

Université de Montréal

**Une philosophie de l'expérience : Pierre Hadot et les chapitres
intérieurs du *Zhuangzi***

par
Victor Drouin-Trempe

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise en philosophie
Option « philosophie au collège »

Septembre 2009

© Victor Drouin-Trempe, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
**Une philosophie de l'expérience : Pierre Hadot et les chapitres
intérieurs du *Zhuangzi***

Présenté par :
Victor Drouin-Trempe

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Louis-André Dorion
Président-rapporteur

Anna Ghiglione
Directrice de recherche

Charles Le Blanc
Membre du jury

Résumé

Pierre Hadot, dans *Qu'est-ce que la philosophie antique?* et dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, propose une relecture des textes fondateurs de la philosophie occidentale afin de démontrer qu'originellement, les philosophes de l'Antiquité avaient pour but non seulement d'élaborer une systématisation rationnelle du monde, mais également de modifier concrètement, grâce à certains exercices, leur manière de vivre. Aujourd'hui, cette conception de la philosophie n'est plus privilégiée : l'aspect intellectuel a pris le dessus sur l'aspect expérientiel, ce qui incite à considérer la philosophie avant tout comme un discours rationnel et objectif.

Pour cette raison, la pensée métaphorique, imagée et poétique de Zhuangzi, ne peut pour certains être considérée comme véritablement philosophique puisqu'elle ne cherche pas à élaborer une conception systématique de la réalité. Elle propose plutôt des moyens de s'ouvrir à l'expérience, grâce à certaines pratiques concrètes, afin de devenir plus sage. Ce mémoire cherchera à réhabiliter l'aspect expérientiel de la philosophie privilégié notamment par les penseurs grecs de l'antiquité, afin de démontrer la valeur proprement philosophique de l'œuvre de Zhuangzi.

Mots clés : Philosophie, Chine, Zhuangzi, Taoïsme, Hadot, Antiquité, expérience, langage, exercices, sagesse.

Abstract

Pierre Hadot, in *Qu'est-ce que la philosophie antique?* and *Exercices spirituels et philosophie antique*, suggests a new interpretation of texts from ancient philosophers which show that originally, the goal of those philosophers was not only to elaborate a rational systematization of the world, but also to change concretely their way of life. Today, this conception of philosophy is no longer promoted: the intellectual aspect has overcome the experiential aspect, which results in the general conception that philosophy is mainly a rational and objective discourse.

Thus, for some, the metaphorical and poetical writings of Zhuangzi cannot be considered truly philosophical because they do not search for a systematic conception of reality. They rather suggest approaches for new experiences of reality, made possible by certain exercises, and show how to gain more wisdom. This work will try to rehabilitate the experiential aspect of philosophy, in order to show the philosophical value of the *Zhuangzi*.

Keywords: Philosophy, China, Zhuangzi, Taoism, Hadot, Antiquity, experience, language, exercises, wisdom.

Table des matières

Introduction	1
---------------------------	---

PARTIE I

Chapitre 1 : La philosophie comme manière de vivre selon Pierre Hadot	9
------------------------------------------------------------------------------------	---

1.1 La figure de Socrate	12
--------------------------------	----

1.2 L'Académie de Platon.....	14
-------------------------------	----

1.3 L'épicurisme	16
------------------------	----

1.4 Le stoïcisme	18
------------------------	----

1.5 Le pyrrhonisme	19
--------------------------	----

1.6 Le scepticisme.....	21
-------------------------	----

Chapitre 2 : La philosophie comme discipline théorique selon Pierre Hadot	24
---------------------------------------------------------------------------------------	----

2.1 La philosophie universitaire.....	26
---------------------------------------	----

2.2 Wittgenstein et le langage.....	28
-------------------------------------	----

PARTIE II

Chapitre 3 : Zhuangzi et la critique du langage	35
--------------------------------------------------------------	----

3.1 Limites du langage.....	35
-----------------------------	----

3.2 Le pouvoir des mots.....	42
------------------------------	----

3.3 Stratégies linguistiques	45
------------------------------------	----

3.4	La connaissance	52
CHAPITRE 4 : L'idéal du sage dans le <i>Zhuangzi</i>		56
4.1	Un savoir pratique.....	56
4.2	Le non-agir.....	58
4.3	La méditation	61
4.4	L'imperturbabilité.....	64
4.5	La vie et la mort.....	66
Conclusion		69
Bibliographie.....		73

Abréviations

- ESPA – *Exercices spirituels et philosophie antique.*
- QPA – *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*
- WLL – *Wittgenstein et les limites du langage.*
- ZZ – *Le Zhuangzi.*

Introduction

La manière dont on enseigne la philosophie s'est beaucoup transformée au cours des siècles. Aujourd'hui, il semble que nos universités portent une importance beaucoup plus marquée sur son côté théorique. Effectivement, la philosophie est généralement présentée comme une activité intellectuelle, où l'objectif est d'étudier les grands courants de pensée, afin de les comparer, de les analyser ou d'observer leur évolution au cours de l'histoire. Bien entendu, l'on favorise également, dans cet enseignement, le développement d'une pensée critique, nuancée et capable de comprendre divers enjeux de manière profonde, mais l'étude favorise un apprentissage systématique, présentant diverses théories observées de manière objective. Il n'en a par contre pas toujours été ainsi en ce qui a trait à l'apprentissage de la philosophie. En Grèce antique par exemple, berceau des premières philosophies élaborées dans le monde occidental, l'étude de la discipline ne se faisait pas uniquement grâce à la transmission de contenus théoriques. En effet, comme le démontre Pierre Hadot, spécialiste de la philosophie grecque ancienne, l'apprentissage de la philosophie à cette époque engageait également l'étudiant dans une nouvelle manière de vivre dans le monde¹. Ainsi, en plus d'un enseignement théorique, on apprenait divers exercices impliquant l'individu dans ses actions quotidiennes, l'objectif étant de s'exercer tous les jours à devenir plus sage.

¹ Ces idées sont surtout développées dans ces deux ouvrages : HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002. Et HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

Cette forme d'apprentissage de la philosophie a dominé en Grèce antique, mais elle a également été présente en Chine à peu près à la même époque. L'on peut constater effectivement, dans certaines régions de la Chine, aux environs du IV^e siècle avant J.-C., l'émergence de mouvements philosophiques ayant comme principal objectif la recherche de la sagesse. Tout comme les écoles de la Grèce antique, ces mouvements promouvaient une forme d'apprentissage proposant de nouvelles pratiques concrètes visant une transformation dans la relation quotidienne de l'être humain avec le monde. Parmi les différents personnages qui ont participé à ces mouvements philosophiques, Zhuang Zhou^{2 3 4} est l'un de ceux qui a été le plus influent. Ce maître a contribué de façon importante au développement d'une nouvelle manière de vivre, connue plus tard sous le nom de « taoïsme »⁵.

Le personnage a grandi dans une époque en guerre, pendant la période dite des « Royaumes combattants » (-403 à -256), caractérisée notamment par une Chine morcelée en plusieurs États en lutte pour la domination de l'ensemble du territoire chinois. C'est durant cette période troublée que le penseur a participé à une réflexion à contre courant de l'idéologie dominante, cette dernière étant majoritairement concentrée autour de réflexions concernant des stratégies militaires, et a développé une pensée pacifique, favorisant la recherche de la sagesse. S'il est possible de

² La date exacte de sa naissance demeure incertaine, mais on croit qu'il aurait vécu aux environs de 370-300 avant J.-C. (Voir CHENG, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, pp 113-114.)

³ Afin d'uniformiser la lecture, tous les noms et concepts chinois seront transposés en pinyin.

⁴ Zhuangzi, se traduisant par « Maître Zhuang », est également appelé « Zhuangzhou » lorsque l'on fait référence à son nom personnel.

⁵ Le terme « taoïsme » est d'origine occidentale. Il ne désigne pas une école en particulier, mais regroupe plutôt un ensemble de textes ayant été rédigés à diverses époques et par divers auteurs : « ...le taoïsme n'a jamais été une religion unifiée et a constamment été une combinaison d'enseignements fondés sur des révélations originelles diverses. » (ROBINET, Isabelle. *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1991.) Les divers enseignements ont tout de même en commun la quête de la Voie (*Dao*).

retracer les grandes lignes de son enseignement, c'est grâce à l'ouvrage homonyme, le *Zhuangzi*. Cette œuvre importante, qui sera l'objet de notre étude, serait, selon l'hypothèse la plus probable, une compilation de divers textes ayant été écrits par différentes personnes. Il est en effet généralement admis que Zhuangzi n'aurait écrit que les chapitres dits « intérieurs »⁶ de l'ouvrage et que les autres chapitres⁷ auraient été rédigés par d'autres auteurs. Pour cette raison, ce mémoire portera uniquement sur les chapitres intérieurs, plus anciens, plus près de la pensée du maître.⁸ Ces chapitres présentent une écriture assez particulière, et peuvent donner l'impression au lecteur habitué à une rigueur systématique de se trouver devant un texte incohérent, contradictoire et dénué d'intérêt proprement philosophique. Contrairement à ce que l'on attend d'un texte philosophique, lesdits chapitres ne développent pas de propositions objectives, mais présentent plutôt de multiples pistes de réflexions, souvent sans conclusions et élaborées sous la forme d'images ou de métaphores. C'est que l'objectif principal n'est pas d'élaborer une théorie systématique, mais consiste plutôt à trouver des manières d'atteindre la paix intérieure. On ne cherche donc pas à décrire de la manière la plus fidèle la nature humaine ou le monde qui nous entoure, mais on cherche plutôt des manières de mieux vivre en tant qu'être humain, dans le monde.

Bon nombre d'idées développées dans le *Zhuangzi* se rapprochent de celles de penseurs grecs de l'Antiquité. En effet, l'on vise dans les deux cas l'objectif de réaliser une transformation de l'être humain par l'expérience, en vue d'une paix

⁶ Chapitres 1 à 7.

⁷ Chapitres 8 à 33.

⁸ Certains croient également que le maître ne pourrait avoir écrit que le deuxième chapitre (*Qiwulun*). Voir à ce sujet : LIU, Xiaogan. *Classifying the Zhuangzi chapters*, University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1994.

intérieure. De plus, on mentionne qu'un apprentissage philosophique uniquement théorique n'a pas de valeur s'il n'est pas accompagné d'exercices visant un changement dans la manière de vivre.

Par contre, même si le *Zhuangzi* partage certains objectifs avec les Grecs de l'Antiquité, plusieurs doutent toujours de la nature proprement philosophique de l'œuvre (la question se posant d'ailleurs pour l'ensemble de la pensée chinoise), notamment à cause de son style particulier, poétique et métaphorique. Effectivement, en accord avec la conception de la philosophie qui est privilégiée dans les universités aujourd'hui, c'est-à-dire une philosophie qui met l'accent sur sa dimension théorique plutôt que sur l'aspect relatif à l'expérience de l'être humain dans ses actions quotidiennes, certains refusent de voir dans le *Zhuangzi* une véritable philosophie. Carine Defoort, dans son article « Existe-t-il une philosophie chinoise ? », explique à ce sujet que plusieurs s'entendent pour dire que le terme grec désignant étymologiquement « amour de la sagesse » doit nécessairement rimer avec systématisme et rationalité :

« Même si les universitaires occidentaux peuvent être en désaccord sur la définition de ce terme, [(philosophie)], il règne cependant un vague consensus qui, certes, laisse la porte ouverte à une variété d'écrits regroupés sous le label philosophique, mais pas à n'importe quoi. La philosophie doit généralement faire preuve de systématisme, de réflexion et de rationalité. Elle doit se différencier de la science et de la religion (...). Bon nombre de vieux maîtres de l'âge d'or de la philosophie chinoise (du V^e au III^e siècles av. J.-C.) répondent difficilement à ces exigences. »⁹

La question se pose donc : est-ce que la pensée imagée du *Zhuangzi* peut être considérée comme une philosophie ? Dans la mesure où nous définissons la philosophie comme elle était conçue, selon Pierre Hadot, dans l'Antiquité grecque,

⁹ DEFOORT, Carine. « Existe-t-il une philosophie chinoise ? », *Extrême-Orient Extrême-Occident* n°27, Presses universitaires de Vincennes, 2005, p.71.

c'est-à-dire comme une recherche de la sagesse n'impliquant pas uniquement le développement d'une pensée systématique, mais ayant pour but une transformation de la manière de vivre, il semble raisonnable de répondre par l'affirmative. En prenant appui sur la définition proposée par Hadot, il est effectivement plus aisé d'attribuer le terme « philosophie » au *Zhuangzi*, car tout comme pour les philosophes grecs de l'Antiquité, il a également comme objectif principal d'inciter le lecteur, par un travail sur lui-même, à modifier son rapport au monde et à l'aider dans sa quête de la sagesse.

La présente étude aura donc pour but de circonscrire les points communs entre les philosophes grecs de l'Antiquité, tels qu'ils sont présentés par Pierre Hadot, et les chapitres intérieurs du *Zhuangzi*¹⁰, afin de démontrer que le *Zhuangzi* constitue véritablement une « philosophie de l'expérience », car même s'il s'intéresse moins à développer une théorie systématique de la réalité, il porte à réfléchir sur la manière dont on doit vivre dans le monde. Il ne s'agit pas d'une étude comparative, même si nous serons amené à formuler des énoncés comparatifs, entre la philosophie grecque et la philosophie de *Zhuangzi*, mais bien d'un travail qui cherchera à démontrer le caractère philosophique du *Zhuangzi*.

Le rapprochement entre les idées défendues par le philosophe français sur les philosophes de l'Antiquité et par le maître taoïste n'est pas nouveau, plusieurs ayant déjà souligné les points communs. Eske Møllgaard, par exemple, dans son article « *Zhuangzi's Notion of Transcendental Life* »¹¹, compare la notion chinoise *tian*

¹⁰ Le travail se basera sur la traduction de Lévi (LÉVI, Jean. *Les œuvres de maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2006.)

¹¹ MØLLGAARD, Eske. « *Zhuangzi's notion of transcendental life* », *Asian Philosophy*, Vol.15, No.1, Mars 2005, pp 3-4.

utilisée par Zhuangzi et la notion grecque *physis*, expliquée par Hadot, afin de montrer certaines similarités entre la philosophie des Grecs anciens et la pensée de *Zhuangzi*. Heiner Roetz, également, dans son article « Philosophy in China? Notes on a debate » affirme: « What Hadot writes about ancient Western philosophy could equally be found in some of the standard descriptions of Chinese non-philosophy. »¹² Par ailleurs, Pierre Hadot lui-même, citant à quelques reprises le *Zhuangzi*¹³, affirme que son analyse de la philosophie grecque peut très bien s'appliquer à la pensée chinoise: « Il y a réellement de troublantes analogies entre les attitudes philosophiques de l'Antiquité et de l'Orient. »¹⁴ Et plus loin : « Le “ philosophe ”, l'amoureux de la sagesse, au sens où nous l'entendons, pourra donc chercher aussi des modèles de vie dans les philosophies orientales, et ceux-ci ne seront pas tellement éloignés des modèles antiques.»¹⁵ Cette étude cherchera donc à poursuivre l'intuition d'Hadot, afin de montrer des points communs entre la recherche de la sagesse en Occident, dans l'Antiquité grecque et en Orient, pendant la période des Royaumes combattants, chez Zhuangzi. Cela permettra de relever la valeur proprement philosophique de l'ouvrage du maître taoïste.

Nous débuterons en tentant de comprendre la manière dont Pierre Hadot définit la philosophie antique. Nous le suivrons dans son analyse de la philosophie grecque de l'Antiquité et relèverons les éléments qui lui permettent de conclure que la philosophie était à l'époque avant tout une manière de vivre. Platon, Aristote, les

¹² ROETZ, Heiner. « Philosophy in China ? Notes on a debate », *Extrême-Orient Extrême-Occident* n°27, Presses universitaires de Vincennes, pp.57-58.

¹³ Voir QPA p.175 ou p.420.

¹⁴ QPA p.419.

¹⁵ QPA p.421.

stoïciens, les épicuriens ou les pyrrhoniens, sont tous présentés comme des penseurs qui ont cherché à définir de nouvelles manières de vivre dans le monde, notamment grâce à certains « exercices spirituels ». Il ne s'agissait donc pas uniquement de réfléchir à des théories abstraites pour ensuite en faire une élaboration écrite, sans qu'elles aient un impact véritable dans la vie quotidienne. Au contraire, leurs enseignements étaient inséparables de techniques particulières visant à transformer leur être ou du moins à devenir de meilleures personnes.

Dans le deuxième chapitre, nous exposerons en premier lieu les facteurs qui ont contribué, selon Pierre Hadot, à faire de la philosophie actuelle une discipline qui met surtout l'accent sur la dimension intellectuelle. Effectivement, le penseur français montre que les philosophes d'aujourd'hui ont en quelque sorte perdu l'essence de l'enseignement de la philosophie grecque. En deuxième lieu, nous tenterons de comprendre, grâce à son ouvrage *Wittgenstein et les limites du langage*¹⁶, la relation entre la quête de la sagesse et le langage. Nous verrons que la dimension pratique de la philosophie acquiert un rôle d'importance majeure lorsque l'on réalise les limites du langage et la richesse d'un apprentissage qui se réalise dans l'action concrète.

