

Le meurtre de Chaos ou le problème de la morale

Quand les bonnes intentions mènent au pire

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

nán hǎi zhī dì wéi shū , běi hǎi zhī dì wéi hū , zhōng yāng zhī dì wéi hún dùn . shū yú hū shí xiāng yú yù yú hún dùn zhī dì , hún dùn dāi zhī shèn shàn . shū yú hū móu bào hún dùn zhī dé , yuē : « rén jiē yǒu qī qiào , yǐ shì tīng shí xī , cǐ dú wú yǒu , cháng shì záo zhī . » rì záo yī qiào , qī rì ér hún dùn sǐ .

L'empereur de la mer du Sud était Illico, l'empereur de la mer du Nord était Presto, l'empereur du milieu était chaos. Comme chaque fois qu'ils s'étaient retrouvés chez Chaos celui-ci les avait reçus avec la plus grande aménité, Illico et Presto se concertèrent sur la meilleure façon de le remercier de ses bontés : « Les hommes, déclarèrent-ils, ont sept ouvertures pour voir, entendre, manger, respirer. Lui seul n'en a aucune. Et si on les lui perçait ? » Chaque jour ils lui ouvrirent un orifice. Au septième jour Chaos avait rendu l'âme.

Tchouang Tseu, chapitre 7, *Le laisser-faire des rois et le meurtre de Chaos*, Traduction de Jean Levi, dans *Les Oeuvres de Maître Tchouang*, p. 69.

Si l'envie vous prenez de lire les sept premiers chapitres du *Zhuangzi*, ceux-là mêmes que l'on appelle les « chapitres intérieurs », alors vous feriez sans doute le constat suivant : cette oeuvre débute par la naissance d'un immense poisson depuis les brumes de l'océan Septentrional. Ce poisson nommé K'ouen se métamorphose en un gigantesque oiseau appelé P'eng. Tout commence par un fond abyssal, une origine informe donnant naissance aux êtres, et aux transformations, tandis que ces mêmes chapitres s'achèvent par la mise à mort de Chaos, qui représente le Chaos originel

dont procède toute chose. Si le principe qui insuffle à toute chose son énergie vitale meurt, qu'advient-il de la vie ?

Le meurtre, ou plutôt la mise à mort, de Chaos procède pourtant d'une bonne intention. Illico et Presto souhaitent remercier Chaos pour sa sollicitude. Et pourtant, ce faisant ils lui donnent la mort ! L'oeuvre du *Zhuangzi* est jalonnée d'histoires semblables à celle-ci, histoires dans lesquelles celui qui veut célébrer un être lui donne malencontreusement la mort ou au contraire trouve lui-même la mort.

Mais voici les textes :

« N'as-tu jamais entendu parler de l'oiseau de mer qui se posa dans un faubourg de la capitale du Lou ? Le roi du Lou, pour honorer un albatros qui s'était posé en dehors des murailles, après l'avoir ramené en grande pompe dans son temple ancestral, lui offrit un banquet, fit exécuter devant lui les plus belles danses, jouer ses plus beaux airs, le régala des mets les plus exquis, tant et si bien que l'animal, abasourdi par le tintamarre de la musique, ébloui par le chatolement des couleurs, affolé par les cris de la foule, et incommodé par le fumet des viandes sacrificielles, fut incapable de rien avaler et rendit l'âme au bout de trois jours. Au lieu de traiter l'oiseau en oiseau, le prince l'avait traité comme s'il était lui-même. » (*Zhuangzi*, Chap.XVIII, *Joie suprême*, p. 148, traduction Jean Levi).

