail envisageables permettant d'expliquer les divergences entre les interprétations du *Tchouang-tseu* mais également de les lever. Citons cette phrase du chapitre II nous prévenant déjà de la pensée des plus paradoxales que son auteur développait : « *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*²³⁴. » Tchouang-tseu peut ainsi être sceptique et chercheur d'une vérité particulière, définir les critères d'une bonne action sans traiter de morale, développer une voie sans en rejeter aucune. Si nous reprenons notre problématique générale à laquelle nous avons répondu affirmativement : « *La position sceptique développée dans le Tchouang-tseu est-elle conciliable avec la formulation d'une éthique ?* », nous pourrions maintenant conclure, de par ces nouveaux éclairages, que c'est justement parce que Tchouang-tseu développe une position sceptique refusant d'énoncer une vérité définitive qu'il peut développer une éthique qui semble plutôt correspondre à une méta-éthique.

Nous espérons avoir réussi à établir par l'ensemble de ce travail et la présentation des perspectives possibles que la pensée de Tchouang-tseu, comme le pense Fraser, peut « *être utilisée pour contribuer de manière constructive au discours éthique contemporain*²³⁵ ». Si nous nous dégageons de certaines interprétations traditionnelles à son sujet, nous nous rendons compte qu'il formule des thèses sceptiques pertinentes et des outils critiques des théories normatives existantes. Nous pouvons également retrouver chez lui une conception hétérogène de la valeur et une caractérisation de l'action morale capable de faire face à la nouvelle diversité de nos sociétés multi-culturelles et qui cherche à nous guider vers toujours plus de tolérance. Au terme de ce travail, il nous semble pouvoir mieux comprendre les mots du poète argentin qui ouvraient ce mémoire :

L'exercice ponctuel d'une seule vie
n'aura jamais de sens.

Reste à découvrir le pluriel.

²³⁴ *Tchouang-tseu*, (2Q).

²³⁵ FRASER, Chris, « Zhuangzi and the Heterogeneity of Value » In KOHN, Livia *New Visions of the Zhuangzi*, op. cit., p. 2.

Bibliographie

Œuvres classiques chinoises de référence :

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

WATSON, Burton, *The Complete Work of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press, 1968.

CHENG, Anne, *Entretiens de Confucius*, bilingue, Paris, Seuil, 1981.

LEVY, André, *Mencius*, Paris, Payot & Rivages, 2008.

LEVI, Jean, *Le Lao-Tseu*, Paris, Albin Michel, 2009.

Études utilisées :

ANNAS, Julia et BARNES Jonathan, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, 1985.

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

BILLETTER, Jean François, *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.

CHINN, Edwing, « Zhuangzi and Relativistic Scepticism », *Asian Philosophy*, vol. 7, 1997.

ENO, Robert, « Cook Ding's Dao and the Limits of Philosophy », in Kjellberg, Paul et Ivanhoe, Phillip. J., *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, Albany, University of New York Press, 1996, p. 127-151.

DOSTIE PROULX, Pierre-Luc, « L'hétérogénéité et les limites de l'éthique Thomas Nagel – Questions mortelles », s.d., (sans parution), en ligne : <http://www.pierreluc.com/philosophie/Nagel.pdf>.

FRASER, Chris, « On Wu-wei as a Unifying Metaphor, a review of *Effortless Action* By Slingerland, Edward, New York, Oxford University Press, 2003 », *Philosophy East and West*, vol. 57, n°1, 2007, p. 97-106.

————— « Wu-wei, the Background, and Intentionality » in MOU, Bo, *Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*, Leiden, Brill, 2008, p. 63-92 : <http://cjfraser.net/publications/wu-wei-the-background-and-intentionality/>.

————— « Skepticism and Value in the Zhuangzi », *International Philosophical Quarterly*, vol. 49, n°4, 2009, p. 439-457 : <http://cjfraser.net/publications/skepticism-and-value-in-the-zhuangzi/>.

————— « Wandering the Way: A Eudaimonistic Approach to the Zhuangzi », *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* vol. 13, n°4, 2014, p. 541-565 : <http://cjfraser.net/publications/wandering-the-way/>.