Le troisième chapitre poursuivra la réflexion amorcée au chapitre précédent, sur les limites du langage, et démontrera comment les chapitres intérieurs du *Zhuangzi* arrivent à des conclusions similaires. Effectivement, grâce à l'analyse de plusieurs passages issus de ces chapitres, nous expliquerons qu'un des objectifs du *Zhuangzi* est de critiquer l'utilisation abusive du langage. Ensuite, il sera démontré la différence entre une utilisation incorrecte et correcte du langage, c'est-à-dire entre un langage qui a la prétention de vouloir circonscrire le réel dans son entièreté et un

¹⁶ Hadot, Pierre. *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2006.

langage utilisé comme outil servant à évoquer une réalité indicible. Nous étudierons diverses stratégies linguistiques utilisées dans le *Zhuangzi* qui permettent d'appréhender la Voie (*Dao*).

Finalement, nous analyserons certains autres passages des chapitres intérieurs qui montrent que le véritable objectif, afin de s'approcher d'une meilleure compréhension du monde, est de modifier la sensibilité de l'homme ordinaire. Par la critique du langage, nous aurons vu que les mots à eux seuls ne permettent pas de saisir la complexité du réel. Or, par un nouveau rapport au monde, possible grâce à un changement dans la manière de vivre, il sera désormais possible de s'approcher d'une connaissance plus complète de la réalité. Nous étudierons certains exercices qui sont proposées afin d'arriver à cette fin, et nous verrons qu'ils ressemblent à ceux pratiqués par certains philosophes grecs de l'Antiquité.

Partie I

Chapitre 1 : La philosophie comme manière de vivre selon Pierre Hadot

« Ne pourrait-on pas définir le philosophe, non pas comme un professeur ou un écrivain qui développe un discours philosophique, mais, selon la représentation qui était constante dans l'Antiquité, comme un homme qui mène une vie philosophique ? »¹⁷

L'objet de l'œuvre de Pierre Hadot dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* consiste à rappeler ce qui a motivé les premiers philosophes dans leur quête de sagesse. L'auteur montre en fait que la conception actuelle que nous entretenons de la philosophie antique est biaisée, puisque qu'elle oublie certains aspects fondamentaux. Elle aurait effectivement délaissé tout ce qui a trait à la mise en pratique de la philosophie dans la vie courante, et mis un accent presque exclusif sur sa dimension intellectuelle ou abstraite. Dans l'Antiquité, Hadot rappelle qu'il ne suffisait pas d'écrire de la philosophie ou de produire des discours philosophiques pour être considéré philosophe, mais à ce travail certes important devait se joindre tout un art de vivre, qui avait pour but une transformation profonde de l'être, autant au niveau individuel que collectif. Ainsi, la motivation première du philosophe était de modifier son rapport au monde afin d'aboutir à une meilleure vie. Nous aurions trop facilement tendance, selon Hadot, à oublier cet aspect. Pour saisir toute la complexité du phénomène de la philosophie antique, il faut donc non seulement comprendre les textes qui nous sont parvenus, mais savoir que ces écrits sont inséparables d'un certain art de vivre vécu par un philosophe.

¹⁷ QPA, p.414.

Le projet du penseur français consiste donc non seulement à montrer que notre lecture des textes anciens est erronée, mais également à démontrer que l'ancienne manière de philosopher est beaucoup plus signifiante que celle d'aujourd'hui. La conception grecque de la philosophie aurait principalement l'avantage de faire de la philosophie un événement qui implique l'être dans son entièreté, c'est-à-dire autant dans ses pensées que dans ses gestes. Selon Hadot, il ne suffit pas pour se croire philosophe d'élaborer une quelconque théorie, ou une certaine systématisation du réel, sans que l'on soit personnellement impliqué, sans que cette théorisation ait une corrélation directe avec une certaine manière d'être au monde. Il est insensé de vouloir par exemple discourir sur le bien, sans chercher soi-même à faire le bien. Le philosophe doit impérativement faire coïncider son discours avec un certain mode de vie conforme à ses propos : « Pas de discours qui mérite d'être appelé philosophique, s'il est séparé de la vie philosophique, pas de vie philosophique, si elle n'est étroitement liée au discours philosophique. »¹⁸ Un discours qui ne cherche pas à s'actualiser dans une manière de vivre particulière, devient vide et peu crédible. Il se contredit aussitôt qu'une action opposée au discours se réalise.

La philosophie ainsi comprise, peut être appelée « thérapeutique » dans la mesure où elle aide à établir un meilleur rapport, plus harmonieux, entre une personne et le monde. Par exemple, la doctrine stoïcienne part du principe qu'un attachement aux choses « qui ne dépendent pas de soi »¹⁹ est source de souffrance.

¹⁸HADOT, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre, entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Librairie générale française, 2004, p.268.

¹⁹ Manuel d'Épictète (I, 1-5).

Cette philosophie consiste à trouver des moyens de se libérer de la souffrance, en prenant conscience de la cause de la douleur. Cette transformation n'est possible que si l'adepte analyse concrètement ses pensées et ses actions. Celui-ci ne pourra rien changer s'il se limite à la lecture et à l'étude des textes stoïciens, mais son véritable apprentissage se réalisera lorsqu'il saura, dans une situation précise, mettre en pratique le précepte stoïcien et qu'il prendra conscience de l'impact, positif ou négatif, de son action sur sa vie. La philosophie comme thérapeutique se donne donc le mandat de « former » plutôt que d'« informer ». Elle vise à aider l'être humain à vivre mieux, à régler ses problèmes personnels et sociaux en vue d'une meilleure existence. Il s'agit d'inciter à un travail sur soi, qui devra s'opérer à chaque instant de la vie quotidienne, à repérer les aspects problématiques et à les corriger. La philosophie antique n'est donc pas qu'« informations » abstraites, mais est véritablement une « conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit.²⁰ » Si c'est « dans les écoles hellénistiques et romaines de philosophie que le phénomène est plus facile à observer »²¹, la philosophie comme thérapeutique est, selon Hadot, également le fondement des philosophies de Platon, Socrate, Aristote, Pyrrhon, mais aussi de la plupart des philosophes de l'Antiquité.

Dans ce chapitre, nous tenterons, grâce aux œuvres du philosophe français, de comprendre comment se « vivait » la philosophie chez certains philosophes de l'Antiquité. Nous ferons donc allusion aux textes de penseurs grecs en les mettant en parallèle avec ce qu'Hadot appelle leurs « exercices spirituels », c'est-à-dire la dimension pratique de leur philosophie. Nous serons ainsi en mesure de comprendre

²⁰ ESPA, p.23.

²¹ ESPA, p.22.

l'ampleur de la signification du terme *φιλοσοφία* dans l'Antiquité, plus près de la définition étymologique (« amoureux de la sagesse ») que de celle utilisée de nos jours. Cette étude nous sera utile en vue de notre analyse des chapitres intérieurs du *Zhuangzi*, car nous aurons à comparer la philosophie des penseurs de l'Antiquité à celle de Zhuangzi.

1.1 La figure de Socrate

La conception de la philosophie dans l'Antiquité a profondément été marquée par le personnage de Socrate. Il est certes difficile de connaître avec précision la vie du personnage historique, n'ayant lui-même laissé aucun écrit mais la figure de Socrate, telle qu'elle est tracée par Platon ou par Xénophon, montre un personnage pour qui discours et mode de vie sont intimement liés. Ces derniers décrivent effectivement ce personnage comme le parfait exemple de celui qui a cherché à vivre conformément à ce que lui dictait sa raison. Dans le *Criton*²², par exemple, Socrate explique qu'il doit accepter la mort, justement pour être en accord avec le concept de justice. Il serait contradictoire selon le philosophe de défendre l'idée de vie juste pour finalement agir contre cette idée. Socrate incarne dans ses gestes et ses actes l'idée de justice. Il n'y a pas de théorie sans action : la théorie étant toujours actualisée dans un mode de vie particulier. L'objectif du philosophe n'est pas uniquement de réfléchir à propos du contenu théorique de l'idée de justice, mais également d'agir de manière juste.

L'enseignement de Socrate consiste précisément à montrer à autrui comment transformer sa manière d'agir. Le philosophe questionne et remet en question afin de

²² Platon, *Criton*, 48b-48d.

montrer la nature contradictoire de la plupart de nos gestes. Il n'a aucun contenu théorique particulier à transmettre, mais ses propos ont plutôt comme objectif d'aider les gens à regarder en eux-mêmes, afin qu'ils changent leurs comportements. Le dialogue socratique n'est ainsi pas « un exposé théorique et dogmatique [...] » mais est « un exercice concret et pratique, parce que, précisément, il ne s'agit pas d'exposer une doctrine, mais de conduire un interlocuteur à certaine attitude mentale déterminée [...] »²³ Philosopher, pour Socrate, ne signifie pas acquérir de nouvelles connaissances, mais c'est au contraire une remise en question de ses prétendues connaissances, afin de réaliser la nature du bien et de la justice. Cette prise de conscience s'opère lorsque l'on accepte les limites de notre savoir et lorsque l'on tente de vivre non pas selon certaines fausses opinions de ce qui est bien et juste, mais plutôt en acceptant que la solution se trouve dans l'agir même, c'est-à-dire dans la manière dont on vit le bien et la justice. Il n'y a pas de définition adéquate de ces concepts, mais ils peuvent se réaliser concrètement dans une situation particulière. Socrate, par ses dialogues, désire montrer que des notions comme le bien ou la justice sont *déjà* en nous, c'est-à-dire qu'elles nous habitent sans même qu'on ait à les définir, et que le rôle principal du philosophe est justement de ne pas essayer de les expliquer, mais de vivre en cohérence avec ces idées. Les propos de Socrate invitent donc chacun à regarder en lui-même, afin de se libérer de ses fausses croyances, cesser de se comporter selon celles-ci et vivre de manière bonne et juste. La sagesse s'acquiert par le vécu, et non par une accumulation d'opinions sur ce qui est bien ou mal, juste ou injuste. Socrate donne certes de l'importance au dialogue, afin d'inciter à une recherche intérieure, mais il n'a pas pour but de transmettre un savoir. « On ne

²³ ESPA, pp.44-45.

comprendra pas la justice si on ne la vit pas, [car] comme toute réalité authentique, la justice est indéfinissable.» Le meilleur enseignement consistera donc à agir soi-même de manière juste : « je fais voir ce qu'est la justice par mes actes. »²⁴

On s'aperçoit ainsi que la définition de la philosophie telle qu'elle apparaît chez Socrate est inséparable d'une attitude particulière par rapport à l'existence, car la sagesse ne peut se réaliser que par l'entremise de gestes et d'actions. Le discours n'acquiert donc de l'importance que s'il est lié à un changement dans la manière de vivre. La recherche de la sagesse ne s'opère donc pas dans le discours, mais dans sa réalisation concrète. « Socrate n'a pas de système à enseigner. Sa philosophie est tout entière exercice spirituel, nouveau mode de vie, réflexion active, conscience vivante. »²⁵

1.2 L'Académie de Platon

Le projet philosophique de Socrate et de Platon paraît exprimer en essence la même volonté de « former », plutôt que d'« informer » des disciples. Cette particularité se manifeste chez Platon dans l'école qu'il a créée : l'Académie, un lieu fort propice aux échanges philosophiques. Pierre Hadot rappelle que cette école était le lieu par excellence de la « formation » philosophique, car il s'y opérait véritablement un apprentissage qui impliquait une participation totale de l'individu en vue d'une transformation radicale de sa personne. L'apprentissage se réalisait certes surtout dans les échanges entre amoureux de la sagesse, mais y était joint également une série d'exercices spirituels, visant à purifier le corps et l'esprit. L'apprentissage

²⁴ XÉNOPHON, *Mémoires*, IV, 4, 10.

²⁵ ESPA, p.118.

philosophique était inséparable d'un certain mode de vie qui visait à traduire les enseignements théoriques en actes. Le but de l'étudiant, en effet, était avant tout de s'impliquer dans la cité et pour ce, il devait étudier la géométrie et autres sciences mathématiques, mais surtout développer ses vertus. La finalité de l'école n'était pas de transmettre un contenu doctrinal, les différents philosophes de l'école n'avaient d'ailleurs pas les mêmes positions sur divers sujets²⁶. L'important était de créer un espace propice à la pratique du dialogue afin d'opérer une transformation intérieure permettant l'ouverture d'esprit et la recherche commune de la sagesse. L'apprentissage était donc avant tout centré sur le « comment dialoguer de façon respectueuse et sage » plutôt que sur une connaissance théorique et déterminée. Se rapprocher, par exemple, du point de vue universel de la raison pouvait permettre de se détacher de ses propres élans subjectifs, afin d'établir un espace dialogique harmonieux. La manière de vivre du philosophe dans l'école platonicienne était donc déterminante afin d'entretenir une relation agréable entre les différents académiciens.

Afin de modifier concrètement sa manière de vivre, Platon suggérait certains exercices particuliers, qu'Hadot appelle des « exercices spirituels ». Effectivement, le philosophe, afin de s'améliorer et de s'approcher de la sagesse, devait, en plus de s'adonner à la pratique du dialogue, s'exercer à « vivre chaque jour de manière à devenir le plus possible maître de soi. »²⁷ Afin d'arriver à ce résultat, le pratiquant pouvait notamment s'exercer à la « préparation au sommeil ». Cet exercice visait à

²⁶ « [Les] controverses qui furent intenses entre les membres de l'école ont laissé des traces, non seulement dans les dialogues de Platon, ou chez Aristote mais dans toute la philosophie hellénistique, sinon dans toute l'histoire de la philosophie. Quoi qu'il en soit, nous pouvons conclure que l'Académie était un lieu de libre discussion et qu'il n'y existait pas d'orthodoxie d'école, ni de dogmatisme. » (QPA, pp.104-105.)

²⁷ QPA, p.108.

« éveiller la partie raisonnable de l'être »²⁸ afin de tranquilliser son esprit et avoir un sommeil paisible. Hadot suggère qu'il pourrait s'agir d'une forme de méditation précédant le sommeil visant à chasser certaines pensées perturbatrices comme le désir ou la colère. Comme autres exercices, Hadot mentionne également que l'académicien s'exerçait à « conserver son calme dans le malheur »²⁹ et à s'efforcer de « concentrer et ramasser l'âme, de la délivrer de la dispersion que lui impose le corps »³⁰ afin de s'exercer à la mort.

L'Académie de Platon n'était donc pas une école de pensée au sens où nous l'entendons aujourd'hui, qui aurait pour but principal de transmettre un contenu théorique particulier. Elle poursuivait plutôt la philosophie de Socrate, au sens où elle permettait une transformation totale de la personne en lui enseignant certaines pratiques et exercices quotidiens visant avant tout à adopter une nouvelle manière de vivre.

1.3 L'épicurisme

L'école fondée par Épicure (-341 à -270) au début du IV^e siècle avant J.-C. est particulièrement représentative de la philosophie comme manière de vivre, telle que définie par Pierre Hadot, car l'essentiel de l'enseignement consistait précisément à donner des indications sur des façons de transformer sa vie, afin de se libérer de la souffrance. Le contenu doctrinal était donc encore une fois de moindre importance, car ce qui était recherché, c'était une meilleure façon de vivre, pour éventuellement se rapprocher de l'état d'ataraxie, c'est-à-dire d'un état d'imperturbabilité et de paix

²⁸ Idem

²⁹ QPA, p.109.

³⁰ Idem

intérieure. La doctrine épicurienne consiste principalement à faire un examen des différents plaisirs afin d'écarter ceux qui sont responsables de la souffrance. Ainsi, les plaisirs violents éphémères et non naturels, sont à limiter, voire à éliminer, et les plaisirs stables, nécessaires et naturels sont à favoriser. Par exemple, l'épicurien devra contrôler ses pulsions et modérer ses désirs excessifs, comme le désir de richesse ou de gloire, afin d'éviter les excès d'excitation éphémère, car ils sont souvent accompagnés de souffrances et ne sont jamais totalement satisfaits; il devra par contre favoriser les plaisirs doux et constants, c'est-à-dire les besoins élémentaires, comme se nourrir ou dormir, car lorsque bien contrôlés, ils sont suivis d'une joie profonde et stable. Afin d'arriver à l'état d'ataraxie, il ne suffit pas de comprendre les préceptes d'Épicure, mais il est nécessaire de transformer concrètement ses habitudes de vie. Pierre Hadot dresse une liste d'exercices qui étaient pratiqués par les épicuriens, et qui leur permettaient d'arriver à l'état souhaité. Par exemple, ils devaient « se contenter de mets simples, de vêtements simples, renoncer aux richesses, aux honneurs, aux charges publiques, vivre retiré »³¹, éviter les efforts et favoriser la détente et le calme. Cette philosophie a pour vocation la guérison de l'âme, car le pratiquant a comme objectif de se libérer de ce qui cause la souffrance et vivre en paix avec lui-même. L'épicurisme est donc également en essence une philosophie qui a pour but non pas un enseignement théorique, mais bien une conversion de l'être, car est opérée une rupture radicale avec les manières de vivre habituelles.

³¹ QPA, p.192.