« Il y avait un homme qui aimait passionnément les chevaux. Il allait jusqu'à recueillir leur crottin dans un coffret précieux et leur urine dans une conque de nacre. Un jour, il administra une tape malencontreuse à l'un d'entre eux en voulant chasser les mouches qui l'importunaient. Le cheval prit le mors aux dents, lui brisa le crâne et lui défonça la poitrine. Certes, cet homme avait les meilleures intentions du monde, mais sa passion causa sa perte. C'est pourquoi il vous faut être continuellement sur vos gardes ! » (*Zhuangzi*, Chap. IV, *Affaires humaines*, p. 41)

Nous voyons dans l'ensemble de ces textes où conduit la bonne intention ! Son effet est pour le moins délétère ! Il semblerait que l'on trouve dans le *Zhuangzi* un plaidoyer contre la bienveillance et qu'à ce titre nous nous trouvions aux antipodes des conceptions habituelles de la morale...Mais de là à dire que cette oeuvre prônerait l'immoralisme, il y a un monde ! C'est au contraire une conception originale de la morale que nous propose Zhuangzi.

Perte de l'indistinction et de l'état de confusion

Tels des médecins légistes procédons à l'autopsie du corps gisant de Chaos. Peut-être y verrons-nous plus clair dans cette indistinction confuse ou bien plongerons-nous alors plus profondément dans cette confusion...

Ce que nous relate Zhuangzi dans ce texte, c'est l'expérience d'un désastre. C'est qu'il y a chez lui une forme de pessimisme. Quelque chose a été perdu, et il est à craindre que cette perte soit irrémédiable.

La bonté dont ont fait preuve Illico et Presto à l'égard de Chaos lui a permis de s'ouvrir au monde. Lui qui n'était qu'une entité close peut désormais se répandre dans le monde tout en lui permettant en retour d'envahir sa subjectivité. Le problème étant que cette ouverture sur l'extérieur s'accompagne irrémédiablement d'un anéantissement de son souffle vital. Et c'est justement cela que Zhuangzi nous demande de comprendre. Pour cela il est nécessaire de prendre la mesure de ce qu'est la perte de **l'état de confusion et d'indistinction**.

En s'ouvrant par l'entremise des orifices qui lui ont été percés, Chaos meurt à lui-même. La vie qu'il perd n'est pas autre chose que **l'ignorance de l'enfance**. Cette ignorance est une sorte d'**hébétude** qui l'empêche d'identifier clairement les sensations qu'il reçoit de l'extérieur. Or, s'il y a un impératif propre au taoïsme, celui-ci consisterait à « **vivre dans l'indistinction** ». Ce qui équivaut à **retourner au stade animal**, de même que **Montaigne** recommandait de « s'abêtir » afin de retrouver la sagesse. C'est à ce titre que l'on trouve chez Zhuangzi une admiration pour les temps Anciens dans lesquels les hommes ne vivaient pas encore dans des sociétés organisées et hiérarchisées mais comme des hordes de bêtes sauvages, dans ces temps où les gens « ne savaient pas reconnaître leur droite de leur gauche et restaient chez eux sans savoir où ils étaient », comparables au nourrisson qui « ignore où il va quand il se met en marche, et reste assis sans savoir ce qu'il fait ». Un tel état d'indistinction, s'il est spontané chez le primitif et le nouveau-né, doit être reconquis chez l'homme civilisé. Nous sommes là d'emblée aux antipodes de la pensée confucéenne, car si pour **Confucius** « tous les hommes sont frères », il est très important de se rendre compte que ce mot « frère » n'a en réalité pas le même sens dans notre langue occidentale et dans la langue chinoise. En effet, le chinois n'a pas d'équivalent à notre terme « frère » au sens de fraternité et d'égalité. Le « frère » y est au contraire nécessairement soit un « **grand** » frère (gēge), soit « **petit** » frère (didi), ce qui signifie que pour Confucius nos relations, quelle qu'elles soient sont nécessairement hiérarchisées, c'est-à-dire tout sauf « indistinctes ».