————— « A Daoist Critique of Morality » in TIWALD, Justin, *Oxford Handbook of Chinese Philosophy*, Oxford University Press, (à paraître) : <http://cjfraser.net/2014/11/18/a-daoist-critique-of-morality/>.

————— « Zhuangzi and the Heterogeneity of Value » In KOHN, Livia *New Visions of the Zhuangzi*, Three Pines Press, 2015, p. 40-58 : <http://cjfraser.net/site/uploads//2015/02/Fraser-ZhuangziHeterogeneity-2015.pdf>.

————— « Truth in Pre-Han Thought », in YIU-MING, Fung, *Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic*, Dordrecht, Springer, (à paraître) : http://cjfraser.net/site/uploads//2016/10/Truth_Fraser_web.pdf.

GRAHAM, Angus C., *Later Mohist logic, ethics and science*, Hong Kong, Chinese University Press, 1978.

————— *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, Open Court, 1989.

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

————— « Optimal States and Self-Defeating Plans: The Problem of Intentionality in Early Chinese Self-Cultivation », *Philosophy East and West*, vol.59 n°4, Oct. 2009, p.440-467.

GOLDMAN, Alvin I, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

HADOT, Pierre, « Sextus Empiricus », *Encyclopædia Universalis*, s.d., : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/sextus-empiricus/>.

HALL, David, et AMES, Roger, *Thinking Through Confucius*, Albany, SUNY Press, 1987.

HANSEN, Chad, « A Dao of 'Dao' in Zhuangzi », in MAIR, Victor. H. (dir.), *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, p. 23-55.

- *A Daoist Theory of Chinese Thought*, New York, Oxford University Press, 1992.
- « Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in the Zhuangzi », in COOK, Scott, *Hiding the world in the world: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, New York, State university of New York Press, 2003, p. 128-162.
- « Relativistic Skepticism in the Zhuangzi », s.d., (sans parution), en ligne : <http://philosophy.hku.hk/ch/Skeptic.htm>.
- « Chuang Tzu », s.d., (sans parution), en ligne : <http://philosophy.hku.hk/ch/zhuang.htm>.
- « Zhuangzi », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, Spring 2017 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/zhuangzi/>.
- HUANG, Yong, « Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the Zhuangzi », *The Journal of Asian Studies*, vol. 69, n°4, November 2010, p.1049-1069.
- « The Ethics of Difference in the Zhuangzi », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 78, n°1, March 2010, p. 65-99.
- « Patient Moral Relativism in the Zhuangzi » in SCHILLING, Dennis et KING, Richard, *Zhuang Zi: Ethics of Ease*, Harrassowitz, (à paraître) : http://www.academia.edu/10472568/Patient_Moral_Relativism_in_the_Zhuangzi.
- IVANHOE, Phillip. J., « Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao », *Journal of American Academy of Religion*, vol. 61, n°4, 1993, p. 639-654.
- « Was Zhuangzi a Relativist? », in Kjellberg, Paul et Ivanhoe, Phillip. J., *Essays on Skepticism, Relativism, and Etics in the Zhuangzi*, Albany, University of New York Press, 1996, p. 196-214.
- « The Paradox of Wuwei », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 34, 2007, p. 277-287.
- KJELLBERG, Paul, « Skepticism, truth, and the good life: a comparison of Zhuangzi and Sextus Empiricus », *Philosophy East and West*, vol. 44, n°1, Jan. 1994, p. 111-133.
- « Sextus Empiricus, Zhuangzi, and Xunzi on “Why Be Skeptical?” », in Kjellberg, Paul et Ivanhoe, Phillip. J., *Essays on Skepticism, Relativism, and Etics in the Zhuangzi*, Albany, University of New York Press, 1996, p.1-25.
- KNIGHTLY, Nickolas, « The Paradox of Wuwei? Yes (and No) », *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, vol. 23, n°2, 2013, p.115-136.
- LARMORE, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 1987.
- *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.