1.4 Le stoïcisme

Le stoïcisme, école fondée par Zénon (-335 à -262 ou -261) en 301 avant J.-C., a connu une popularité importante dans l'empire romain, avec des représentants comme Sénèque (-4 à 65), Épictète (50 à 125 ou 130) et Marc-Aurèle (121 à 180). Le choix de vie stoïcien débute par une reconnaissance des phénomènes physiques et s'élabore par la suite à partir d'une prise de position par rapport à ceux-ci. Le stoïcien découvre en premier lieu qu'il y a certaines choses à propos desquelles l'être humain n'a aucun pouvoir, car elles sont indépendantes de sa volonté. Ces choses il faut les accepter telles quelles, sans se révolter. C'est le cas, par exemple, de « notre corps, la richesse, la célébrité, le pouvoir, en un mot tout ce qui n'est pas notre œuvre. »³² Le seul contrôle qu'a l'être humain se situe dans le jugement qu'il porte sur ces dernières choses (« toutes les œuvres qui nous appartiennent. »)³³. Par exemple, on a le choix de trouver la mort triste et déprimante, ou naturelle et nécessaire. On ne peut avoir de contrôle sur le moment où la mort survient, mais l'on peut avoir un contrôle sur l'attitude que l'on adopte face à elle. La question au cœur de la philosophie stoïcienne se trouve là : comment modifier ses jugements afin de rendre les événements inévitables acceptables et moins désagréables et ainsi éviter la souffrance? Le stoïcisme développe certes toute une physique et une analyse théorique de la nature, mais celles-ci ont pour but de faire réaliser que certains comportements peuvent être modifiés afin de rendre la vie plus agréable. Encore une fois, on est à la recherche de la sagesse, et celle-ci ne s'acquiert pas uniquement par une analyse rigoureuse de la nature, mais grâce à une nouvelle attitude qui est développée par rapport à la nature

³² Manuel d'Épictète (I, 1).

³³ Idem

analysée. Le sage est celui qui a observé ses jugements et qui a éliminé ceux qui étaient source de souffrance. Il s'exerce donc chaque jour à « surveiller son discours intérieur pour voir si un jugement de valeur erroné ne s'y est pas introduit »³⁴ pour éventuellement arriver à « s'élever à une conscience cosmique »³⁵ en correspondance avec la raison universelle. Le stoïcien, en éliminant les jugements de valeurs, comprend effectivement que la nature possède une logique intrinsèque. Il l'accepte donc et s'y soumet, en essayant de vivre non pas contre elle, mais bien en harmonie avec elle. Son mode de vie consiste à rester vigilant, à surveiller son attitude face au monde et essayer de vivre chaque instant en accord avec les phénomènes extérieurs qui ne dépendent pas de lui.

La philosophie stoïcienne enseigne donc principalement une nouvelle façon de vivre, un nouveau rapport au monde qui cherche avant tout à transformer sa personne en vue d'une meilleure existence. Le terme « philosophe » s'applique ici uniquement à celui qui s'engage dans la voie de la transformation intérieure, et non à celui qui tenterait une compréhension rationnelle, objective du monde dont il ne serait qu'un spectateur absent. Le philosophe est *dans* la nature : il ne cherche pas à l'objectiver, mais bien à vivre de manière harmonieuse avec elle.

1.5 Le pyrrhonisme

Le philosophe Pyrrhon (-360 à -275) mérite l'attention, car le mode de vie qu'il suggère se rapproche comme nous le verrons ultérieurement de celui préconisé dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi*. En effet, une des particularités de sa

³⁴ QPA, pp. 210-211.

³⁵ QPA, pp. 210-211.

philosophie est de s'abstenir d'émettre quelque jugement de valeur, puisque selon lui, il n'y a aucune manière de savoir véritablement si une telle chose est bonne en soi ou mauvaise en soi. Vaut mieux donc laisser les choses telles qu'elles sont et ne pas essayer à tout prix de vouloir les catégoriser pour ainsi en prioriser certaines et en écarter d'autres, car « le malheur des hommes vient de ce qu'ils veulent obtenir ce qu'ils croient être un bien ou fuir ce qu'ils croient être un mal. »³⁶ Si donc on accepte qu'en soi, les choses n'ont pas de déterminations morales, si on « se libère totalement du point de vue humain »³⁷, alors on pourra accepter avec indifférence tout ce qui arrive. C'est que l'on est trop attaché à une vision restreinte du monde et l'on ne considère pas les choses d'un point de vue universel, où chaque chose n'est ni bonne ni mauvaise, mais *est* simplement :

« [...] en dépouillant l'homme, le philosophe transforme complètement sa perception de l'univers, dépassant le point de vue limité de l'humain trop humain, pour se hausser à une vision d'un point de vue supérieur, vision en quelque sorte inhumaine, qui révèle la nudité de l'existence, au-delà des oppositions partielles et de toutes les fausses valeurs que l'homme lui ajoute, pour atteindre peut-être un état de simplicité antérieur à toutes les distinctions. »³⁸

La philosophie de Pyrrhon se définit ici par une nouvelle attitude face aux choses : celle d'indifférence (*αδιαφορία*). Il s'agit donc ici de transformer la relation que l'on entretient avec le monde extérieur afin d'aboutir à un état où l'on cesse d'être déçu ou insatisfait, mais où l'on est plutôt toujours en acceptation des choses telles qu'elles sont, peu importe comment elles se présentent. Il n'y a donc selon Pyrrhon, comme chez Socrate, rien à apprendre, au sens d'une connaissance purement théorique, puisque un tel apprentissage sera toujours trop limité, étant le

³⁶ QPA, p.176.

³⁷ Idem

³⁸ QPA, p.177.

fruit d'élaborations humaines. C'est en adoptant un nouveau mode de vie que l'on peut transcender ces déterminations limitées, afin de porter un regard universel et sans discrimination sur les objets extérieurs.

1.6 Le scepticisme

Le discours sceptique se rapproche de celui du pyrrhonisme, car il rejette également toute détermination objective. Le sceptique pousse cette idée à son paroxysme et se détache complètement de tout discours sur la nature des choses, afin d'essayer de la saisir dans son entièreté, sans être limité par une certaine systématisation nécessairement trop bornée :

« Celui qui croit qu'une chose est belle ou laide par nature ne cesse d'être inquiet. Que vienne à lui manquer ce qu'il croit être un bien, il se figure endurer les pires tourments et se lance à la poursuite de ce qu'il croit être un bien. Le possède-t-il enfin, que déjà le voilà plongé dans de multiples inquiétudes qu'excite en lui une raison sans mesure, et dans la crainte d'un revers de fortune, il fait tout pour que ne lui soit point ravi ce qu'il croit un bienfait. Tandis que celui qui ne se prononce ni sur ce qui est naturellement bon ni sur ce qui est naturellement mauvais ne fuit rien et ne se dépense pas en vaines poursuites. Aussi connaît-il la quiétude. »³⁹

Tout discours pour le sceptique n'est jamais totalement satisfaisant, car il dépend d'un point de vue particulier et donc est nécessairement relatif. La montagne est grande pour la fourmi, mais est minuscule comparée à la terre et à l'univers; telle plante est mauvaise pour l'homme, mais peut profiter à certains animaux. À quoi sert-il donc de vouloir définir quoi que ce soit ? La montagne n'est ni grande ni petite en soi, la plante n'est ni bonne ni mauvaise.

La philosophie sceptique est radicale, puisqu'elle suggère de suspendre le jugement moral et épistémique. De la sorte, il sera possible de se libérer de la

³⁹ Sextus Empiricus, *Hypotyposes*, I, 27-30, Dumont, pp.13-14. Cité par Hadot, QPA, pp.222-223.

souffrance, car en n'imposant aucune idée prédéterminée à la nature, on n'a aucune attente et donc on accepte les choses telles qu'elles sont. Le discours philosophique sceptique devient donc assez particulier : il « aboutit à sa propre autosuppression, pour ne laisser la place qu'à un mode de vie. »⁴⁰ Le sceptique n'a plus rien à dire, mais tout à vivre. Ou du moins, tout ce qu'il dit est détaché d'un quelconque jugement sur la nature des choses. Son discours rappelle la relativité de tout propos et incite à porter un regard neutre face aux choses. La philosophie sceptique est donc également essentiellement mode de vie, car c'est dans l'attitude face aux choses que l'on peut s'améliorer et devenir sage, et non dans la compréhension intellectuelle.

Nous avons vu que ces dernières philosophies sont clairement actualisées dans des « modes de vie » particuliers et ne peuvent ainsi être comprises si on les analyse uniquement à travers leur support écrit et que l'on oublie leur dimension pratique. Nous n'avons certes abordé que certaines écoles, les plus représentatives de la philosophie telle que nous tentons de la définir, mais il reste que, selon Pierre Hadot, dans toute entreprise dite philosophique à l'Antiquité, il y a cette idée toujours présente que l'amoureux de la sagesse doit s'investir totalement dans ses gestes et actions afin d'être en mesure de philosopher. Même l'enseignement d'Aristote, que l'on peut penser plus théorique, révèle que le véritable bonheur ne peut s'atteindre que par une vie vertueuse dans laquelle on doit lutter contre les passions et se détacher des soucis matériels afin de devenir totalement autarcique. En général, le philosophe de l'Antiquité a cette particularité de jouer également le rôle de thérapeute, c'est-à-dire qu'il ne se limite pas uniquement à des tentatives de définition du réel,

⁴⁰ QPA p.222.

mais veut également guérir les maux et troubles de l'homme. Même si l'on cherche effectivement à saisir, ou du moins à se rapprocher, de la nature du réel, c'est pour éventuellement se libérer de la souffrance et accéder à un état de paix intérieure où l'on est délivré de ses soucis. Les Anciens avaient également en commun l'idée que le langage n'est pas assez complet pour tout comprendre la complexité des phénomènes naturels et que la meilleure façon de se rapprocher de la vérité est de chercher à mieux vivre, car seule l'action vécue rend une expérience assez riche qui permette de s'en approcher.

Cette manière de concevoir la philosophie est certes assez particulière, surtout si nous pensons à la manière dont elle est enseignée de nos jours dans nos écoles. C'est que la notion de philosophie a subi une transformation importante de l'Antiquité à aujourd'hui. Ce changement selon Pierre Hadot est malheureux, car c'est tout l'aspect pratique ou « vécu » de la philosophie qui a disparu, pour ne laisser qu'un discours souvent vide, qui ne vise pas la transformation de l'être mais reste trop souvent dans l'abstraction. Effectivement, un professeur de philosophie peut maintenant très bien enseigner une théorie sans adapter son mode de vie à celle-ci, ce qui était insensé pour les philosophes de l'Antiquité. Pierre Hadot propose une explication quant à cette modification de la définition de la discipline et montre que c'est principalement au Moyen Âge qu'elle a été réalisée.

Chapitre 2 : La philosophie comme discipline théorique selon Pierre Hadot

« Si la philosophie antique liait si étroitement discours philosophique et forme de vie, comment se fait-il qu'aujourd'hui, dans l'enseignement habituel de l'histoire de la philosophie, la philosophie soit présentée avant tout comme un discours, qu'il s'agisse d'un discours théorique et systématique ou d'un discours critique, sans rapport direct en tout cas avec la manière de vivre du philosophe ? »⁴¹

Selon Pierre Hadot, la raison pour laquelle la philosophie aujourd'hui n'a plus comme priorité de changer la manière de vivre, mais est devenue une discipline où l'accent est presque exclusivement mis sur sa dimension théorique, est liée à l'essor du christianisme au Moyen Âge. Effectivement, le christianisme enseignait, en plus des dogmes fondamentaux, une certaine conduite permettant d'accéder au salut. Le fidèle devait opérer une conversion totale et se tourner vers Dieu afin de vivre une nouvelle existence et se libérer du mal. Avec la montée du christianisme n'étaient plus prônées différentes manières de vivre par diverses écoles, tel le stoïcisme, l'épicurisme ou le pyrrhonisme, mais de plus en plus, la religion promouvait *la* manière de se comporter par excellence. Le christianisme aurait, selon Hadot, récupéré différents exercices spirituels enseignés par les anciens philosophes afin de les adapter à la religion et pour ainsi devenir la seule manière valable de vivre. Les écrivains chrétiens de l'époque continuaient donc à lire les philosophes de l'Antiquité, mais en s'intéressant moins à leur mode de vie, car le christianisme proposait déjà une manière adéquate de vivre, mais seulement à leurs systèmes théoriques. S'est donc opérée, à mesure que la religion a pris de l'importance, une division dans la philosophie antique entre l'aspect expérientiel, ou l'aspect qui vise une

⁴¹ QPA, p.379.

transformation de la manière de vivre et l'aspect théorique, c'est-à-dire toute la partie qui vise à systématiser le réel. Ce serait à partir de ce moment, selon Pierre Hadot, que l'on aurait oublié que la philosophie antique avait avant tout comme objectif un changement du mode de vie ayant pour but de se libérer de la souffrance et de s'approcher de la sagesse. Cette conception n'a pas totalement disparu, mais si de nos jours, l'on a plutôt tendance à analyser la pensée de Platon ou Aristote comme des systèmes théoriques de pensée, ce serait dû principalement à la montée du christianisme qui aurait évacué de ces philosophies leur aspect lié au vécu.

Le christianisme aurait donc non seulement abandonné une dimension fondamentale de la philosophie grecque, mais aurait également, selon Hadot, beaucoup transformé ses fondements théoriques. La religion devenant l'explication par excellence et la seule grande réponse valable, elle a eu tendance à modifier les enseignements issus du discours philosophique pour qu'ils puissent s'accommoder avec le discours chrétien. Ce passage de Suárez (1548-1617), théologien et philosophe espagnol, montre bien la primauté accordée à la religion au Moyen Âge : « Dans cette œuvre, je me mets dans le rôle d'un philosophe, en ayant bien présent à l'esprit que notre philosophie doit être une philosophie chrétienne, et la servante de la divine théologie. »⁴²

Ce serait donc selon Hadot principalement au Moyen Âge, dû à la montée du christianisme, que se serait opéré un changement dans la perception de la philosophie antique. Nous aurions encore gardé aujourd'hui le réflexe d'attribuer tout ce qui concerne la transformation intérieure, ou ce qui est lié à certains exercices spirituels visant à se libérer de la souffrance, à la religion, pour ne laisser à la philosophie qu'un

⁴² QPA, p.382.

rôle de spéculation théorique sans rapport concret avec les faits et gestes quotidiens de l'existence. Il serait nécessaire, selon Hadot, de renouer avec cette ancienne conception de la philosophie afin de lui redonner toute sa portée.

2.1 La philosophie universitaire

Pierre Hadot critique la philosophie universitaire actuelle, justement parce qu'elle serait tributaire d'une idéologie relevant du Moyen Âge, inspirant une conception de la philosophie beaucoup trop théorique : « Inconsciemment ou consciemment, nos universités sont toujours héritières de l' "école", c'est-à-dire de la tradition scolastique. »⁴³ Si à l'époque les universités devaient dépendre de la vision entretenue par l'Église, elles sont aujourd'hui financées par l'État et doivent toujours se soumettre à des critères externes stricts. « Le choix des professeurs, des matières, des examens, est toujours soumis à des critères "objectifs", politiques ou financiers, trop souvent, malheureusement, étrangers à la philosophie. »⁴⁴ Le savoir enseigné par les professeurs de philosophie est toujours déjà orienté dans une direction qui lui est imposée de l'extérieur. Nous sommes donc très loin de la formation grecque ancienne, où l'objectif était d'examiner le rapport de l'homme avec l'existence afin d'aspirer à devenir un être meilleur. Nous semblons maintenant plutôt nous préoccuper de transmettre un savoir assimilable qui devra avoir éventuellement une certaine utilité dans la société. Le rôle de la philosophie devient alors trop souvent celui d'informer des grands débats de l'histoire des idées, afin de préparer à un discours analytique qui aura pour objectif une maîtrise conceptuelle de ce qu'on appelle la réalité. La

⁴³ QPA, p.388.

⁴⁴ QPA, p.390.

philosophie devenant un discours fortement influencé par des réflexions utilitaristes, qui vise principalement à systématiser le rapport au monde, elle utilise un jargon complexe et abstrait :

« Les non-philosophes considèrent en général la philosophie comme un langage abstrus, un discours abstrait, qu'un petit groupe de spécialistes, seul à pouvoir le comprendre, développe sans fin au sujet de questions incompréhensibles et sans intérêt, une occupation réservée à quelques privilégiés qui, grâce à leur argent ou à un heureux concours de circonstances, ont le loisir de s'y livrer, un luxe donc. »⁴⁵

Renouer avec l'ancienne conception de la philosophie pourrait permettre d'éviter de tomber dans l'abstraction excessive, car elle rappelle que la théorie ne peut avoir sens que si elle exerce un rapport constant avec la manière de vivre.

Hadot montre que malgré la tendance à oublier l'aspect pratique de la philosophie, certains penseurs au cours de l'histoire ont quand même préservé sa conception antique. C'est le cas par exemple de Kant lorsqu'il affirme : « Il ne s'agit pas de spéculer toujours, mais il faut aussi une bonne fois penser à l'exercice effectif. Mais aujourd'hui on prend pour un rêveur celui qui vit d'une manière conforme à ce qu'il enseigne. »⁴⁶ Descartes, Montaigne, Rousseau, Marx, Nietzsche, Kierkegaard ou Wittgenstein, par exemple, ont également été influencés par le modèle antique de la philosophie, mais se profile tout de même de nos jours une influence beaucoup plus marquée d'une philosophie essentiellement théorique, telle qu'elle est généralement enseignée à l'université, coupée de l'idée qu'elle doit transformer la manière de percevoir ou d'être au monde.