Ce qui intéresse Zhuangzi, c'est que cet état d'indistinction peut réellement s'expérimenter. On le retrouve chaque fois qu'un personnage pratique supérieurement son art : un nageur qui s'ébat dans les flots déchaînés d'un torrent, un rameur conduisant son esquif au milieu des tourbillons, un

charron construisant magistralement des roues, un boucher dépeçant des boeufs, un attrapeur de libellules, etc., tous ceux chez qui l'habitude est devenue une seconde nature en sorte que leur activité se déroule sans le concours de l'intellect et se produit spontanément avec une habileté quasi divine. En somme ceux chez qui l'activité prend appui sur l'entièreté de l'être, c'est-à-dire sur les forces connues et inconnues de nous. Activité due à une forme supérieure de connaissance, dans la mesure où elle fait retour sur soi, c'est-à-dire au fonctionnement du corps dans son immédiateté. Justement, selon Jean-François Billeter, **le corps est l'ensemble de nos ressources, de nos forces et de nos facultés connues et inconnues de nous qui portent, nourrissent et déterminent l'activité de la conscience.** Le corps n'est pas à comprendre comme une entité séparée de la conscience, il est à considérer comme de l'**activité** au même titre que la conscience. Mais pour faire corps avec ces ressources insoupçonnées qui sommeillent en chacun de nous, pour laisser s'exprimer cette intelligence du corps, il faut consentir à un effacement des organes sensoriels et de l'intelligence, car c'est par le moyen de cet effacement que le champ perceptif, loin de se rétrécir, s'élargit à l'infini en abolissant les frontières entre soi et le monde. En effet, pour Zhuangzi, il existe un état modifié de la conscience conduisant à une forme d'inconscience ouvrant sur des capacités d'appréhension du réel d'une puissance insoupçonnée. Pour parvenir à cette forme d'inconscience qui est en réalité ce régime d'activité dans lequel la conscience, bien qu'éveillée, n'interfère pas avec le régime d'activité du corps, il est nécessaire de pratiquer le **jeûne du coeur.**

« N'écoute pas avec tes oreilles mais avec ton esprit ; n'écoute pas avec ton esprit, mais avec ton souffle. L'ouïe se limite aux sons, l'esprit aux représentations, tandis que le souffle forme un creux apte à accueillir le monde extérieur. La maxime de l'action ne se pose que sur ce vide. Tel est le jeûne du coeur : le vide sur lequel se fixe la maxime de l'action ». (Chapitre IV, p. 37)

En effet, l'expérience de l'indistinction suppose un détachement du monde, elle implique de faire le vide en rompant toute relation avec l'environnement extérieur. On retrouve alors un état chaotique grâce auquel on préserve l'indifférenciation des canaux perceptifs en laissant leurs potentialités inactualisées. Comme l'écrit **Jean Levi** :

« On possède alors la richesse des virtualités de l'embryon, gros de tous les possibles, puisqu'il n'a choisi aucune détermination, entité autarcique repliée sur elle-même, sac abritant le chaos et se nourrissant de lui, sous le chaud couvert protecteur de la poche amniotique, totalement ignorant de tout, à commencer par son moi ». (*Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, p. 27)

Il faut bien voir qu'il y a du mysticisme dans la pensée de Zhuangzi (ce que tente de récuser J.F. Billeter), qu'il n'est pas étranger aux pratiques chamaniques. Or, toute ascèse mystique suppose une régression : d'où cette référence permanente à l'enfant ou au nouveau-né. En retrouvant cet état propre au nourrisson nous rendons notre corps semblable à du bois mort et notre cœur à de la cendre éteinte. Cette léthargie apparente n'est en réalité que le signe de la puissance vitale lorsqu'elle est pleinement concentrée et en état de pure virtualité. Lorsqu'elle est pure indétermination.