- LEVI, Jean, *Han-Fei-tse ou le Tao du Prince*, Paris, Le Seuil, 1999.
- *Le petit monde de Tchouang-tseu*, Paris, Éditions Phillippe Picquier, 2010.
- LEYS, Simon, *Le bonheur des petits poissons*, Paris, J.-C. Lattès, 2008.
- LUSTHAUS, Dan, « Aporetic Ethics in the Zhuangzi », in COOK, Scott, *Hiding the world in the world : Uneven Discourses on the Zhuangzi*, New York, State university of New York Press, 2003, p. 163-206.
- MARCHAND, Stéphane, « Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, n° 65, PUF, 2010, p. 125-141.
- MUNRO, Donald, *The Concept of Man in Early China*, Stanford, Stanford University Press, 1969.
- NAGEL, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge UK, Cambridge Univ. Press, 1979.
- *Questions mortelles*, trad. fr. ENGEL, P. et ENGEL-TIERCELIN, C., Paris, PUF, 1983.
- RAPHALS, Lisa, « Skeptical Strategies in the Zhuangzi and Theaetetus », in Kjellberg, Paul et Ivanhoe, Phillip. J., *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, Albany, University of New York Press, 1996, p. 26-49.
- ROTH, Harold D., *The Textual History of the Huai-nan-tzu*, Michigan, The Association of Asian Studies, 1992.
- « Bimodal Mystical Experience in the 'Qiwulun' Chapter of the Zhuangzi », in COOK, Scott, *Hiding the world in the world : Uneven Discourses on the Zhuangzi*, New York, State University of New York Press, 2003, p. 15-32.
- SCHWITZGEBEL, Eric, « Zhuangzi's Attitude Toward Language and His Skepticism », in Kjellberg, Paul et Ivanhoe, Phillip. J., *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, Albany, University of New York Press, 1996, p. 68-96.
- SLINGERLAND, Edward, « Effortless Action : The Chinese Spiritual Ideal of Wu-wei », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 68, n°2, June 2000 p. 293-328.
- WONG, David, *Moral Relativity*, University of California Press, 1984.
- « Zhuangzi and the Obsession with Being Right », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 22, 2005, p. 91-107.
- « Chinese Ethics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, Spring 2017 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/ethics-chinese/>.

Sources secondaires :

ARISTOTE, *Métaphysique*.

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*.

EMPIRICUS, Sextus, Hypotyposes pyrrhoniennes.

————— *Contre les logiciens*.

————— *Contre les moralistes*.

HERDER, Johann, G., *Une autre philosophie de l'histoire — Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, (1774), GF Flammarion, trad. fr. Max Rouché, Paris, 2000.

HUME, David, *Traité de la Nature humaine*, trad. fr. P. Baranger, Paris, Flammarion, 1999.

MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, (1585), texte établi par VILLEY P. et SAULNIER V. L., Paris, PUF, 1965.

PASCAL, Blaise, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.

PLATON, *Théétète*.

Tables des annexes

A. Sur Tchouang-tseu, le philosophe et son œuvre	p. 131
B. Les spécificités du chapitre II du <i>Tchouang-tseu</i>	p. 138
C. Chapitre II du <i>Tchouang-tseu</i> « Toutes choses égales ».....	p. 140

A. 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 prix²³⁶.

J.F. BILLETTER

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 Combattants (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 Sima Qian. 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 approfondie²³⁷. 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 personnel²³⁸. Et il est hier comme aujourd'hui l'un des plus importants penseurs classiques chinois même s'il reste d'une certaine manière toujours en marge de cette pensée.

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

²³⁶ BILLETTER, Jean François, Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit., p. 148.

²³⁷ *Ibid.*, p. 84.

²³⁸ D'après LEVI, Jean, dans sa présentation et traduction du *Han-Fei-tse ou le Tao du Prince*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 15.

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*²³⁹. » Le *Tao-te-King* 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.

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-suen²⁴⁰, 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). Son style littéraire étant d'une très

²³⁹ BILLETER, Jean François, *Études sur Tchouang-tseu, op.cit.*, p. 74.

²⁴⁰ BAOXUAN, Wang, *Lao Zhuangxue xintan*, Shanghai, Shanghai wenhua chubanshe, 2002, p. 176-181.