⁴⁵ ESPA, p.361.

⁴⁶ Cité par Hadot dans QPA, p.401.

2.2 Wittgenstein et le langage

Si la philosophie, selon Pierre Hadot, doit être non pas une discipline dont l'accent est porté uniquement sur la dimension théorique, mais sur la manière dont elle est vécue concrètement au jour le jour, c'est principalement parce que la conceptualisation, la verbalisation ou la tentative de rendre par les mots la complexité de l'existence seront toujours nécessairement confrontés à des limites infranchissables. Pour philosopher, il faut agir en philosophe, parce que la compréhension de la vie sera beaucoup plus grande que si l'on tente de l'expliquer grâce à des théories abstraites. Ce point est largement commenté dans son ouvrage *Wittgenstein et les limites du langage*, où il explique que l'entièreté du réel ne se révèle qu'à celui qui a cessé de tout vouloir comprendre par le langage. Le problème de la philosophie théorique serait d'oublier ses limites et de penser que ses discours touchent l'essence des choses, alors qu'il n'en est rien. Elles restent plutôt des descriptions limitées et la chose elle-même demeure incompréhensible, irréductible à une saisie conceptuelle. Wittgenstein a très bien su montrer cette impuissance des mots dans le *Tractatus logico-philosophicus* : « Il y a sans doute un inexprimable. Il se montre; c'est là le mystique »⁴⁷; « Au sujet de ce dont on ne peut parler, on doit se taire. »⁴⁸ Pierre Hadot commente ces citations célèbres de Wittgenstein et tente d'expliquer pourquoi le langage est trop souvent utilisé d'une manière abusive, c'est-à-dire d'une manière qui ne reconnaît pas ses limites, et montre les problèmes d'une compréhension du réel par les mots. Selon Hadot, l'argumentation de Wittgenstein consiste à montrer que le principal obstacle du langage est que lorsqu'il tente de

⁴⁷ WLL, p.42.

⁴⁸ Idem

traiter de propositions philosophiques sur l'essence des choses, il est condamné à ne formuler que des théories abstraites et non fondées. La philosophie théorique, essentiellement, formule des discours qui n'ont aucun sens :

« La plupart des propositions ou des questions, qui ont été écrites en matière de philosophie, ne sont pas fausses, mais sont des non-sens. Nous ne pouvons absolument pas répondre à des questions de ce genre, nous pouvons seulement établir le fait qu'elles sont des non-sens. La plupart des propositions et questions de la philosophie reposent sur ceci que nous ne comprenons pas la logique de notre langage. (Ce sont des questions du type : est-ce que le Bien est plus ou moins identique que le Beau ?) Rien d'étonnant à ce que les plus profonds problèmes ne soient pas à proprement parler des problèmes. »⁴⁹

Selon Wittgenstein, l'erreur fondamentale du philosophe est de croire que ses propos décrivent adéquatement le réel. Or les propositions philosophiques comportent des signes qui n'ont pas de signification, car elles ne se rapportent directement à aucun fait réel. Ces dernières propositions ne doivent pas se donner comme objectif de dresser un portrait adéquat du réel, mais doivent plutôt viser à « rendre claires et délimiter avec précision les pensées qui autrement seraient troubles et confuses. »⁵⁰ La philosophie théorique manipule et redéfinit des concepts afin de les rendre le plus clair possible. Par exemple, il existe nombre d'ouvrages philosophiques cherchant à définir ou éclaircir certaines idées comme le Beau ou le Bien. L'exercice consiste à préciser ce que l'on entend par ces concepts, à trouver une définition universellement valide. Or, cette activité n'a pas réellement de sens quand il s'agit de décrire la nature des choses pour Wittgenstein. Elle consiste plutôt à produire un langage qui ne se rapporte qu'à lui-même, c'est-à-dire à sa propre structure. C'est un langage qui a pour objet sa propre forme logique : il utilise des concepts pour préciser d'autres concepts. Mais Wittgenstein explique que le

⁴⁹ WLL, p.30.

⁵⁰ WLL, p.36.

principal problème d'une telle démarche est que l'on reste prisonnier de sa propre structure. On ne peut effectivement pas quitter le plan du langage pour l'analyser de l'extérieur, car nous sommes toujours déjà dans le langage. Le langage philosophique demeure donc impuissant lorsqu'il cherche à exprimer l'essence des choses. Il ne produit alors que des non-sens, des propositions qui ne se rapportent qu'à elles-mêmes. La philosophie théorique, lorsqu'elle prétend aborder une perspective extérieure à elle-même, c'est-à-dire une perspective universelle, par exemple sur ce qu'*est* le Beau ou le Bien, demeure toujours relative à sa propre structure, donc limitée : « [...] si je ne peux penser que ce qui a une forme logique [la forme du langage], je me heurte au fait que, par conséquent, je ne puis penser la forme logique elle-même; pour penser cette forme de logique, je devrais sortir du monde [...] »⁵¹. Il n'est pas possible de sortir de sa propre forme théorique, de ses propres concepts.

Donc comment philosopher ou prétendre discuter de réalités universelles si le langage impose cette limite ? Wittgenstein explique que la philosophie théorique doit se borner à circonscrire les limites du langage. En analysant sa structure, elle peut déceler, par son activité propre, ce qu'il est possible de dire et ce qui n'est que non-sens. La philosophie aurait le mandat de tracer la frontière entre ce qui peut être dit et ce qui ne peut être dit, et elle-même doit demeurer toujours à cette frontière et éviter, comme plusieurs philosophes l'ont fait, de la dépasser et prétendre décrire adéquatement l'essence des choses. « Au sujet de ce dont on ne peut parler, on doit se taire »⁵² : lorsque l'on arrive à cette frontière, nous devons réaliser les limites du langage et se « taire ». Sur cette idée, Pierre Hadot apporte une réflexion intéressante.

⁵¹ WLL, p.45.

⁵² Idem

Si on peut penser que Wittgenstein annonce, en affirmant que l'on doit se taire à propos des problèmes fondamentaux, une sorte de fin de la philosophie théorique, il laisse néanmoins place à une nouvelle philosophie : la philosophie comme manière de vivre. Nous l'avons vu, pour Pierre Hadot, le rôle du philosophe dans sa quête de vérité doit fondamentalement impliquer une transformation de sa manière de vivre. Cela devient compréhensible lorsque l'on réalise les limites du langage. Lorsqu'il comprend que le langage ne sera jamais assez suffisant pour avoir une pleine compréhension de la réalité, le philosophe se tourne vers une nouvelle forme de compréhension qui s'actualise dans le vécu. La réalité, si complexe soit-elle, ne peut être appréhendée que si l'on arrête de chercher à la comprendre par des théories abstraites, et que l'on se met à une recherche impliquant l'existence entière. La compréhension sera alors beaucoup plus riche, car l'apprentissage à travers une expérience directe, à travers une manière particulière de vivre, ne se buttera pas aux limites imposées par les mots.

La solution de Wittgenstein, celle de rester en silence sur ce que l'on ne peut pas dire, doit toutefois être nuancée. Nous devons considérer la critique de Blanchot lorsqu'il affirme que le problème de Wittgenstein est d'avoir posé dans l'absolu une limite au langage⁵³. Ce n'est que grâce au langage qu'il est possible de parler de « limite ». Or, dès que nous posons cette limite, elle est déjà franchie, puisque qu'elle présuppose toujours un *autre* côté. D'une certaine manière, en posant une limite au langage, Wittgenstein aurait fait ce que lui-même dénonce, c'est-à-dire sortir du cadre du langage. Selon Blanchot, il ne faut pas nécessairement rester silencieux sur ce que

⁵³ La critique de Blanchot est résumée dans : WANG, Youru. *Linguistic strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*, New-York, RoutledgeCurzon, 2003, pp.86-88.

l'on ne peut affirmer. Il est donc toujours possible de tenir un discours à propos des problèmes qui concernent l'essence des choses, mais il faut trouver certaines stratégies pour évoquer cet « autre » du langage. Il ne faut donc pas penser que le langage cesse définitivement de pouvoir traiter de quelque manière de la réalité. Le langage peut toujours être utilisé comme outil philosophique, mais il ne sera jamais une fin en soi. Il peut toujours servir à *pointer* vers la réalité complexe qu'elle ne peut exprimer ou peut donner des indices ou des pistes de recherches: « Je suis obligé d'utiliser un langage inexact logiquement, un langage qui ne représente rien, mais qui évoque. »⁵⁴ En utilisant un langage métaphorique, par exemple, il demeure possible de faire référence à l'au-delà du langage. Il n'aura jamais la prétention de décrire la réalité de manière parfaitement adéquate, mais pourra en faire allusion ou l'évoquer. De plus, le langage philosophique peut s'établir comme méthode négative, visant à délimiter son champ d'exploration possible et à identifier les propositions philosophiques abstraites qui sont des non-sens : « La vraie méthode de la philosophie serait proprement celle-ci : ne rien dire que ce qui peut se dire [...] et ensuite, chaque fois que quelqu'un veut dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer que, dans ses propositions, certains signes n'ont pas de significations. »⁵⁵ Ainsi, en réalisant ses limites, le philosophe cessera de prétendre pouvoir décrire de manière adéquate l'essence du réel, mais utilisera le langage simplement comme outil, afin de l'aider à réaliser une transformation concrète dans sa manière d'être, action permettant une meilleure compréhension du monde. Il s'agit de dépasser le désir de conceptualisation abusive et de se tourner vers une expérience directe qui dépasse les

⁵⁴ WLL, p.46.

⁵⁵ WLL, p.35.

catégories qu'impose le langage. Grâce à certaines stratégies linguistiques, le langage sera toujours en mesure d'*évoquer* une réalité qui a été aperçue à travers l'expérience. Le philosophe devra également par moment se détacher totalement de ses mots, afin d'arriver à un point où il se trouvera, sans médiation, face au monde. « La sagesse est un pur vécu incommunicable, regard porté sur les choses, mais qui ne peut s'exprimer. La critique du langage élimine le vide des concepts, au profit de la plénitude de l'existence vécue. »⁵⁶ C'est pourquoi, selon l'analyse de Pierre Hadot,

« Tout le discours [du Tractatus] aura été rejeté comme une échelle devenue inutile, se détruisant lui-même après avoir rempli sa fonction thérapeutique (comme le discours philosophique des sceptiques de l'Antiquité qu'ils considéraient comme un simple purgatif éliminé avec les mauvaises humeurs), pour laisser place au silence d'une vie de sagesse dans laquelle le problème de la vie sera résolu par sa propre disparition. »⁵⁷

Ainsi, la réalisation des limites du langage ne peut qu'amener à se tourner vers une compréhension non-théorique du monde qui favorise une existence vécue plutôt qu'une saisie uniquement conceptuelle de la réalité. La philosophie sera toujours confrontée à certaines limites du langage, et pour être en mesure de se rapprocher d'une compréhension plus large du monde, il faut impérativement se dégager d'une philosophie trop théorique, utiliser le langage pour évoquer (et non pour décrire le monde) et favoriser une expérience directe avec les choses.

Nous analyserons maintenant les chapitres intérieurs du *Zhuangzi* afin de voir dans quelle mesure la conception de la philosophie qui y est décrite se rapproche de celle exposée par Pierre Hadot des philosophes de l'Antiquité. Nous verrons que les chapitres ne décrivent aucun modèle particulier ou système conceptuel précis,

⁵⁶ WLL, p.61.

⁵⁷ WLL, p.21.

mais ils présentent tout de même une « philosophie », au sens où ils proposent une nouvelle manière d'être au monde, une nouvelle manière de vivre. Avant d'arrimer les chapitres du *Zhuangzi*, à la conception hadotienne de la philosophie, nous devons analyser la forme du discours et la structure du langage dans les chapitres en question. Nous verrons ensuite qu'elles sont en étroite relation avec la conception de la philosophie comme mode de vie.

Partie II

Chapitre 3 : Zhuangzi et la critique du langage

« Le raisonnement se construit autour d'une absence à soi-même et au monde, un peu comme un beignet autour de son trou central. »⁵⁸

3.1 Limites du langage

La conclusion que nous avons pu tirer de l'analyse du *Tractatus* par Pierre Hadot est que le langage philosophique est impuissant lorsqu'il cherche à décrire adéquatement la réalité. La philosophie théorique, selon Wittgenstein, est non-sens lorsqu'elle utilise de façon abusive le langage : elle jongle avec des termes qui ont perdu leur adéquation avec un fait réel et prétend être en mesure d'établir des faits universellement valides. Nous découvrons une critique similaire du langage dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi*. Effectivement, le penseur taoïste montre également que le langage sera toujours confronté à des limites infranchissables.

Afin de saisir la manière dont est traité cet aspect dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi*, penchons-nous d'abord sur un extrait qui décrit le rapport entre un mot et sa désignation :

« Parler n'est pas seulement produire un son. Car il y a des paroles dans la parole. Néanmoins, quand ce dont on parle n'est pas déterminé, peut-on dire qu'on a parlé ou bien alors n'a-t-on rien dit ? L'on considère que le langage humain est différent du gazouillis des oiseaux, mais peut-on les distinguer ou bien ne peut-on pas les distinguer ? »⁵⁹

Ce passage révèle une position assez claire par rapport à l'utilisation de la parole. On peut noter effectivement que celle-ci ne prend sens que lorsqu'elle renvoie

⁵⁸ FAURE, p.59.

⁵⁹ ZZ, p.21.

à des termes « déterminés » et qu'elle s'adresse à un interlocuteur qui partage déjà certains référents ou un certain lexique avec le locuteur. Si les paroles ne sont pas associées à certains concepts ou à certaines images, les propos peuvent être comparés au gazouillis des oiseaux, car ils ne seront que sons incompréhensibles. Par exemple, une personne de langue française écoutant un allemand pour la première fois ne peut associer la parole à des concepts et donc ne peut rien comprendre: les sons produits par l'allemand sont comparables au gazouillis des oiseaux, ils ne sont que bruits non déterminés. La leçon que l'on peut tirer de ce passage est que les mots ne sont que des conventions, créations de l'homme pour décrire des choses. Une même chose aurait pu être nommée différemment, car le mot choisi pour la désigner n'est pas absolu.

Le passage est important, car il rappelle que le langage n'a pas de sens s'il n'est pas situé dans un réseau de significations dont il est lui-même l'auteur. Cela étant dit, ces conventions créées par l'homme ont certes l'utilité de permettre de communiquer, mais ils peuvent toutefois l'écarter d'une véritable compréhension de la réalité. Le danger est que, trop souvent, on attache une importance démesurée aux mots et on oublie qu'ils ne sont que créations humaines et qu'ils ne servent qu'à communiquer de façon imparfaite des faits réels. Si je décris un objet avec des mots, ces derniers réfèrent à quelque chose d'éminemment plus complexe que ce que peuvent contenir les mots comme signification. Les mots comme conventions servent à indiquer une réalité, à découper le réel, à engendrer des distinctions, pour que la réalité soit communicable. Si le mot acquiert un statut ontologique trop important, et que l'on croit que la réalité est telle qu'elle est décrite, on engendrera toutes sortes de confusions. Effectivement, selon Zhuangzi, toutes les distinctions engendrées par le

langage sont relatives et plus souvent qu'autrement, même si elles peuvent servir à discourir de certaines facettes de la réalité, elles troublent les esprits : « Se peut-il que la Voie s'obscurcisse au point de laisser la place à la dichotomie entre le vrai et le faux; se peut-il que la parole s'obscurcisse au point de laisser la place à l'opposition entre affirmation et négation ? »⁶⁰ Le langage classe, divise, catégorise le réel et engendre des distinctions qui ne sont pas présentes en tant que telles dans le réel. C'est l'homme qui les a créées, mais il les utilise comme si elles étaient réelles, comme si le réel lui-même était déjà divisé et que l'homme n'avait fait que révéler sa structure. Les concepts que nous avons choisis pour décrire la réalité n'appartiennent pas en eux-mêmes à la réalité. Ces concepts ne sont que des conventions humaines. Pourquoi Zhuangzi affirme-t-il que la parole « s'obscurcit » lorsqu'elle laisse place aux distinctions opérées par le langage ? Parce qu'elle empêche tout simplement d'appréhender la réalité telle qu'elle est, dans son entièreté, et la fait voir à travers des distinctions arbitraires. On classe le réel grâce à certaines catégories, afin de permettre de discourir de manière approximative de la réalité. Lorsque le langage occupe une place trop importante et que ce n'est plus le monde dans sa totalité qui est vu, mais qu'il est vu à travers des distinctions, on s'écarte d'une véritable compréhension du réel. Zhuangzi pointe ici les limites du langage : les mots ne peuvent pas et ne doivent pas servir à décrire de manière objective la réalité.

La confusion relative au langage, selon Zhuangzi, peut non seulement être un obstacle à une véritable connaissance, mais peut être également source de conflit et engendrer toutes sortes de faux problèmes :

⁶⁰ ZZ p.22.