C'est donc ce souffle vital caractéristique de l'indistinction et de la confusion que perd Chaos en s'ouvrant au monde. Cette ouverture par laquelle nous rationalisons et ordonnons le monde est pour Zhuangzi cause d'**épuisement**. Sitôt que l'on s'ouvre au monde nous découvrons les objets qui le composent et avec cela le désir de les posséder. Nous oeuvrons alors dans le sens de cette quête effrénée de la jouissance. Ce monde des choses est dans le texte de Zhuangzi le monde des « **formes faites** ». Nous nous imaginons le bonheur qu'il y aurait à les posséder et nous établissons les plans nous permettant d'assouvir notre désir. Le monde devient une succession de moyens et de fins et nous devons agir pour le transformer et le conformer à nos attentes impérieuses. Mais ce faisant **nous perdons notre liberté subjective**, nous sommes soumis aux objets de notre convoitise, nous nous engluons dans un monde de jouissance pourtant inapte à nous satisfaire. En un mot, nous nous égarons. Condamnés à rechercher la satisfaction dans le spectacle changeant et fugace du monde extérieur, nous sommes désormais voués au travail pour produire des marchandises qui sont objets d'appétits et de désirs. Nous ne nous satisfaisons plus du monde tel qu'il est mais il nous faut au contraire le transformer. Or, c'est justement cela qui nous fait courir à notre perte. Aveuglés que nous sommes par cette quête de jouissance et de satisfaction des besoins toujours plus nombreux, nous laissons filer le temps sans même nous en apercevoir. Ainsi l'ouverture au monde sensible est la cause de la déperdition de notre énergie, déperdition nous condamnant à la décrépitude et à la mort. Car prisonniers de nos désirs, nous sommes prisonniers du monde des « formes faites ». Et comme le rappelle Lao Tseu dans le chapitre 52 de son *Dao de jing* :

« Ouvre tes orifices,
Multiplie tes activités
Et ta vie est sans recours ».

Par cette quête de jouissance et par le travail qui lui est consubstantiel, certes nous transformons le monde, mais cette transformation est en réalité une **dénaturation**. Elle se trouve de ce fait aux antipodes des effets transformateurs propres au Tao, qui est de l'ordre de l'indistinction et du chaotique. Car assujetti à l'intentionnalité de notre conscience, le monde est sommé de se conformer à nos attentes et il est dès lors transformé en objets, en marchandises puis en déchets. Mais, de même, la déperdition d'énergie dont est victime l'individu, dénote que lui-même, perdu dans sa quête de jouissance, se dénature. Cela se voit au fait que nous nous voulons autre que ce que nous sommes, comme nous voulons le monde autre qu'il n'est en réalité. Ce que nous voyons dans le texte suivant :

« Les chevaux ont des sabots pour fouler le givre et la neige. Ils ont une robe qui les protège de la bise et de la froidure. Ils broutent l'herbe, boivent l'eau, lèvent les pattes et galopent. Telle est la véritable nature des chevaux. Ils n'ont que faire des manèges et des écuries. Un jour Po-lo survint. Il déclara : « Je sais m'occuper des chevaux ». Il les brûla, les tailla, les perça, les brida ; il les lia avec des longes et des entraves ; il les parqua dans des boxes et des stalles. Il en mourut trois sur dix. Il leur fit endurer la faim et la soif ; il les contraignit à prendre le trot ou le galop. Il les accoutuma à s'aligner et à se mouvoir de concert ; il leur imposa, devant, la torture du mors et leur agita, derrière, la menace de la cravache. Il en mourut la moitié ». (Tchouang-tseu, chap. IX, p. 77)

D'où une critique de la morale...

Ce long détour pour en arriver à cette question de la morale et, corrélativement, à celle de la justice. Qu'est-ce que la morale si ce n'est le désir de réformer la nature de l'homme jugée mauvaise ? Réforme qui exige le recours à l'artifice de la culture. Car, pour qui sonderait le tréfonds de son coeur, de l'aveu même de Kant, n'y aurait-il pas la rencontre inévitable avec ce mal radical, peut-être inextricable, et inhérent à notre nature sensible ? De sorte que l'on peut supposer que le mal serait du côté de la nature et le bien du côté de la culture.