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 prend multiple formes. Il faut noter que le *Tchouang-tseu* n'est pas l'ouvrage d'un seul auteur, d'autres textes de différents auteurs anonymes ont été associés à cette œuvre par la suite. Bien que ces auteurs développent souvent 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 variant 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 différentes 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 ou 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 vanter 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 lenteur de lecture dont nous avons perdu l'habitude et qu'il nous faut retrouver pour bien les comprendre²⁴¹. 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*²⁴². »

Les différentes influences présentes dans le texte ont été distinguées par A.C. Graham²⁴³ en quatre différents groupes de pensée²⁴⁴ :

²⁴¹ BILLETER, Jean François, *Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 82.

²⁴² BILLETER, Jean François, *Études sur Tchouang-tseu, op.cit.*, p. 8.

²⁴³ Ce sinologue s'appuie sur le travail du théoricien chinois Kuan Feng, suivi avec une certaine variation par Liu Xiaogan et Harold Roth.

²⁴⁴ Voir HANSEN, Chad, « Zhuangzi », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, lien cité.

1. Les étudiants de Tchouang-tseu : désigne les auteurs suivant les idées développées principalement dans les chapitre intérieurs.

2. Les Yangistes : désigne les auteurs des textes développant des vues associées à Yang Zhu (4eme s. av- J.C). Yang aurait mis en avant l'idée de la préservation d'une certaine pureté naturelle dans le rejet des impératifs moraux. L'ermite anti-social serait la figure de cette philosophie qui peut s'apparenter à un certain égoïsme éthique.

3. Les « primitivistes » : désigne les auteurs présentant une philosophie mélangeant les vues de Yang Zhu avec certaine attitude de Laozi. Ils rejettent les normes dictées par la société et font retour vers une mode de vie naturel, intuitif et rural, avec une tendance politique anarchiste.

4. Les divers ou syncréticiens : désigne les auteurs ayant tenté de combiner les différents point de vue de l'ouvrage en un seul *Tao* complet. Chez eux ce ne sont pas les formes de vie dictées par la sociétés qui sont rejetées mais tous les modes de vie particuliers, compris comme biaisés, en faveur de la recherche d'un *Tao* idéalisé. La figure maître de cette pensée est celle du sage ou de l'homme parfait ayant un accès total voir même transcendantal aux choses, et dont la pensée ne peut s'exprimer par des mots.

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 Lieau 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 Roth²⁴⁵, 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

²⁴⁵ ROTH, Harold D., *The Textual History of the Huai-nan-tzu*, Michigan, The Association of Asian Studies, 1992.

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 Lieau 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 majoritairement de textes d'autres auteurs. Cette hypothèse de Wang Pao-suen²⁴⁶ 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 présupposé que nous devons aborder les textes.

La deuxième grande étape de transformation du *Tchouang-tseu* est 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*, c'est également pour le commentaire qu'il en a fait, commentaire le plus ancien et sur lequel se basent la majorité des 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. Ains, non seulement Kouo Siang s'est livré à une simplification du texte,

²⁴⁶ BAOXUAN, Wang, *Lao Zhuangxue xintan*, op. cit., p. 216-220.

mais aussi à « *un véritable détournement*²⁴⁷. » 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 instrument²⁴⁸.

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 défini²⁴⁹.

Nous ne nous intéresserons pas spécifiquement ici à la charge critique du *Tchouang-tseu*, mais il est important de montrer l'idée majeure et erronée qui lui est associée depuis l'an 300. Nous

²⁴⁷ BILLETTER, Jean François, *Leçons sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 133.

²⁴⁸ SIMA QIAN, *Shiji*, chap. 63, vol. 7, p. 2144.

²⁴⁹ BILLETTER, Jean François, *Études sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 98.

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.

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 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 compréhension²⁵⁰.

²⁵⁰ Nous reprenons la plupart de ces explications historiques à BILLETER, J.F, *Études sur Tchouang-tseu*, op. cit., p. 253-278. Notons que les termes chinois sont restés dans la version pinyin francisé, employée par J.F. Billeter, permettant une prononciation juste en français.