« Ainsi se développent les querelles entre confucianistes et mohistes, entre mohistes et sectateurs de Yang Tchou, entre sectateurs de Yang Tchou et confucianistes. Les uns tiennent pour vrai ce que les autres tiennent pour faux et inversement. Plutôt que de défendre l'un ou l'autre de ces points de vue, le mieux est de marcher sur les mains pour remettre le monde à l'endroit et de revenir à l'illumination. »⁶¹

Les querelles décrites ne sont provoquées que par un manque de lucidité par rapport à l'utilisation du langage. Les personnages illustrés dans le passage tiennent différents discours quant à la manière dont on doit comprendre le monde. Ils se querellent, car chacun croit avoir découvert *la* description exacte de la réalité. Or aucune d'entre elles ne pourra être totalement juste, car les mots utilisés pour la décrire sont imparfaits. Comme nous l'a montré l'analyse de Pierre Hadot du *Tractatus*, les propositions philosophiques prétendant toucher l'essence des choses sont condamnées à produire des non-sens. Les mots sont des conventions qui peuvent servir à exprimer approximativement un état de fait, mais lorsqu'ils sont employés afin de disserter sur des problèmes philosophiques abstraits, on perd tout référent et on engendre automatiquement des faux problèmes, car on discute de concepts vides (comme le vrai et le faux, dans la citation précédente) : « disputer ([“entrer dans des débats pour établir des distinctions”⁶²]) c'est ne rien voir »⁶³. Les confucianistes autant que les mohistes ou les sectateurs de Yang Zhou (Yang Tchou)⁶⁴ sont aveuglés par les distinctions opérées par le langage : ils restent prisonniers de sa structure. Leurs querelles sont sans fin, car les différents acteurs prétendent que les concepts

⁶¹ ZZ, p.22.

⁶² ZZ, p.25.

⁶³ ZZ, p.26.

⁶⁴ Le confucianisme ou école des lettrés (*Rújiā*) est une importante école philosophique, morale et politique en Chine qui s'est développée à partir de l'enseignement de Confucius (*Konfuzi*) (551 à 479 av. J.-C.). Le mohisme, de son côté, est une école née à la fin de la période « Printemps et automnes » (722 à 481 av. J.-C.), ayant pour fondateur Maître Mo (*Mozi*) (479-381 av. J.-C.). Finalement, l'expression « sectateurs de Yang Tchou » fait référence aux adeptes de la pensée de *Yang Zhou* (Yang Tchou) qui vivait au IV^e ou V^e siècle av. J.-C. Les membres des différentes écoles avaient divers points de vue à propos de questions philosophiques morales ou politiques.

auxquels les mots font référence sont réels ou qu'ils peuvent être objectivés. Mais les concepts ne sont que des outils logiques utilisés pour communiquer. S'ils sortent de leur contexte et qu'ils s'utilisent comme s'ils étaient des concepts absolus, alors on provoque des querelles interminables. Dans ce cas-ci, Zhuangzi affirme que « les uns tiennent pour vrai ce que les autres tiennent pour faux et inversement ». Le problème n'est pas les concepts « vrai » (*cheu*) et « faux » (*fei*)⁶⁵ qui peuvent être utilisés dans un contexte particulier comme outils logiques, mais il surgit lorsque que « vrai » et « faux » revêtent un statut ontologique et qu'ils cherchent à s'absolutiser. C'est alors que l'on s'éloigne d'une réalité concrète et que l'on prend les concepts comme réels, alors qu'ils ne restent fondamentalement que conventions créées par l'homme pour s'exprimer.

Pour mieux comprendre cette idée, attardons-nous à un passage du chapitre 2 du *Zhuangzi*, où il est question de montrer l'absurdité d'attribuer un statut ontologique aux différents concepts créés par l'homme : « Toute dénomination juste (*cheu*) est en même temps fautive (*fei*) et, réciproquement, toute dénomination fautive est en même temps juste. »⁶⁶ Le penseur taoïste cherche ici à montrer que les différentes distinctions que l'on apporte par le langage sont dépendantes de leurs opposés, et ne peuvent donc être utilisés de manière autonome, hors contexte, comme si elles décrivaient quelque chose de particulier. Créer la catégorie « juste » donne lieu à la catégorie « faux », mais le juste et le faux n'existent pas en tant que tel dans le monde; ils ne se rapportent à aucun fait réel et ne sont que des conventions établies par l'homme pour opérer des distinctions. C'est pourquoi toute dénomination revêt

⁶⁵ Littéralement « c'est cela » (*cheu*) et « ce n'est pas cela » (*fei*).

⁶⁶ ZZ, p.22.

une valeur relative, étant à la fois juste et fausse dépendamment du point de vue que l'on adopte. Si nous tâchons de comprendre le réel dans l'ensemble, sans adopter un point de vue limité par les distinctions, le juste et le faux se confondent, ils ne font qu'un.

« 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 ? Se peut-il que tous deux nous soyons dans le vrai ou tous deux 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 ? »⁶⁷

Ce passage exprime qu'il est vain d'essayer de départager le vrai du faux afin de trouver celui qui a tort ou raison, car il s'agit là d'une tâche impossible. Effectivement, pour qu'une certaine proposition soit considérée comme absolument « vraie », elle doit être fondée, c'est-à-dire qu'elle doit s'appuyer sur une base totalement immuable. Or il n'existe pas de telles propositions, car elles dépendent toujours du point de vue particulier de celui qui les énonce: « *The ape is right in saying that the best place to live is in a tree, and the fish is right to say that the best place to live is in the water.* »⁶⁸ Pour avoir une réponse définitive, il faudrait un point de vue totalement extérieur. Pourtant, nous ne pouvons pas, comme l'affirme Wittgenstein, « sortir du monde », car nous sommes toujours déjà dans le monde et notre façon d'en parler sera toujours limitée au langage. Aucune personne ou groupe de personnes ne peut donc être en mesure de déterminer si une proposition est

⁶⁷ ZZ, p.29.

⁶⁸ MOELLER, Hans-Georg. *Daoism explained. From the dream of the butterfly to the fishnet allegory*, Chicago, Open Court, 2004, p.126.

absolument vraie ou fausse et, comme l'affirme Harold Roth : « [...] *even if the whole world agreed on something, we could never know that we do know what we all agree on* [...] »⁶⁹. Il est donc nécessaire de cesser de débattre de sujets impliquant la vérité ou la fausseté absolue. Jamais il ne sera possible d'établir ultimement une quelconque proposition comme universellement vraie ou fausse.

Comprendre le monde à travers des catégories conceptuelles, comme le « vrai » ou le « faux », écarte d'une véritable compréhension du monde dans son ensemble. « C'est pourquoi le sage ne s'abandonne pas au prestige fallacieux des mots [...] »⁷⁰. Le sage (*zhen ren*)⁷¹ se détache d'une compréhension trop limitée créée par le langage et des faux problèmes qu'il engendre. Il sait repérer une discussion qui s'embrouille et évite d'essayer à tout prix d'avoir raison ou tort. Il ne s'implique pas dans des querelles interminables, car il sait qu'une véritable compréhension du réel n'est possible que si l'on modifie sa manière d'être au monde, que l'on demeure réceptif et ouvert et que l'on évite de plaquer des concepts rigides qui divisent avec des distinctions qui n'appartiennent pas au monde en tant que tel, mais à une représentation humaine limitée.

Le monde est beaucoup trop vaste et constamment changeant; il ne pourrait être compris totalement par de simples mots. L'erreur, lorsque l'on s'enferme dans des catégories créées par le langage, c'est que celles-ci se trouvent à être trop souvent fixes et rigides, alors que les réalités qu'elles décrivent sont toujours en transformation. L'homme du commun agit selon cette représentation erronée car trop

⁶⁹ ROTH, Harold D. *A Companion to Angus C. Graham's Chuang Tzu*, Honolulu, University of Hawai'i press, 2003, p.114.

⁷⁰ ZZ, p.22.

⁷¹ Littéralement, l' « homme véritable ».

limitée, et se coupe de la réalité dans son entièreté, vaste et changeante. Graziani, dans son introduction aux *Fictions philosophiques du "Tchouang-tseu"* explique les dangers d'un trop grand attachement aux concepts créés par le langage :

« [...] lorsque nous apposons au monde extérieur un grillage catégoriel, nous ne voyons plus que des choses, et nous nous coupons des forces dynamiques qui les traversent et les transforment [...]. Nous croyons à un monde de choses stables et discontinues, sans le recul nécessaire pour faire libre usage des conventions langagières pour lesquelles nous construisons la réalité. »⁷²

L'homme du commun a pourtant cette tendance à vouloir réduire le monde à de simples représentations figées afin de s'approprier le réel. Il connaît mal les limites de sa compréhension. Le monde, étant en continuel mouvement, ne peut pas être réifié par une simple théorie rigide. La véritable connaissance, selon Zhuangzi, doit se trouver autrement. Comme pour Pierre Hadot, le véritable philosophe devra, pour apprendre, modifier sa manière d'être au monde, afin de l'appréhender d'une manière qui évite de plaquer sur lui une grille conceptuelle trop limitée, et s'ouvrir le plus lucidement possible, dans un nouveau rapport, non de saisie intellectuelle, mais de compréhension intuitive et globale.

3.2 Le pouvoir des mots

Si le langage est vivement critiqué par Zhuangzi lorsqu'il est abusif et qu'il oublie ses limites, il a toutefois son utilité. Effectivement, lorsqu'ils sont employés judicieusement, les mots peuvent aider dans la quête de la sagesse. La solution n'est donc pas de garder le silence, tel que le propose Wittgenstein, à propos des problèmes sur l'essence des choses. Il est toujours possible d'utiliser le langage, mais prudemment, grâce à certaines stratégies linguistiques qui permettent d'éviter de

⁷² GRAZIANI, Romain. *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu*, Paris, Gallimard, 2006, pp.33-34.

tomber dans les divers problèmes du langage, comme prendre le réel pour ce qui est dit, et non pour ce qu'il est en tant que tel, et éviter d'engendrer toutes sortes de confusions. Zhuangzi utilise abondamment de ces stratégies et tente de démontrer que la véritable connaissance, si elle ne peut être dite, peut être montrée. C'est à travers ses messages subtils que nous comprenons qu'il ne faut pas s'attacher à ses mots, et que la véritable sagesse s'acquiert dans l'expérience directe des choses. Avant d'observer les différentes stratégies utilisées par Zhuangzi pour faire comprendre son message, attardons-nous sur un passage important du deuxième chapitre, qui montre que les mots, même s'ils ne peuvent révéler objectivement la structure du réel, possèdent un pouvoir très important :

« 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. »⁷³

Deux messages importants doivent être dégagés de ce passage. Premièrement, on comprend que les singes se font manipuler par l'éleveur. Effectivement, selon la manière dont les choses sont présentées, l'éleveur réussit à changer drastiquement leur attitude. Aucune châtaigne de plus n'est donnée, mais l'éleveur réussit, grâce au pouvoir des mots, à présenter la réalité d'une manière qui satisfaisait les singes. En fait, il faut comprendre de ce passage que la réalité demeure la même malgré le fait que, grâce au langage, on puisse la présenter de diverses manières. Par les mots, il est possible d'interpréter cette réalité, la décrire, la voir sous

⁷³ ZZ, p.23.

un certain angle, mais en essence, elle demeurera la même. Un autre individu peut voir la même réalité à travers une nouvelle grille conceptuelle ou une nouvelle interprétation et ainsi avoir l'impression qu'il appréhende quelque chose d'autre. Dans le passage cité, la réalité demeure toujours la même : sept châtaignes sont données aux singes. Mais l'éleveur comprend vraisemblablement quelque chose que ses singes n'ont pas saisi. En effet, il voit l'unité derrière la multiplicité et cela lui permet de présenter la même réalité de différentes manières et ainsi « provoquer tour à tour la colère et la joie », c'est-à-dire susciter diverses réactions. Celui qui est trop attaché aux mots ne voit pas l'unité derrière les différentes représentations partielles possibles.

Ensuite, le deuxième message du passage est que les mots ont un pouvoir important. Étant donné que l'on s'attache trop souvent aux mots, et que l'on croit que la réalité est telle qu'elle est décrite, on se fait grandement influencer par les mots. Le sage comprend cela, et non seulement il se détache des mots pour ne pas se laisser manipuler, car il comprend que la réalité est Une et indifférente aux mots, mais également, il « instaure la concorde grâce à un usage judicieux de l'affirmation et de la négation. » Il présente la réalité de telle manière qu'elle paraît le mieux possible et qu'elle permet de régler des conflits qui ne sont causés que par différents points de vue, différentes conceptions, différents angles d'analyse d'une même réalité. Le sage peut régler les différends entre les confucianistes, les mohistes et les sectateurs de Yang Zhu (Yang Tchou) par exemple, s'il parvient à leur montrer qu'en fait, ils parlent tous de la même réalité, mais qu'ils l'interprètent de manière différente. Il peut par exemple présenter la réalité d'une manière plus globale qui embrasse les trois conceptions : regarder les choses d'en haut, en sortant d'une vision égoïste et

considérant les choses comme faisant partie d'un tout indifférent et indépendant. Une conception égoïste, qui ne considère que son propre point de vue partiel, devient insignifiante si l'on prend du recul et la considère en rapport à l'ensemble de l'univers.

Si nous avons pu précédemment comprendre les problèmes d'une utilisation du langage qui se limite à voir en lui une source fiable de connaissance, nous voyons à présent que le langage peut être utilisé de manière efficace si nous prenons en compte son caractère conventionnel et que nous demeurons au-delà des dichotomies, considérant les choses dans leur unité. Le langage doit être utilisé avec précaution, car il peut influencer et manipuler l'interprétation que nous avons d'un état de fait. En comprenant que le langage est limité et n'est pas une source fiable de connaissance, on peut l'utiliser à bon escient afin de rétablir l'harmonie et réaffirmer l'unité du monde. Comme l'affirme Billeter :

« Il y a selon [Zhuangzi], deux façon de se servir [du langage] : la façon de ceux qui ignorent son caractère conventionnel, ou feignent de l'ignorer, et veulent faire passer ce qu'ils disent pour objectivement vrai (ce sont les dogmatiques de tous bords). Il y a d'autre part la façon de ceux qui, percevant son caractère conventionnel et n'ayant pas la prétention de dire *ce qui est*, parlent d'autant plus librement. »⁷⁴

3.3 Stratégies linguistiques

Dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi*, plusieurs stratégies linguistiques sont utilisées afin de dépasser l'utilisation ordinaire du langage. Énoncer des propositions qui prétendent cerner l'essence des choses, c'est abuser du langage, car cela insinue que la réalité peut être décrite. La solution est d'en parler de manière indirecte, c'est-à-dire en évoquant des réalités qui ne peuvent être comprises

⁷⁴ BILLETER, Jean-François. *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2004, p.149.

intellectuellement. Wang⁷⁵ explique clairement ce que l'on doit comprendre de la communication indirecte de Zhuangzi: « *[The] "how it is said" is more important than "what is said", not only because what is said can never be separated from how it's said, but also because what is said is determined, to a great extent, by how it is said.* »⁷⁶ Ne pouvant décrire adéquatement la réalité par des mots, le contenu des propos a beaucoup moins d'importance que la manière dont la chose est dite. On peut jouer sur la forme du discours, jongler avec divers contenus, déstabiliser l'interlocuteur afin de l'aider à se détacher des mots et à se tourner vers l'expérience. Le dialogue devient en soi une expérience, en ceci qu'il ne devient que jeu dégagé de toute prétention d'une quelconque saisie intellectuelle visant à transformer radicalement la manière d'être de l'interlocuteur.

Seront ici étudiées trois types de stratégies linguistiques utilisées par Zhuangzi à cet effet dans les chapitres intérieurs : l'utilisation d'oxymores, l'ironie et la poésie. Nous verrons également comment ces stratégies permettent de faire réaliser que la véritable connaissance n'est pas théorique, mais s'apprend grâce à une modification du mode de vie.

La première stratégie consiste donc à utiliser des oxymores, c'est-à-dire à énoncer dans une même expression une proposition et son contraire. Cette stratégie permet de formuler des affirmations complètes sur le monde, car elle considère simultanément tous les points de vue possibles. Par exemple, si j'affirme que l'homme est par nature bon, je présuppose que mon affirmation est vraie et qu'elle

⁷⁵ WANG, Youru. *Linguistic strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*, New-York, RoutledgeCurzon, 2003.

⁷⁶ WANG, p.135.

correspond à une réalité observable. On pourrait m'objecter le fait que, d'un autre point de vue, la nature humaine paraît plutôt mauvaise. Si l'on veut parler du monde adéquatement dans son unité, on ne peut que dire que la nature humaine n'est ni bonne ni mauvaise, ou est *et* bonne *et* mauvaise. On s'empêche ainsi de considérer le monde par des concepts figés, on évite de théoriser le monde et de se limiter à des conceptions trop étroites. Le sage ayant conscience du pouvoir des mots utilise ce type de stratégie afin de parler de réalités sur l'essence des choses adéquatement. Toutes ses descriptions visent à embrasser la totalité afin d'éviter de contraindre la réalité. Zhuangzi de cette manière pourra traiter, par exemple, de la « communion dans la non-communion »⁷⁷, ou de l'« agir en pratiquant le non-agir »⁷⁸. Ces propositions peuvent sembler totalement insensées pour quelqu'un habitué à la logique aristotélicienne, et au principe de non-contradiction selon lequel « il est impossible qu'un même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps et sous le même rapport à une même chose. »⁷⁹ Selon cette logique, il est impossible qu'une chose à la fois soit et ne soit pas. Pourtant, le *Zhuangzi* utilise abondamment des exemples où une chose est et n'est pas simultanément : « Les hommes connaissent tous l'utilité de l'utile, mais nul ne sait l'utilité de l'inutile. »⁸⁰ Cette manière de transcender la logique conventionnelle permet une description beaucoup plus fidèle de la réalité. Si le principe de non-contradiction a une certaine utilité pour la formulation d'une argumentation valide, il devient inopérant lorsque vient le temps de décrire une réalité en transformation, constamment changeante. En effet, lorsque

⁷⁷ZZ, p.59.