D'ailleurs n'est-ce pas cette idée que l'on trouve chez Confucius à travers sa notion de **rite** ? Pour lui, l'homme est un être perfectible qui a le devoir d'oeuvrer à se rendre meilleur. Et justement la mise en oeuvre du rite permet la bonne relation avec les hommes. **Le rite est cet apprentissage du corps, du geste qui permet la mise à bonne distance d'autrui, ce qui adoucit les relations et les rend viables. Pratiquer le rite c'est oeuvrer en vue du bien, réformer la nature de l'homme afin de la perfectionner.**

Or voilà justement ce que conteste le *Zhuangzi*, en accord en cela avec la tradition taoïste. Il écrit, en effet :

« Ceux qui disposent de la parfaite rectitude savent préserver leurs qualités naturelles. Des pieds palmés ou un doigt surnuméraire ne sont pas toujours des difformités. Ce qui est long n'est pas nécessairement excessif, ni ce qui est court insuffisant. À vouloir allonger les pattes des canards et raccourcir celles des grues, même si les premières sont exagérément courtes et les secondes démesurément longues, on n'apportera que souffrance et désolation. Lorsqu'on s'abstient de raccourcir ce que la nature a fait long et d'allonger ce qu'elle a fait court, il devient inutile de soulager les peines. Si l'on m'objecte que la bonté et la justice sont des sentiments humains, alors pourquoi les hommes miséricordieux vivent-ils toujours dans le malheur ? L'opération d'un pied palmé ou d'un doigt surnuméraire ne va pas sans cris ni sans larmes. Doigt en trop ou orteil en moins, ce qui ne varie pas dans les deux cas c'est la douleur. Les coeurs charitables se ruinent la vue à guetter une souffrance à laquelle compatir ; les coeurs secs foulent aux pieds leurs sentiments naturels pour acquérir richesses et honneurs. Oui, si la bonté et la justice ressortissent à la nature humaine, comment se fait-il que depuis l'avènement des Trois Dynasties, la vie humaine n'a jamais été qu'une longue suite de plaintes et de lamentations ?

Qui se sert de la forme à cintrer, du compas, de l'équerre pour rectifier la matière, offense la nature. Qui use de la corde, de la colle ou de la laque pour consolider les objets va à l'encontre de leurs qualités propres. Qui plie les hommes aux rites et à la musique, qui, la bouche en coeur, leur insuffle la charité et la justice, sous couvert de pacifier les âmes, montre qu'il n'a rien compris à la nature originelle. Car il existe une nature originelle. Celle-là même grâce à quoi les choses sont droites sans cordeau, courbes sans forme à cintrer, rondes sans compas, carrées sans équerre, unies sans colle, solidaires sans ficelle. Grâce à elle, tous les êtres de l'univers naissent spontanément sans rien connaître du processus qui leur a donné vie, tous reçoivent des qualités sans savoir comment. De l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui, elle n'a pas varié, car elle est indestructible. Aussi faire intervenir la bonté et la justice là où oeuvre le cours naturel des choses, comme on soude des objets au moyen de la colle, de la laque ou de la ficelle, ne peut que produire les pires égarements. Un petit égarement fait perdre l'orientation, un grand les sentiments innés.

Depuis que Chouen a semé le désordre dans le monde en prônant la charité et la justice, l'humanité s'est ruée à corps perdu à leur poursuite, n'est-ce donc pas la preuve que ce sont elles et elles seules qui ont perverti sa nature ? Pour être plus précis, depuis que les Trois Dynasties ont pris en main le destin de l'empire il n'est personne dont la nature profonde n'ait été corrompue par un objet extérieur. Le manant est prêt à se sacrifier en vue du profit, le noble du renom, le Grand

officier de l'éclat de sa maison, le saint du bien de l'empire ; si chacun poursuit des buts différents, et si des réputations opposées s'attachent à chacun, il n'en reste pas moins qu'ils s'accordent tous à ruiner leur nature et à sacrifier bêtement leur personne ». (Chap. VIII, p. 74 - 75)