B. 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 nous²⁵¹.

A. C. GRAHAM

Ce chapitre porte le nom de *Ts'i wou-loun* (*Qi wu lun*), 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 géniale 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*²⁵². » Selon Wang Pao-suen²⁵³, 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. C'est 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.

²⁵¹ GRAHAM, Angus C., *Disputers of the Tao : philosophical argument in ancient China*, op. cit., p. 176.

²⁵² GRAHAM, Angus C., *Chuang-tzû, The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzû*, op. cit. p. 48.

²⁵³ BAOXUAN, Wang, *Lao Zhuangxue xintan*, op. cit., p. 164-170.

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. J.F 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, un déroulement logique d'une grande homogénéité. Son analyse par Chris Fraser que nous étudierons suit la même hypothèse, même si leurs interprétations sont différentes²⁵⁴.

²⁵⁴ Nous reprenons l'explication des spécifiés de ce chapitre à BILLETER, J.F, *Études sur Tchouang-tseu, op. cit.*, p. 117-121. Notons que les termes chinois sont restés dans la version pinyin francisé, employée par J.F. Billeter, permettant une prononciation juste en français.

(I/A) 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 ?

(A') 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 !

(14A)

²⁵⁵ Les textes suivis d'un astérisque sont traduits par Jean Levi, les autres par J.F Billeter. La division du chapitre en trois parties suit la répartition de Fraser.

(B) 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 étirent, 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.

(C) 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.

(D) 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 ?

(II/E) (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 quelque'un de semblable au divin Yu ne saurait la concevoir !

(F) 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.

(G) 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. 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.

(H) 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.

(I) 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 !*

(J) 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. Bien que rien ne fût changé de la réalité ni de sa désignation, l’homme sut provoquer tour à tour la colère et la joie. C’est cela suivre le cours des choses. C’est pourquoi le sage instaure la concorde grâce à un usage judicieux de l’affirmation et de la négation et se laisse porter par le mouvement céleste. Voilà ce que s’appelle opter pour l’ambivalence.*

(K) 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 ?

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.*

(L) 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.*

(M) 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.

(N) 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.*

(O) 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 ?*

(III/P) 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, le 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 ?*

(Q) 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.*

(R) 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.*

(S) 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 ?*

(T) 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

Pinyin	Prononciation	Traduction	Caractère
Zhuāngzǐ	djouang zeu	Tchouang-tseu	庄子
Dào	Tao	Voie	道
Shì	cheu	ceci est / vrai/ bien	是
Fēi	feille	cela n'est pas/ faux/ mal	非
Xīn	sine	coeur/esprit	心
Kě	ké	permissible	可
Míng	ming	la clarté	明
Shū	chou	le Pivot	枢
Tiān	tiène	le Ciel	天
Rén	gène	l'humain	人
Gù	kou	l'intentionel	故
Wàng	wouangue	l'oubli	忘
Chéng	chènegue	achèvement	成
Kuī	koueille	déficient	亏
Huǐ	roueille	dommage	毁
Xīn zhāi	sine djaille	jeûne de l'esprit	心斋
Wúwéi	wouweille	non-agir	无为

Table des matières

Remerciements	3
Sommaire	3
Introduction	5
Notes préliminaires	10
CHAPITRE I.	11
Introduction au scepticisme chez Tchouang-tseu	11
1. Présentation du contexte philosophique du Tchouang-tseu	12
1.1. Le Tao et ses disputes	12
1.2. Brève présentation des écoles de pensées chinoises	14
2. Les caractéristiques d' un scepticisme chinois	23
2.1. L'absence de contexte sentenciel	24
2.2. Une réponse d'abord pratique	24
2.3. Le Tao et ses normes	26
3. Comparaison de deux scepticismes	27
3.1. Le scepticisme pyrrhonien de Sextus Empiricus	27
3.2. Les arguments sceptiques dans le Tchouang-tseu	30
Une ouverture peu commune	31
La question sceptique	32
La diversité des opinions	33
La régression à l'infini	35
L'argument du rêve	35
3.3. Différenciation	36
CHAPITRE II.	41
Deux conceptions d' un scepticisme	41
1. Un scepticisme thérapeutique – Ivanhoe et Kjellberg	42
1.1. Un scepticisme toujours dépassable	42
1.2. Un scepticisme sensoriel ?	44
1.3. Un scepticisme éthique ?	45
1.4. Un scepticisme langagier ?	47