⁷⁸ZZ, p.59.

⁷⁹ Aristote, *Métaphysique*, 1005 b 19-20.

⁸⁰ ZZ, p.44.

l'on considère que dans le monde tout est flux perpétuel, la dichotomie statique qu'impose le principe de non-contradiction est trop rigide pour embrasser la totalité du réel. La prédominance accordée à ce principe aristotélicien empêche de voir clairement et lucidement la complexité de la réalité. Bernard Faure, à ce sujet, dénonce l'utilisation abusive de cette règle : « C'est cet absolutisme philosophique qu'il faudrait remettre en cause, en s'inspirant si besoin est des cultures qui n'ont pas fait le choix critique entre mythe et logique, ou qui en tout cas ont opté pour une forme plus souple de rationalité. »⁸¹ Transcender cette règle est donc, pour Zhuangzi, une stratégie qui vise à défaire la compréhension conventionnelle et trop rigide du monde. Il est important de noter qu'on ne vise pas ici à éliminer toute logique : le langage paradoxal de Zhuangzi n'est pas illogique. Il refuse tout simplement de s'accorder avec des règles trop limitées afin de trouver une forme d'expression plus complète. Il abandonne les règles de la logique conventionnelle et propose une nouvelle logique qui embrasse la contradiction. Il sera donc désormais possible de dire que la nature humaine est à la fois bonne et mauvaise, ou n'est ni bonne ni mauvaise, par exemple. Zhuangzi, ayant conscience du pouvoir des mots, évite de livrer un discours trop limité, où seulement un aspect des choses serait représenté. Par cette stratégie, il réalise une description beaucoup plus fidèle de la réalité.

L'ironie est une autre stratégie utilisée dans le *Zhuangzi*, qui permet d'éviter un discours qui serait trop pris au pied de la lettre. Cette stratégie doit être ici comprise comme une forme d'autodérision, une manière de se moquer de son propre discours. Cela crée comme effet une sorte de distanciation par rapport au langage, car

⁸¹ FAURE, p.48.

est ridiculisé ce qui est affirmé. Nous l'avons vu, le langage a des limites et est impuissant lorsqu'il tente de rendre pleinement la complexité de la réalité. Or, par cette stratégie, Zhuangzi, en ne prenant pas au sérieux ses propos, arrive à se détacher de son discours en montrant qu'il n'est pas une fin en soi, mais qu'il y a quelque chose de plus profond, derrière le discours, qui doit être compris. Comme si tout ce qui était affirmé n'avait pas de réelle importance, car en substance, il n'y avait rien à affirmer en particulier. Youru Wang, à la fin de l'ouvrage *Linguistic strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*⁸² donne un bon exemple d'utilisation de l'ironie. C'est dans le chapitre 2 du *Zhuangzi*, après avoir « hasardé une hypothèse »⁸³ sur le concept de commencement, que Ziqi déclare : « Ainsi je viens de proférer des phrases. Mais sont-elles vraiment des phrases ou n'en sont-elles pas vraiment? »⁸⁴ Cet exemple d'ironie permet d'éviter que l'on comprenne le texte comme un discours qui pourrait se suffire à lui-même. Dans l'exemple, on remet en question la nature même des phrases qui sont formulées. Du coup, on empêche la réification des propos : même si on a pu avoir un semblant de théorie sur le concept de commencement, les affirmations ne sont peut-être pas vraiment des phrases et donc en substance, elles ne révèlent fondamentalement rien d'absolu. Zhuangzi ironise ici son propre propos et il montre les limites de son discours en critiquant sa propre démarche. Cela a pour effet d'éviter une lecture dogmatique, où le discours serait pris comme fin en soi, et amène à rechercher la véritable signification au-delà du texte, dans l'expérience directe des choses.

⁸² WANG, Youru. *Linguistic strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*, New-York Routledge Curzon, 2003, pp.158-159.

⁸³ ZZ p.24.

⁸⁴ ZZ p.25.

Une autre façon de décrire une réalité constamment changeante et infiniment complexe est d'utiliser l'expression poétique. Entendons par expression poétique un langage qui évoque et suggère, à l'aide de métaphores, d'allégories ou d'autres images. Ce mode de communication évite d'imposer des déterminations trop rigides et laisse place à l'interprétation, inspirant un au-delà de ce qui est dit. Zhuangzi joue avec les mots afin de déconstruire un réseau de concepts déjà trop fixe et de permettre un certain mouvement à l'intérieur même du discours. Le langage poétique épouse merveilleusement bien la réalité, car il empêche toute compréhension uniquement théorique et évite de tomber dans le piège d'une prétention à l'adéquation univoque entre un mot et sa désignation. L'utilisation de ce type de langage est courante dans le *Zhuangzi*, mais un des meilleurs exemples se trouve au début du chapitre 2, où l'on met en scène Ziqi (T'seu T'si), maître de la Muraille-Sud, discutant avec Yangzheng Ziyou (Yen-tch'eng Tseu-yeou) :

« — Sans doute as-tu entendu jouer les flûtes humaines, mais non les flûtes terrestres, et si tu as entendu les flûtes terrestres, tu n'auras certainement jamais entendu les flûtes célestes. [...] Cette large masse qu'est la terre respire, et sa respiration est ce que nous appelons le vent. Souvent, il reste au repos, mais sitôt qu'il se lève, toutes les cavités de la terre se mettent à hurler avec rage. Tu ne les as jamais entendus, ces mugissements, wouh, wouh ? [...] — Ainsi la musique terrestre sort de ces orifices de même que la musique humaine émane des tubes de bambou. Mais la musique céleste ? dit Tseu-yeou. — Ah, la musique céleste, répondit T'seu T'si, elle souffle de mille façon différentes, mais de telle manière que chaque être exprime son moi, et que tous répondent spontanément à leurs inclinations. Mais qui donc les anime ? »⁸⁵

Dans cet extrait, Zhuangzi utilise une image afin d'exprimer ce qui permet à chaque être de se distinguer des autres. Tout comme le souffle terrestre (le vent) donnant lieu à différents sons, dépendamment de l'orifice ou de la cavité dans lequel

⁸⁵ ZZ, p.20.

il est soufflé, il existe une musique céleste soufflant en chacun des êtres et, parce que chaque être est différent, cela fait en sorte que chacun s'exprime de façon différente. Cette image poétique encourage une pluralité d'interprétations, empêche une compréhension statique et systématique. Celui habitué à des propositions où chaque mot possède sa définition propre et univoque se sentira déstabilisé. Il n'aura pas de réponse claire et il ne pourra passivement assimiler une proposition qui lui serait dictée. Ce type de discours force le lecteur à s'engager activement dans une compréhension qui dépassera largement le cadre d'une théorie. Il est renvoyé à sa propre expérience; les mots à eux seuls ne se suffisent pas eux-mêmes.

Le style particulier du *Zhuangzi*, comme nous avons pu le constater, permet de tenir un discours très large et très ouvert. Le maître ne vise pas à définir des concepts de manière rigoureuse, mais utilise les mots d'une façon qui oblige le lecteur à s'impliquer activement dans la compréhension. Remanier les mots afin de leur donner des significations inhabituelles, soit par l'utilisation d'oxymores, l'ironie ou la poésie, oblige à reconsidérer les catégories conceptuelles. *Zhuangzi*, par ces stratégies linguistiques, réussit à déconstruire les concepts et montre ainsi que les mots ne sont que des outils pouvant être utilisés à bon ou à mauvais escient. Les confucéens et les mohistes, s'engageant dans des querelles interminables sur le vrai et le faux ne comprennent pas le rôle du langage, croyant qu'il puisse à lui seul rendre, de manière relativement fiable, l'essence de la réalité. Seul celui qui comprend les limites du langage peut utiliser celui-ci de manière juste, c'est-à-dire grâce à certaines stratégies qui empêchent de créer un discours qui se suffit à lui-même, mais qu'il force plutôt à créer une sorte d'insatisfaction chez le lecteur, l'obligeant à se tourner

vers l'expérience concrète de la réalité, où la signification sera beaucoup plus large et complète. Le langage acquiert donc une sorte de vertu thérapeutique, en ce sens qu'il déstabilise le lecteur, déconstruisant ses concepts trop rigides et le forçant à reconsidérer sa manière de concevoir le monde. On peut ainsi dire que le style du *Zhuangzi* ne nous apprend rien de positif : il n'apporte aucune nouvelle connaissance objective que l'on pourrait s'approprier, forçant à sortir des habitudes régulières de penser.

Par cette déconstruction des catégories conceptuelles, Zhuangzi offre une nouvelle façon de concevoir le monde. Il est effectivement possible d'élargir la compréhension de la réalité, précisément lorsque l'on se débarrasse des concepts trop rigides. Le monde est désormais perçu dans son entièreté, débarrassé des limites que l'on a l'habitude de lui imposer.

3.4 La connaissance

La déconstruction qu'opère Zhuangzi n'est pas gratuite. Au contraire, elle provoque une sorte de vide conceptuel et permet la formation d'un nouveau type de connaissance :

« Le lieu où le « ceci » et le « cela » ne rencontrent plus leur contraire constitue le pivot du *Dao*. Sitôt que celui-ci s'est logé dans son gond, on peut répondre à l'infini des cas, soit par la série inépuisable des affirmations, soit par la série inépuisable des négations. »⁸⁶

Pour comprendre cet extrait, il est nécessaire de s'attarder au concept de « *Dao* », concept capital pour Zhuangzi lorsqu'il traite de la « véritable » connaissance. *Dao* signifie littéralement « voie, méthode » et est un terme largement

⁸⁶ ZZ, p.22.

utilisé par différents philosophes chinois⁸⁷. Il est généralement compris comme la réalité suprême indicible, conservant également son sens premier de « chemin » ou « marche à suivre », l'objectif ultime étant d'entrer en harmonie avec le *Dao*, de se mettre en parfaite symbiose avec la Voie. Zhuangzi n'élabore pas à proprement parler de spéculation théorique sur le concept, mais en traite parfois de façon métaphorique, empêchant une définition claire et précise : « Car, à la vérité, le *Dao* se situant à la pointe extrême de toute chose, ni la parole ni le silence ne peuvent le recueillir. Ce qui signifie que le point culminant du discours se situe dans un mode d'expression qui serait tout à la fois non-silence et non-parole. »⁸⁸ On peut toutefois deviner que le lieu de la véritable connaissance, le « pivot du *Dao* », est ce lieu où les contraires s'unissent, aboutissant à une réalité totale. Pour se rapprocher de la véritable connaissance et cheminer dans la Voie, il faut donc s'établir dans le tout et embrasser l'ensemble des possibilités, évitant les divisions artificielles que l'on a l'habitude d'établir. Isabelle Robinet décrit le *Dao* en ces termes :

« Ce n'est que par un savoir intérieur et unifié (où il n'est plus de sujet ni d'objet du savoir, où il n'y a pas "quelqu'un" qui sait "quelque chose") que le *Dao* peut être vécu. Mais en même temps, parce qu'il est l'essence de la vie, il n'est jamais absent. Indifférent au processus de connaissance, il est toujours là, connu ou pas. Rien ne lui est ajouté ni retranché, ni par ses opérations ou manifestations, ni par celles des êtres humains. »⁸⁹

Afin de vivre le *Dao*, il faut donc chercher à sentir sa présence, sans le définir. Le *Dao* n'est pas le fondement ultime sur lequel on pourrait édifier une structure conceptuelle. Selon Zhuangzi, il n'y a absolument rien sur quoi on peut appuyer un quelconque fondement stable sur lequel on pourrait ériger une certaine systématisation du réel, le monde étant en continuelle transformation, en croissance et

⁸⁷ Concept clé pour les taoïstes, il est également utilisé par les confucianistes.

⁸⁸ ZZ, p.26.

⁸⁹ ROBINET, Isabelle. *Comprendre le tao*, Paris, Albin Michel, 2002, p.80.

dépérissement. Il faut apprendre à ne pas apprendre (« s'abstenir de chercher à connaître ce que la connaissance ne peut connaître »⁹⁰) savoir laisser l'existence intacte sans la manipuler, en éliminant l'idée d'une vérité stable et rigide et en renouant avec une conception dynamique du monde. Ceci permettra de saisir les fluctuations du réel et il sera possible de s'approcher du *Dao*.

« 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. »⁹¹

La critique du langage élaborée par Zhuangzi se rapproche de celle effectuée par Hadot dans son analyse du *Tractatus* de Wittgenstein. Réaliser les limites du langage occasionne un changement dans la façon de philosopher et invite à trouver d'autres manières de concevoir la réalité, notamment en opérant une transformation dans sa manière de vivre. Effectivement, on se rend compte que la saisie intellectuelle de la réalité présente des limites, et si l'on veut s'approcher d'une connaissance plus complète, il faut impérativement prendre conscience de notre rapport au monde par l'expérience. Par ce rapport direct au monde, débarrassé d'une prétention à une certaine appropriation du réel par les mots, une nouvelle relation avec le réel peut être établie, le laissant être pleinement, plutôt que de le restreindre à des catégories trop rigides.

Dans le chapitre suivant, nous tenterons de démontrer que la philosophie de Zhuangzi se rapproche de celle de Pierre Hadot. Le penseur français, nous l'avons vu, explique que la philosophie antique prône une approche de la réalité qui met au second plan les vertus intellectuelles, exigeant une nouvelle manière de vivre et

⁹⁰ ZZ, p.26.

⁹¹ ZZ, p.29.

comprenant une totale implication de l'être dans le monde. Zhuangzi, au-delà de sa critique du langage, propose également, comme nous le verrons, une nouvelle manière d'agir qui se rapproche en certains points de la manière de vivre des philosophes de l'Antiquité.

CHAPITRE 4 : L'idéal du sage dans le *Zhuangzi*

4.1 Un savoir pratique

C'est par un changement dans la manière d'être, dans le rapport avec l'environnement, selon Zhuangzi, que l'on peut espérer s'approcher du *Dao*. Observons cet extrait, situé au début du chapitre 3, qui illustre un personnage qui a manifestement développé un savoir, grâce à la pratique d'un exercice n'impliquant pas uniquement ses facultés intellectuelles, mais son être en entier :

« Le cuisinier Ting était en train de dépecer un bœuf pour le prince Wen-houei. Wouah! Il empoignait de la main l'animal, le retenait de l'épaule et, les jambes arc-boutées, l'immobilisait du genou. Wooh! Le couteau frappait en cadence comme s'il eût accompagné la grande pantomime rituelle de la *Forêt des mûriers* ou l'hymne solennel de la *Tête de lynx*.

— Admirable! S'exclama le prince en contemplant ce spectacle, je n'aurais jamais cru que l'on pût atteindre pareille virtuosité !

— Vous savez, ce qui m'intéresse, ce n'est pas tant l'habileté technique que l'être intime des choses. Lorsque j'ai commencé à exercer j'avais tout le bœuf devant moi. Trois ans plus tard, je ne percevais plus que les éléments essentiels, désormais j'en ai une appréhension intuitive et non pas visuelle. Mes sens n'interviennent plus. L'esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du bœuf. Lorsque ma lame tranche et sépare, elle suit les fentes et les interstices qui se présentent, ne touchant ni aux veines ni aux tendons, ni à l'enveloppe des os ni bien entendu à l'os lui-même. Les bons cuisiniers doivent changer de couteau chaque année parce qu'ils taillent dans la chair. Le commun des cuisiniers en change tous les mois parce qu'il charcute au petit bonheur. Moi, après dix-neuf ans de bons et loyaux services, mon couteau est comme neuf. Je sais déceler les interstices et, le fil de ma lame n'ayant pratiquement pas d'épaisseur, j'y trouve l'espace suffisant pour la faire évoluer. Quand je rencontre une articulation, je repère l'endroit difficile, je le fixe du regard et, précautionneusement, je découpe. Sous l'action délicate de la lame, les parties se séparent avec un bruissement léger comme de la terre qu'on déposerait sur le sol. Mon couteau à la main, je me redresse, je regarde autour de moi, amusé et satisfait. Après avoir nettoyé la lame, je la remets au fourreau.

— Merveilleux! S'écria le prince, je viens enfin de saisir l'art de nourrir sa vie! »⁹²

Le boucher est, dans cet extrait, dépeint comme quelqu'un ayant bien saisi l'essence du *Dao*, c'est-à-dire qu'il s'est uni avec la Voie. Ceci est rendu possible grâce à un exercice particulier qui implique une conscience accrue de lui-même, de

⁹² ZZ, pp.31-32.

ses gestes et actions. Le boucher n'a pas une compréhension intellectuelle du bœuf. Il n'analyse pas ses différentes parties, n'attribue pas de nom aux différents os, muscles ou sections du bœuf. Or cela ne l'empêche pas de *connaître* parfaitement l'animal. Et c'est justement parce qu'il n'attribue pas de nom aux différentes parties qu'il arrive à mieux le découper. Il ne l'objective pas, selon des catégories nécessairement trop limitées. Un apprentissage trop théorique du bœuf ne permettrait pas une aussi grande maîtrise dans l'art du découpage. C'est dans l'action concrète, pure et intuitive que l'apprentissage se réalise. Le bœuf n'est pas perçu à travers un grillage conceptuel, mais comme une entité dynamique, changeante. Le boucher s'ajuste spontanément, danse avec le bœuf, se laissant porter librement par l'intuition du moment. Tout le contraire du geste machinal d'un boucher qui agirait selon une technique apprise par cœur.