En voulant dresser l'homme afin de l'intégrer à l'ordre social et culturel, en le faisant entrer dans le moule de codes de la morale, on l'aliène plus qu'on ne le perfectionne. Pour Zhuangzi, c'est le rejet du naturel qui a fait de l'homme un être indigne et aliéné. Ce désir d'être bon et juste dénature l'homme tout en le condamnant au malheur. Coupés de ce flux naturel propre au cours des choses, à cette vitalité naturelle spontanée et chaotique, les hommes sont comparables à ces poissons hors de l'eau contraints de s'humecter mutuellement dans l'espoir de survivre. En effet, « quand une source tarit, les poissons, se trouvant à sec, s'humectent les uns les autres de leur bave. Comment comparer leur état misérable avec celui de leurs congénères qui, oublieux les uns des autres, s'ébattent dans les fleuves et les lacs ? De la même façon, plutôt que d'avoir à vanter les mérites des saints rois et de stigmatiser la conduite des tyrans, ne serait-il pas plus judicieux pour les hommes de les oublier les uns et les autres, et de suivre leurs penchants naturels ? » (Chap. VI, p. 55 - 56) Ainsi, la morale, loin de nous permettre de mieux vivre ensemble semble être - du point de vue taoïste - la cause de notre malheur et de notre dépérissement.

Renouer avec le cours des choses, c'est-à-dire avec le Tao, nous permettrait non seulement de retrouver cette vitalité perdue, mais aussi d'échapper à cette misère qui rend nos vies si difficiles. Et dès lors, nous nous mettons hors d'atteinte des maux que la relation avec nos semblables peut engendrer. Mais pour cela, comme nous l'avons déjà dit, une **régression** vers cet état propre à l'enfance est nécessaire :

« - J'ai dit tout à l'heure, sois comme le nouveau-né qui marche sans savoir où il va et se tient sans savoir où il est. Alors, que ton corps soit semblable à du bois mort et ton coeur de la cendre éteinte ! De cette façon tu ne connaîtras ni malheur ni bonheur. Bonheur et malheur n'existant pas pour toi, comment les hommes pourraient-ils te faire du tort ? » (Chap. XXIII, p. 197)

Bien entendu, ce bonheur dont il est ici question est celui propre à la quête de la jouissance, celui qui nous rend prisonniers des « formes faites ». Ce bonheur « humain trop humain » pour parler comme Nietzsche, celui que montre de façon ostensible le dernier homme. D'où pour Zhuangzi la nécessité de prendre cette morale à rebours et de retourner à l'indistinction et à la confusion.

Avouons-le, il y a quelque chose d'effroyable dans cette figure du Sage telle qu'elle nous est présentée dans le *Zhuangzi*. Pour atteindre cette indistinction et cette confusion, dont nous avons déjà parlé, il faut pratiquer le jeûne du cœur et pour cela « **s'asseoir dans l'oubli** ». (*zuò wáng*) Il ne s'agit pas seulement de faire le vide, mais d'être soi-même Vacuité. D'être détaché de toute pensée même de la pensée du rien, de se tenir suspendu dans le Vide avant basculement dans le Néant. Posture vertigineuse qui ne saurait manquer de provoquer l'effroi de celui qui en est témoin. Parvenir à cet état c'est se rendre semblable au Principe (au Tao) qui lui-même est **indistinct** et **confus**. Ce principe cosmique qui insuffle son énergie vitale à toute chose (et qui en ce sens est immanence), a quelque chose d'inhumain en ce sens qu'il est pure transcendance et pur Non-être. Pour cette raison, celui qui se conforme au Tao a, du point de vue du sens commun, une attitude scandaleuse. Mais cette attitude choquante est justement le signe qu'il n'a pas été perverti par la culture et la morale qui lui est inhérente. D'où le sens de tous ces textes dans lesquels il est question de personnages joyeux malgré la mort d'un proche et qui loin de se comporter comme le voudrait le respect des rites et de la convenance, chantent joyeusement plutôt que de manifester leur tristesse. Car ces personnages ayant renoué avec la vitalité perdue, sont de nouveau connectés au dynamisme chaotique du cosmos. Texte de la mort de Sang hou ou celui de la mort de Lao Tseu).