1.5. Un scepticisme épistémologique ?	48
2. Un scepticisme véritable – Chad Hansen :	51
2.1 Quel scepticisme ?	51
Le thème	51
La portée	52
La force	54
Arguments	55
2.2. Quel relativisme ?	59
Pluralisme, perspectivisme et relativisme	59
Thème	60
Portée	60
Force	62
2.3 Les jugements et la non-normativité du Ciel	63
Le non-rejet du langage et du jugement	63
La non-normativité du Ciel	64
2.4 Ming et la recherche d'une perspective absolue	65
2.5 Le saint et les hommes complets ou le Ciel et l'humain	68
2.6. Implications pratiques	75
CHAPITRE III.	77
Résolution et perspectives	77
1. Confrontations et Résolution – Chris Fraser	78
1.1 Ivanhoe contre Hansen et Wong	78
1.2 Réfutation d'un scepticisme dépassable – Fraser contre Ivanhoe	82
1.3 Étude du chapitre II par Fraser	85
Partie I du chapitre II	86
Partie II du chapitre II ou l'argument de la déficience	87
Partie III du chapitre II	92
1.4 Du scepticisme à la tolérance – Fraser contre Hansen	93
1.5 Fraser contre les objections de Wong à Hansen – Résolution	95
2. Ouvertures et perspectives éthiques	98
2.1. L'éthique de la différence ou les limites de la morale	98
2.2. Le non-agir ou les limites de l'intention	102
Conclusion	108
Bibliographie	124

Tables des annexes	129
A. Sur Tchouang-tseu, le philosophe et son œuvre	130
B. Les spécificités du chapitre II du Tchouang-tseu	137
C. Chapitre II du Tchouang-tseu : Toutes choses égales	139
Glossaire	146

Résumé

Cette recherche fera un état des lieux des principales thèses soutenues dans la littérature sur la position sceptique présente dans le *Tchouang-tseu*. Elle présentera et confrontera les arguments en faveur d'un scepticisme thérapeutique et dépassable (Phillip J. Ivanhoe et Paul Kjellberg) à ceux en faveur d'un scepticisme substantiel (Chad Hansen et Chris Fraser). Nous comprendrons si scepticisme et éthique sont conciliables dans la pensée de Tchouang-tseu, mais également quelles sont les bases et la portée de ce scepticisme ainsi que la source des orientations normatives qu'il propose. Cela nous permettra de proposer plusieurs pistes de recherches permettant de lever les tensions présentes dans le *Tchouang-tseu* comme dans ses interprétations. Nous mettrons de cette façon en évidence les principes sur lesquelles la recherche d'une éthique chez Tchouang-tseu ou, comme nous le proposerons d'une méta-éthique, pourront se fonder.

Mots clés :

Tchouang-tseu, scepticisme thérapeutique, scepticisme substantiel, hétérogénéité de la valeur, éthique, méta-éthique.

Abstract

This research will make an inventory of the main theses supported in the literature on the skeptical position present in the *Zhuangzi*. It will present and compare the arguments in favor of a therapeutic and surpassable skepticism (Phillip J. Ivanhoe et Paul Kjellberg), to those in favor of substantial skepticism (Chad Hansen et Chris Fraser). We will thus understand whether skepticism and ethics can be reconciled in the *Zhuangzi*, but also what are the bases and the scope of this skepticism, as well as the source of the normative orientations that it proposes. This will allow us to propose several paths of research to solve the tensions present in the *Tchouang-tseu* as in its interpretations. We will demonstrate the principles on which the search for an ethic for Tchouang-tseu or, as we shall propose a metaethic, can be based on.

Keywords :

Zhuangzi, therapeutic skepticism, substantial skepticism, heterogeneity of value, metaethic.