On invite dans cet extrait à se tourner vers une expérience plus intuitive des choses, car elle est plus complète, plus réelle. Le *Dao* s'accomplit dans la pratique; le véritable apprentissage se réalise dans le pur vécu du moment. Il ne s'agit pas d'essayer de s'appropriier le monde en le soumettant à une analyse d'ordre discursif, car ensuite l'on agira à travers cette analyse et l'on se coupera des forces dynamiques qui le composent. Il s'agit de laisser être et de s'ajuster naturellement au monde et il sera possible de vivre par celui-ci.

L'art du boucher ne peut d'ailleurs pas être transmis par des mots. Il ne pourra jamais expliquer à quiconque comment dépecer le bœuf. Il ne pourra que conseiller de se laisser porter naturellement par ses intuitions profondes, mais il ne sera jamais en mesure de décrire précisément son art. L'apprentissage se fait *dans* la pratique. Le savoir est vivant et toujours réactualisé. Il ne s'agit pas non plus d'un

savoir particulier, mais du savoir en général. Il existe déjà un certain ordre dans les choses, et l'apprentissage consiste à suivre spontanément cet ordre, chose possible uniquement lorsque l'on cesse d'analyser les diverses alternatives.

4.2 Le non-agir

Zhuangzi utilise l'expression « non-agir » (*wu wei*) pour exprimer la manière dont il faut se comporter pour réaliser un véritable apprentissage de la réalité. Ce concept, utilisé par les maîtres taoïstes, exprime de manière paradoxale le rapport que l'on doit entretenir avec le monde. Pour s'unir avec le *Dao*, il faut « agir » en pratiquant la non-action. (« Qui donc de vous sait (...) agir de concert avec autrui en pratiquant le non-agir (...) ? »)⁹³, c'est-à-dire éviter toute action qui proviendrait d'une intention particulière préalablement réfléchie (« En fait, tu restes toujours prisonnier de l'intention. »)⁹⁴) À l'image du boucher, celui qui arrive à agir par la non-action agit de manière totalement libre et désintéressée. Il n'agit pas pour un intérêt quelconque ou une certaine idée de ce qui pourrait être la « bonne chose à faire ». Il ne fait qu'agir de manière totalement spontanée, se laissant porter par le cours des choses : « Voilà qui s'appelle ne pas forcer le cours naturel des choses par l'intervention de la conscience, ni seconder la part céleste qui est en soi par l'humain. C'est à ça que se reconnaît l'homme authentique. »⁹⁵ L'exercice consiste ici, pour celui qui veut s'exercer à la sagesse, à se libérer des pensées contraignantes, à accepter les choses telles qu'elles sont et à s'unir sans contraintes avec le monde.

⁹³ ZZ, p.59.

⁹⁴ ZZ, p.37.

⁹⁵ ZZ, p.54.

« Seul celui qui, s'abandonnant au cours des choses, laisse vaguer son esprit et se confie à la nécessité pour nourrir son intériorité atteindra la perfection. »⁹⁶

Pour mieux comprendre l'attitude de non-agir, on peut s'imaginer un poisson, se laissant porter par le courant. L'idéal visé est un idéal de totale liberté où toute contrainte imposée par l'homme est un obstacle à surmonter. Zhuangzi refuse d'ailleurs de s'adonner à des activités qui pourraient mettre en œuvre des principes conçus par l'homme. Doit être considéré comme d'importance majeure uniquement ce qui se rapporte au Ciel (entendu comme ce qui relève de la nature : pure spontanéité) :

« Racine-du-Ciel, au cours d'une randonnée au sud de la terre de Yin, arriva jusque sur les rives de la Leao. Là, il rencontra Insu et l'interrogea sur la meilleure façon de gouverner l'empire. Celui-ci dit :

— Va-t'en, misérable vermisseau, et cesse de me casser les oreilles avec tes questions oiseuses! Je suis déjà à tu et à toi avec la création; lorsque je serai las de tout, j'enfourcherai l'éther et m'envolerai à tire-d'aile hors des bornes du monde pour traverser les steppes du non-être et m'installer sur les terres de l'illimité. Et tu oses m'importuner avec tes histoires de gouvernement ! (...) Laisse ton esprit vagabonder dans la sérénité. Unis tes souffles au silence. Conforme-toi au cours spontané des êtres, n'accueille en ton sein nulle pensée et le monde connaîtra la paix. »⁹⁷

Le monde se gouverne déjà par lui-même. Rien ne sert de vouloir imposer sa façon de faire et chercher à contrôler. Se contenter d'écouter afin de s'harmoniser avec cet ordre, voilà la solution. La gouvernance n'est pas du ressort des hommes, chercher à assurer un nouvel ordre ne fera que bouleverser celui déjà établi, d'ailleurs déjà très cohérent. Le non-agir ne consiste pas à ne rien faire du tout, mais à agir en cohérence totale avec l'harmonie du monde. Le chef d'État n'a qu'une mission : non pas chercher des tactiques ou des méthodes précises d'organisation

⁹⁶ ZZ, p.40.

⁹⁷ ZZ, p.66.

sociale selon des conceptions politiques particulières, mais laisser le peuple, par lui-même, entrer en cohérence avec l'harmonie céleste :

« Yao voulait céder l'empire à Hsiu-yeou :

— N'est-ce pas une vaine dépense, lui dit-il, que de garder sa bougie allumée lorsque le soleil paraît ou lorsque se lève la pleine lune ? De même n'est-ce pas gaspiller l'eau en pure perte que d'arroser lors des pluies de printemps ? Vous êtes là, l'empire est en paix, et je devrais encore présider à ses destinées ? J'ai l'impression d'être parfaitement inutile dans ce rôle. C'est pourquoi j'aimerais vous céder ma place.

Hsiu-yeou lui répondit :

— Depuis que vous êtes chargé de gouverner l'empire, le peuple vit en paix. (...) Retournez à vos occupations royales, je ne saurais que faire de l'empire. »⁹⁸

Le bon empereur est celui qui précisément gouverne dans la non-action. Il n'intervient pas, laissant les choses suivre leur cours. La paix viendra quand, naturellement, le peuple s'ajustera aux diverses situations qui surviennent.

Individuellement ou collectivement, le non-agir est donc, selon le *Zhuangzi*, une attitude qui consiste à apaiser son désir de contrôle ou de manipulation afin de s'harmoniser avec la nature et d'accepter son ordre intrinsèque. Ainsi viendra la paix, personnelle ou collective. L'action intéressée est toujours fonction de certains désirs limités qui ne pourront jamais s'entendre avec l'ordre déjà présent dans la nature. Vaut mieux donc laisser les choses suivre leur cours naturel. L'exemple de la non-action montre clairement que la sagesse selon *Zhuangzi* vient par un travail sur soi-même, par un « exercice spirituel » qui consiste à établir un nouveau rapport, dans les gestes, avec l'environnement. Elle n'est donc pas une chose qui se théorise ou qui s'apprend grâce aux facultés intellectuelles, mais qui se vit.

⁹⁸ ZZ, pp.15-16.

4.3 La méditation

Certains passages du *Zhuangzi* semblent faire allusion à des pratiques méditatives. Cet extrait situé au tout début du chapitre 2 est un bon exemple de ce genre de référence:

« Appuyé sur son accoudoir, le regard tourné vers le ciel, Tseu-ts'i, le maître de la muraille-Su, expirait son souffle dans un état de complet abandon. On eût dit qu'il avait quitté son corps.

— Qu'est-ce donc ? Lui demanda peu après Yen-tch'eng Tseu-yeou qui se tenait debout à ses côtés. Peut-on rendre son corps semblable à du bois mort et son cœur à de la cendre éteinte ? Je vous ai souvent vu appuyé sur votre accoudoir, mais jamais de la sorte.

— Tu fais bien de poser la question. T'es-tu rendu compte que tout à l'heure j'avais perdu mon moi ? »⁹⁹

Cet état de « complet abandon » peut donc faire penser à une sorte d'état méditatif qui aurait pour but de calmer l'esprit et de rester pendant un temps déterminé totalement immobile (« rendre son corps semblable à du bois mort »). Billeter décrit l'activité à laquelle se livre Ziqi (Tseu-ts'i) en ces mots : « Nous le voyons se livrer à un exercice de méditation (...) [qui] a pour point de départ un acte absolument simple : s'arrêter, cesser de courir après quoi que ce soit, suspendre non pas toute activité consciente, mais toute activité consciente *intentionnelle*. »¹⁰⁰ Cet extrait illustre donc de manière assez convaincante un type de pratique concrète visant à établir une nouvelle interaction avec le monde. Nous l'avons démontré plus haut, un des objectifs de *Zhuangzi* est d'inciter à se tourner vers une expérience plus pure, non intellectualisée de la réalité. En se recueillant, grâce à la méditation, on peut penser qu'il est possible d'approcher de cet objectif. Effectivement, malgré le peu de détail que nous livre cet extrait, on peut déduire que certaines pratiques psychophysiques permettent de se défaire des habitudes mentales qui participent à la

⁹⁹ ZZ, p.19.

¹⁰⁰ BILLETER, p.127 et p.129.

vision d'un monde dominé par des catégories conceptuelles trop limitées. En apaisant l'esprit, il serait possible de s'approcher d'une compréhension du monde beaucoup plus complète. L'exercice intérieur pourrait effectivement permettre au pratiquant la cessation de l'imposition des modèles de penser afin de se laisser totalement envahir par le monde, dans son entièreté et son dynamisme continu. Cela permettrait de comprendre pourquoi Ziqi (Tseu-ts'i) affirme avoir « perdu son moi ». L'exercice de méditation lui ayant permis de rompre avec la structure habituelle de pensée, il perd du coup tout repère avec quelque délimitation du réel. Ces frontières étant le fruit de la pensée, la cessation de l'activité mentale par la méditation lui fait percevoir le monde en entier, et il n'est plus question de divisions. Son moi s'efface et s'unit avec la Voie, le *Dao* :

« Celui qui a fait cette expérience peut s'imaginer qu'il a eu accès à une réalité plus vaste, plus durable et plus fondamentale que celle que perçoivent habituellement les sens. Il a le sentiment d'avoir découvert une réalité plus vaste, parce que, dans le calme, la séparation entre le dedans et le dehors était abolie, l'espace intérieur s'ouvrait sans solution de continuité sur l'espace extérieur et cette spatialité unique ne paraissait plus délimitée par rien. »¹⁰¹

En cessant donc toute activité consciente intentionnelle, en coupant, grâce à cet exercice, les stimuli du monde extérieur ainsi que les perceptions et les facultés cognitives, les distinctions s'effacent, le monde tel qu'on a l'habitude de le voir s'évanouit pour ne laisser place qu'aux choses telles qu'elles sont. Il s'agit d'une sorte de lâcher prise : en cessant simplement de vouloir imposer ses cadres de pensée, cela permet au monde de se révéler sous sa véritable nature, à la fois stable et changeant, unifié mais multiple. Il se livre de manière complète parce qu'il n'y a plus d'ego pour le juger, l'identifier, le découper ou simplement l'objectiver.

¹⁰¹ BILLETER, p.133.

Lors de cet exercice, souligne Robinet, « rien n'est saisi, ce n'est pas un acte particulier, mais un abandon, une reconnaissance. »¹⁰² Il ne faut pas comprendre la méditation comme une recherche d'un absolu, « ce serait commettre l'erreur "éternaliste" (croire en un monde ou en un dieu absolu et éternel) »¹⁰³, ou une recherche du vide « car l'on tomberait alors dans l'erreur "nihiliste" »¹⁰⁴. Tout repère doit être évacué, et même l'idée d'absence de repère doit être éliminée. La méditation n'est donc pas une promotion de la recherche du vide, car toute « recherche » est positive et donc à écarter. Elle est absence totale de pensée et de désir. Elle pourra permettre au pratiquant de renouer avec la pure spontanéité des phénomènes, avec l'intuition directe, non médiatisée et complète.

Cet autre extrait, tiré du chapitre 6, laisse également entendre une forme de méditation pouvant servir à s'accorder avec le monde dans un abandon pur aux transformations naturelles : « [Yen Houei déclare à Confucius] : je laisse aller mes membres, j'offusque ma vue et mon ouïe, je me détache des phénomènes pour me perdre dans le grand Tout. Voilà ce que j'entends par m'asseoir dans l'oublié. »¹⁰⁵ On remarque ici l'idée de se couper du rapport usuel rendu possible par la perception ordinaire : ouïe, vue, etc. La méditation établit donc une nouvelle compréhension qui dépasse la conception limitée par les concepts rigides habituels, mais également par la perception des cinq sens.

Nous pouvons déduire, à partir de la description des états méditatifs de Ziqi (Tseu-ts'i) et de Yan Hui (Yen Houei) ainsi que de leur état de conscience, que si la

¹⁰² ROBINET, p.254.

¹⁰³ Idem

¹⁰⁴ Idem

¹⁰⁵ ZZ, p.63.

connaissance véritable ne se trouve pas par les mots, il est néanmoins possible, par des exercices particuliers, d'établir un nouveau rapport avec le monde, permettant d'avoir une meilleure intuition de la réalité. C'est par un nouveau mode de vie, favorisant des moments de recueillement méditatif, que l'on peut espérer mieux s'adapter au monde ou du moins développer des attitudes qui soient davantage en cohérence avec la réalité.

4.4 L'imperturbabilité

Outre ces pratiques, les chapitres intérieurs du *Zhuangzi* décrivent également certaines attitudes que le sage doit adopter dans sa quête du *Dao*, qui favorisent également un meilleur rapport avec son environnement. Parmi celles-ci est privilégié une sorte de détachement complet au plan émotionnel. Le sage doit effectivement rester imperturbable face aux divers événements qui peuvent survenir dans sa vie. Ce passage, par exemple, en témoigne : « Celui qui sait profiter des circonstances et s'y soumettre ne connaît ni la joie ni la tristesse. On appelait cela jadis être délié de toute attache à la façon d'un dieu. »¹⁰⁶ On peut déduire de cet extrait qu'une des particularités du sage est qu'aucune perturbation émotionnelle (tristesse, joie) ne le trouble : il reste calme, peu importe les circonstances. Cet autre extrait illustre également l'imperturbabilité du sage :

« Houei Tseu demanda à Zhuangzi : – Est-il vrai que l'homme est privé de sentiments ? – Bien sûr! répondit Zhuangzi. – Peut-on réellement considérer comme un homme un être qui n'a pas de sentiments ? – Du moment que le *Dao* lui a donné son aspect et le Ciel sa forme pourquoi ne devrait-on pas le considérer comme un homme ? »¹⁰⁷

¹⁰⁶ ZZ, p.33.

¹⁰⁷ ZZ, p.51.

En plus de cette attitude d'imperturbabilité par rapport à ses émotions, il doit évacuer tout genre d'attachement aux événements extérieurs :

« Vie et mort, existence et disparition, grandeur et décadence, richesse et pauvreté, sagesse et sottise, gloire et opprobre, soif et faim, froid et chaud, tous ces aléas qui en une ronde incessante telle la course du soleil et de la lune tissent la trame de la destinée, sans que nul n'en comprenne jamais le pourquoi ni le comment, ne méritent pas de troubler l'harmonie du sage; ils ne peuvent pénétrer dans son for intérieur. »¹⁰⁸

Toutes ces choses qui pourraient concerner le sage directement ou indirectement ne le perturbent pas dans sa quête du *Dao*. Il accepte sereinement la pauvreté, ne s'enorgueillit pas de la richesse, n'est pas troublé par les circonstances extérieures (« 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 »¹⁰⁹) ou autres perturbations. Il est intéressant de noter que cet idéal d'imperturbabilité est très proche de celui préconisé par les stoïciens. En effet, comme il a été dit plus haut, ces derniers cherchent, afin d'atteindre l'ataraxie, ou la paix de l'âme, à se détacher de ce qui ne dépend pas d'eux. N'ayant absolument aucun contrôle sur ces choses, il vaut mieux éviter de s'y attacher, ainsi on accepte beaucoup plus facilement les changements et on s'harmonise plus facilement et plus spontanément aux diverses situations. Pour Zhuangzi, cette attitude de détachement provient d'un raisonnement similaire. Divers phénomènes se produisent « sans que nul n'en comprenne jamais le pourquoi ni le comment. » Pourquoi donc avoir des attentes par rapport à ces phénomènes ? Mieux vaut laisser les choses agir par elles-mêmes et ne pas s'identifier à une image construite des phénomènes extérieurs. On évitera ainsi d'être déçu et on acceptera les choses comme elles se présenteront, car

¹⁰⁸ ZZ, p.50.