Pour bien comprendre ce point il est nécessaire de se rendre compte de ce qu'est réellement le Tao. Ce dernier est à la fois transcendant et immanent. En effet, sur le plan **nouménal**, le Tao est transcendant, il est ce **Vide**, qui, en tant qu'absolue transcendance produit tous les êtres à partir de son propre néant. N'étant aucune chose il produit toute chose sans jamais se confondre avec elles ni se laisser contaminer et réifier par elles. Mais sur le plan **phénoménal**, il ce **vide** « qui se lovant au creux même du yin et du yang, irrigue et vivifie la réalité sensible. » (Levi, p. 55-56) S'il est partout, c'est parce qu'il n'est nulle part. Et ce qui le caractérise, c'est qu'en tant que transcendance il est inhumain. Laozi écrivait déjà : « **Le ciel est inhumain, il traite les hommes comme chien de paille, le sage est inhumain, il traite les hommes comme chien de paille.** » Ce caractère « inhumain » se retrouve dans la difformité et la monstruosité des personnages rencontrés tout au long de l'oeuvre de *Zhuangzi*. Chaos lui-même est une face sans orifices. Une face plane, monstrueuse, hideuse. Il n'a pas de figure humaine. Or, il faut bien entendre le sens de cette difformité. Elle isole celui qui en est frappé du reste de l'humanité. Les gens « bien faits » sont des « **sanren** », des personnes ordinaires, qui comme le commun des mortels se vouent à la multiplicité sensible et se laissent emprisonner par l'intentionnalité de la conscience : chacun poursuit le bonheur, espérant pouvoir l'atteindre par la multiplication des désirs. Tandis que la monstruosité

exclut l'être difforme de cette quête effrénée. Mais elle en fait du même coup un « **yiren** », un homme singulier. Homme singulier car renouant avec le Tao, ce qui lui confère cette lucidité et cette intuition lui permettant de saisir toute chose du point de vue de l'unité. Car toute distinction est fallacieuse, elle est une distorsion de la réalité opérée par la raison. Ainsi, vouloir transformer Chaos revient à refuser qu'il soit ce qu'il est. C'est vouloir qu'il soit autre que lui-même, en somme, ce que ne cesse de faire l'être humain à l'égard de la nature... Mais en le transformant, on le détruit. Car en émettant des jugements de valeur, en établissant des canons esthétiques, en distinguant le bien du mal, on produit de la discrimination, de l'exclusion, de l'intolérance et de l'oppression. On somme les êtres de se conformer à des codes qui ne sont pas les leurs. On refuse les êtres telle que la nature les a produits. Et justement, les êtres difformes sont des produits de la nature.

C'est pourquoi, avec Zhuangzi, nous assistons à un **renversement des valeurs**. Tous ces infirmes qui, à la manière de Chaos, nous apparaissent repoussants et dont la vue peut parfois provoquer de l'effroi, ne sont pas à plaindre, bien au contraire, et il est mal venu de vouloir les transformer. Car **leur disgrâce est la marque de la grâce**. Cette physionomie disgracieuse (hideur, malformation, amputations en tout genre...) est le signe de la transcendance, l'expression de l'oeuvre du Tao. Tous ces êtres monstrueux que nous présente Zhuangzi sont des sages, ceux dont la vitalité est à son comble contrairement à nous qui courrons désespérément vers l'accomplissement d'une réussite illusoire. Ces monstres et ces êtres difformes, dont nous régale cette oeuvre, pratiquent en fait une **éthique du chaos** qui doit s'entendre comme une **retrouaille** du flux chaotique qui émane de la nature. Ces monstres, dans l'économie du texte, sont les véritables sages. Sagesse qui se manifeste par l'acceptation inconditionnelle de leur condition. Aucun apitoiement, nulle plainte ne sortira jamais de leurs bouches. Bien au contraire ! Leur condition d'infirmes est pour eux source de joie. Joie véritable et entière. Ce qu'ils nous enseignent, par leur exemple, c'est que la véritable beauté c'est la vie elle-même et non les aspects qu'elle adopte. C'est leur force vitale qui les rend si attachants, à telle enseigne que même le plus laid des hommes est l'objet de la convoitise des femmes. Ainsi de T'o le Hideux, laid à faire peur, et pourtant « les hommes qui l'approchaient ne pouvaient se détacher de lui et les femmes voulaient l'épouser » (chap. V, p. 48 - 49). Pour rendre compte de cela, Zhuangzi prend l'exemple d'une **truie**. « Une truie venait de mourir ; ses petits ont continué à téter un moment, puis, brusquement effrayés, ils se sont détachés de leur mère et se sont enfuis. Un changement s'était produit en elle qui faisait qu'elle était devenue étrangère. Ce qu'ils aimaient ce n'était pas son corps, mais le souffle impalpable qui l'animait » (chap. V, p. 49). La véritable beauté c'est « ce souffle impalpable », ce souffle qui anime justement ces êtres difformes dont nous parle Zhuangzi. Ce souffle impalpable, c'est aussi la manifestation du