¹⁰⁹ ZZ, p.27.

on sera toujours prêt à toute éventualité. Il faut cesser d'anticiper et se laisser porter par les divers événements de la vie. Le sage doit donc rechercher, dans son quotidien, afin d'être plus en cohérence avec son milieu, à se détacher des perturbations extérieures qui ne dépendent pas de lui, à rester calme, serein et dans l'acceptation totale.

4.5 La vie et la mort

L'homme en quête du *Dao* doit, comme exercice quotidien, apprendre à relativiser l'idée de la vie et de la mort. Comme l'épicurien ou le stoïcien, il ne craint pas la mort¹¹⁰ car elle fait partie du processus naturel. Accepter les divers événements qui sont hors de son contrôle, c'est accepter la mort et se débarrasser de toutes les fausses représentations que l'on entretient au sujet de celle-ci. « Les hommes authentiques de jadis ne savaient pas ce que signifiait se réjouir de la vie, pas plus qu'ils ne savaient ce que signifiait avoir peur de la mort, aussi nulle joie en entrant, nulle protestation en sortant. Insouciant ils s'en venaient, insouciant ils s'en allaient. »¹¹¹ La distinction entre la vie et mort est aussi illusoire que toute autre distinction opérée par le langage. Si le monde est perçu comme un ensemble de forces en perpétuel changement, la vie et la mort ne sont que manière de parler, manière de découper dans le réel des moments qui marquent la sensibilité humaine. Il

¹¹⁰ Le stoïcien défend l'idée selon laquelle la mort est une chose qui ne dépend pas de lui, donc qui est naturelle et qui n'est pas à craindre : « Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements qu'ils portent sur ces choses. Ainsi, la mort n'est rien de redoutable (...). Mais le jugement que nous portons sur la mort en la déclarant redoutable, c'est là ce qui est redoutable (Manuel d'Épictète, V, 1). L'épicurien pour sa part affirme que la mort ne doit pas être crainte car elle n'est pas souffrante. La mort étant l'arrêt des sensations, elle n'est pas douloureuse. : « Accoutume-toi à penser que la mort, avec nous, n'a aucun rapport; car tout bien et tout mal résident dans la sensation : or, la mort est privation de sensation. »(ÉPICURE, Lettre à Ménécée 124-125.)

¹¹¹ ZZ, p.54.

faut se rappeler le caractère arbitraire de cette division et éviter d'ériger l'idée de la vie ou l'idée de la mort en absolu. Développer une attitude qui vise à ne pas avoir peur de la mort et à éviter de porter des jugements sur sa nature véritable peut changer radicalement le mode de vie d'un individu. « Naître et mourir, c'est notre lieu commun (...). Qu'il y ait des choses sur lesquelles l'homme n'a pas prise, c'est le destin universel. »¹¹² Bref, l'attitude du sage consiste à dire: « Vivons aujourd'hui, cessons de nous inquiéter, acceptons et adaptons-nous au cours naturel des événements. » Cette attitude rappelle étroitement celle du sage stoïcien.

Les chapitres intérieurs du *Zhuangzi* opèrent, comme nous l'avons vu, une déconstruction importante des catégories ordinaires de pensée afin d'arriver à un état où absolument toute structure conceptuelle est relativisée. On veut en fait faire réaliser que l'explication théorique a ses limites et ne peut être en mesure de rendre à elle seule la complexité du réel. Un silence total à propos des réalités essentielles, ne semble toutefois pas être la solution, car le langage est utile dans la relation entre le maître et le disciple, s'il est utilisé avec la plus grande prudence afin que les mots restent dynamiques et qu'ils évitent d'être pris au pied de la lettre pour que l'on ne tombe pas dans le piège de les utiliser comme outils d'interprétation trop rigides. L'important est de réaliser qu'à travers cette critique du langage on doit laisser place, comme il a été souligné, à une nouvelle façon de vivre, une nouvelle attitude, par rapport au monde, qui permet une compréhension beaucoup plus large de la réalité. En effet, même si les mots ont servi à pointer ou à indiquer indirectement une marche à suivre, ils n'ont participé à aucune élaboration ou construction théorique. Le

¹¹² ZZ, p.55.

véritable apprentissage se réalise dans le rapport quotidien au monde, par le non-agir, ou par des exercices de méditation, par exemple. « Le *Dao* s'accomplit en se pratiquant; les choses sont telles en étant nommées. »¹¹³ Cette démarche se compare aisément à celle de plusieurs philosophes grecs de l'Antiquité, tel qu'il a été démontré par Pierre Hadot. L'objectif ultime du philosophe est de modifier concrètement sa manière de vivre afin de s'accorder harmonieusement avec lui-même et avec son monde :

« Si la philosophie est l'activité par laquelle le philosophe s'exerce à la sagesse, cet exercice consistera nécessairement non pas seulement à parler et à discourir d'une certaine manière, mais à être, agir et voir le monde d'une certaine manière. »¹¹⁴

Nous voyons donc que la conception de la philosophie grecque selon Pierre Hadot ressemble étroitement à la pensée de Zhuangzi, les deux privilégiant une recherche de la sagesse qui passe par l'expérience.

¹¹³ ZZ, p.23.

¹¹⁴ QPA, p.334.

Conclusion

La vision de la philosophie grecque ancienne de Pierre Hadot a permis de poser un nouveau regard sur les chapitres intérieurs du *Zhuangzi*. Il faut toutefois se rappeler que l'interprétation du *Zhuangzi* a ses limites, non seulement parce que notre lecture a été réalisée à partir d'une traduction et que certaines subtilités du texte original sont perdues, mais également parce qu'il n'est pas certain que tous les chapitres intérieurs aient été rédigés par le même auteur, divers passages pouvant avoir été introduits ultérieurement par des contemporains de Zhuangzi. Il est toutefois possible, malgré ces difficultés, de retracer dans les chapitres intérieurs certaines idées générales. Il nous a paru que l'idée d'« exercice spirituel » ou de « philosophie comme manière de vivre » de Pierre Hadot pouvaient être très utiles pour interpréter ces idées.

Nous avons ainsi été en mesure de comprendre que le *Zhuangzi* ne propose aucune élaboration systématique ayant pour but de fonder des connaissances théoriques à partir desquelles on pourrait ériger tout un système cohérent de propositions logiques. Au contraire, par la critique du langage, il dénonce toute tentative de réduire la complexité du réel à un ensemble de propositions réifiées. La position de Zhuangzi est radicale : le langage, lorsqu'il veut énoncer des propositions sur l'essence des choses, est condamné à ne formuler que des propositions relatives et limitées. Cessons de vouloir nous approprier ou dominer, par la conceptualisation, le réel et contentons-nous d'apprécier le monde dans son entièreté en le laissant être totalement, en laissant les événements suivre leur cours naturel et en réfrénant la tentation de vouloir tout comprendre intellectuellement.

Ce n'est pas qu'il faille cesser toute forme d'activité visant à décrire certaines facettes du réel. Une description est possible, mais elle doit être effectuée de manière très prudente : elle doit respecter le caractère dynamique de la réalité et doit prendre en compte l'ensemble du réel. Tout discours opérant des divisions par les mots doit constamment rappeler que la découpe est provisoire et arbitraire et qu'elle ne sert qu'à pointer une réalité qui se situe au-delà du langage. Aucune formulation ne doit être entendue comme description fiable. Cette distance prise par rapport au langage n'a qu'un seul but : provoquer une sorte d'insatisfaction (parce qu'il n'y a aucune prédication positive qui pourrait amener une position déterminée, avec laquelle on récupérerait un apprentissage positif théorique) et déstabiliser le lecteur (celui-ci perd ses repères, n'a plus rien sur quoi s'appuyer, tout fondement étant relativisé). Le discours acquiert une vertu thérapeutique et il oblige le lecteur à reconsidérer ses catégories de pensée ainsi qu'à réaliser qu'un apprentissage beaucoup plus important peut être effectué en changeant son mode de vie. La leçon est importante : le rôle du discours philosophique n'est pas d'enseigner une théorie philosophique, mais de provoquer un changement dans la manière de vivre. Cesser de spéculer, suspendre le jugement, dépasser le doute, afin de se contenter d'être et d'agir pleinement, voilà ce en quoi consiste l'enseignement du *Zhuangzi*.

À la lumière de cette interprétation des chapitres intérieurs, il paraît raisonnable de désigner le *Zhuangzi* comme une véritable « philosophie ». En effet, nous avons vu que ce texte possédait essentiellement les mêmes objectifs que ceux que Pierre Hadot relève chez plusieurs philosophes de l'Antiquité, c'est-à-dire d'aider l'être humain à changer son mode de vie afin d'accéder à une vie harmonieuse. Nous avons effectivement pu constater l'importance majeure que le philosophe de

l'Antiquité attribuait à la recherche de la sagesse, s'opérant principalement grâce à la pratique de certains exercices et à une attention portée à l'expérience. Le *Zhuangzi* propose donc une « philosophie », mais pas au sens généralement accepté aujourd'hui, c'est-à-dire comme un discours théorique et systématique – sens façonné, comme nous l'avons vu, par les influences du christianisme au Moyen Âge. Le texte présente la philosophie dans son sens beaucoup plus large, évoquant la recherche de la sagesse en général, pouvant passer autant par le discours que par l'expérience indicible.

Pourquoi est-ce si important de rappeler cette définition de la philosophie ? Parce que, comme l'affirme Pierre Hadot, on a peut-être tendance, aujourd'hui, à privilégier une forme d'apprentissage théorique de la philosophie. Sans revenir au modèle d'éducation antique, nos écoles auraient peut-être avantage à récupérer certains exercices qui y étaient pratiqués afin d'intégrer la dimension expérientielle de la philosophie qui vise une transformation de la façon de vivre. Aujourd'hui, les « exercices spirituels » ainsi que le sens de la philosophie comme « amour de la sagesse » semblent avoir totalement été évacués de l'apprentissage de la discipline philosophique. Les philosophes de l'Antiquité auraient probablement dénoncé la manière dont nous enseignons aujourd'hui :

« Toutes les écoles ont dénoncé en effet le danger que court le philosophe s'il s'imagine que son discours philosophique peut se suffire à lui-même sans être en accord avec la vie philosophique (...). Traditionnellement, ceux qui développent un discours apparemment philosophique, sans chercher à mettre leur vie en rapport avec leur discours et sans que leur discours émane de leur expérience de vie, sont appelés des « sophistes » par les philosophes. »¹¹⁵

¹¹⁵ QPA, pp.268-269.

Les philosophes de l'Antiquité, comme le rappelle Pierre Hadot, ont effectivement cherché à améliorer le sort de l'être humain ou d'une communauté en changeant concrètement des habitudes de vie. Tout comme le médecin qui guérit les blessures physiques, le philosophe avait le rôle de guérir les maux de l'âme. Une spéculation purement théorique n'avait aucun intérêt. C'est précisément le rôle de la philosophie de Zhuangzi dans les chapitres intérieurs : il s'agit d'une philosophie qui vise à montrer le chemin (*Dao*) à l'âme égarée.

Cette manière de concevoir la philosophie est peut-être plus complète que celle que nous entretenons aujourd'hui dans les universités, car elle considère l'existence humaine sur tous ses plans, mais a également l'avantage de la rendre beaucoup plus accessible. La mise au second plan de la philosophie comme analyse théorique au profit d'un accent sur la manière concrète dont on gouverne sa vie permet effectivement d'éviter tout jargon complexe qui pourrait faire de la philosophie une discipline réservée aux initiés. Au contraire, cette conception de la philosophie en fait une recherche commune de la sagesse. Les mots sont de seconde importance et c'est l'expérience, commune à tous, qui est partagée.

Bibliographie

Traductions du *Zhuangzi* :

GRAHAM, A.C. *Chuang-tsu : the Inner Chapters*, Londres, Unwin Paperbacks, 1986.

KIA-HWAY, Liou. *L'œuvre complète de Tchouang-Tseu*, Paris, Gallimard, 1969.

LÉVI, Jean. *Les œuvres de maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2006.

PASTOR, J.-C. *Zhuangzi, les chapitres intérieurs*, Paris, Les éditions du Cerf, 1990.

TCHANG, Fou-Jouei. *Zhuangzi*, Paris, Librairie You-Feng, 1989.

WATSON, Burton. *The complete works of Chuang-Tzu*, New-York, Columbia University Press, 1968.

YANG, TAIBEI, LAO ZHUANG. *Chuang-Zue Lan Hou Cheng in Chinese-English spoken languages*, 2000.

ZIPORYN, Brook. *Zhuangzi, The essential writings*. Indianapolis, Hackett Publishing, 2009.

Ouvrages de Pierre Hadot:

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

-, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Belles lettres, 1998.

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

-, *La philosophie comme manière de vivre, entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Librairie générale française, 2004.

-, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2006.

-, *Introduction aux « pensées » de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997.

Sources secondaires:

- ALLINSON, Robert E. *Chuang-Tzu, for spiritual transformation*. New-York, State University of New-York Press, 1989.
- , «Wittgenstein, Lao Tzu and Chuang Tzu: The art of circumlocution », *Asian Philosophy*, Vol.17, No.1, Mars 2007, pages 97-108.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, 2 tomes, (trad J. Tricot), Paris, Vrin, 1991.
- BILLETTER, Jean-François. *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2002.
- , *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2004.
- BOURNIVAL, Sylvain. *Pensée, langage et action chez Tchouang-Tseu*, Montréal, Éd. Université de Montréal (Thèse), 1983.
- FAURE, Bernard. *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris, Flammarion, 1998.
- CHEN, Derong. « Three meta-questions in epistemology: rethinking some metaphors in *Zhuangzi* », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol.32, No.3, Septembre 2005, pages 493-507.
- CHENG, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997.
- , *Extrême-Orient Extrême-Occident n°27*, «Y a-t-il une philosophie chinoise ?», Presses universitaires de Vincennes, 2005.
- CHONG, Kim-chong. « *Zhuangzi* and the nature of metaphor », *Philosophy east and west*, Vol.56, No.3, Juillet 2006, pages 370-391.
- ÉPICURE. *Lettres, maxims, sentences* (trad. Jean-François Balaudé), Paris, Le livre de poche, 1994.
- GANGADEAN, Ashok. « Logos of *Dao* : the primal logic of translatability », *Asian Philosophy*, Vol.12, No.3, 2002, pages 213-221.

GHIGLIONE, Anna. « Représentations de la pensée philosophique chinoise dans le monde occidental. Apologie d'un regard éloigné », *Entre la Chine et l'Occident. Chocs et dialogues des civilisations*, Shenwn Li (dir.), Presses de l'Université de Laval, sous presse 2009.

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

HOFFERT, Brian. « Distinguishing the “rational” from the “irrational” in the early Zhuangzi lineage », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol.33, No.1, Mars 2006, pages 159-173.

HOFFMAN, Frank J. « Dao and process », *Asian Philosophy*, Vol.12, No.3, 2002, pages 197-211.

ISETRAUT et HADOT, Pierre. *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*. Paris, Le livre de poche, 2004.

KJELLBERG, Paul and IVANHOE, Philip J. *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, Albany, State University of New York Press, 1996.

LÉVI, Jean. *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2003.

LIU, Xiaogan. *Classifying the Zhuangzi chapters*, University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1994.

LAI, Karyn Lynne. « Philosophy and philosophical reasoning in the Zhuangzi: dealing with plurality », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol.33, No.3, Septembre 2006, pages 365-374.

MAIR, Victor H. *Experimental essays on Chuang-Tzu*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1983.

-, *Introduction and notes for a complete translation of the Chuang-Tzu*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1994.

- MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même suivies du manuel d'Épictète* (trad. Mario Meunier), Paris, Flammarion, 1992.
- MERTON, Thomas. *The way of Chuang-Tzu*, New-York, New Directions, 1969.
- MOELLER, Hans-Georg. *Daoism explained. From the dream of the butterfly to the fishnet allegory*, Chicago, Open Court, 2004.
- MØLLGAARD, Eske. «Zhuangzi's notion of transcendental life», *Asian Philosophy*, Vol.15, No.1, Mars 2005, pages 1-18.
- PLATON. *Apologie de Socrate; Criton*, (trad. Luc Brisson), Paris, Flammarion, 2005.
- ROBINET, Isabelle. *Comprendre le tao*, Paris, Albin Michel, 2002.
- , *Méditation taoïste*, Paris, Dervy, 1979.
- , *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1991.
- ROTH, Harold D. *Original Tao, Inward training*, New-York, Columbia University Press, 1999.
- , *A Companion to Angus C. Graham's Chuang Tzu*, Honolulu, University of Hawai'i press, 2003.
- STEVENSON, Frank W. «Zhuangzi's Dao as a background noise», *Philosophy east and west*, Vol.56, No.2, Avril 2006, pages 301-331.
- TANAKA, Koji. «The limit of language in Daoism », *Asian Philosophy*, Vol.14, No.2, Juillet 2004, pages 191-205.
- THOMAS, Michael. *The Pristine Dao, Metaphysics in Early Daoist Discourse*, New-York, State University of New-York Press, 2005.
- THORAVAL, Joël. «De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie chinoise ? », *Esprit*, No.201, Mai 1994, pages 5-38.

TROWBRIDGE, John. «Skepticism as a way of living: Sextus Empiricus and *Zhuangzi*»,
Journal of Chinese Philosophy, Vol.33, No.2, Juin 2006, pages 249-265.

WANG, Youru. *Linguistic strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*, New-York, RoutledgeCurzon, 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993.
-, *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimards, 1975.