flux incessant et chaotique de la nature. Ce bouillonnement désordonné créateur de toute chose. De telle sorte que les monstres nous montrent la voie de la véritable sagesse. **Sagesse qui est conformité au principe de génération et de métamorphoses des choses.** Or se conformer au Tao, c'est ne plus avoir de « moi », celui-ci participant au jeu des transformations incessantes. S'harmoniser avec le cours des choses, comme le font ces êtres difformes, c'est abolir la frontière qui existait entre le « je » et le monde. C'est se fondre dans la nature conçue comme souffle vital. C'est découvrir son « **Soi cosmique** ». Si les monstres sont si importants dans l'oeuvre de Zhuangzi, c'est que **la véritable sagesse est une véritable difformité du point de vue de la raison humaine !** C'est le retour à la **pure spontanéité** qui s'oppose aux artifices des codes moraux véhiculés par la société. C'est l'affirmation d'une **liberté originelle** indifférente aux fins visées par la morale. C'est le refus de perfectionner l'homme en lui imposant un code de conduite. **La seule visée de cette liberté c'est le retour au Tao, au souffle du chaos.**

Ce retour au Tao, permet l'accès à un mode supérieur de l'activité du corps, comme nous pouvons le voir avec maints personnages (nageur, charron, charpentier, boucher, etc.). C'est cette activité irradiant de ces êtres difformes qui en fait le charme irrésistible. C'est ce que Billeter nomme « l'activité parfaitement intégrée ». Et parce qu'ils sont parvenus à cette activité supérieure du corps, ces monstres éprouvent une joie totale. Ils connaissent l'expérience de l'**émerveillement**. Ainsi, « Tseu-sseu, Tseu-yu, Tseu-li, Tseu-lai étaient quatre amis. Voici comment ils étaient liés. Un jour l'un d'eux s'était exclamé : « qui peut faire du non-être sa tête, de la vie son épine dorsale, de la mort son cul, qui a réalisé que vie et mort, existence et disparition sont une seule et même chose, celui-là, je le prends pour ami ! » Ils s'étaient alors entre-regardés, puis s'étaient esclaffés et avaient noué des liens indéfectibles.

Tseu-yu tomba malade. Tseu-sseu alla prendre de ses nouvelles.

- Extraordinaire, lui dit son ami, que la création ait pu faire de moi cette chose tassée et déjetée ! Une bosse m'a poussé sur le dos, mes cinq viscères remontent vers le haut tandis que mon menton s'est enfoncé dans mon nombril. Mes épaules dépassent le sommet de mon crâne et mon échine pointe vers le ciel !

Bien que les humeurs yin et yang s'agitassent à l'intérieur de son corps, son esprit était calme et ne s'en préoccupait pas. Il se traîna pour se contempler dans l'eau du puits. Il resta un long moment à s'admirer poussant des exclamations :

- Vraiment la création m'a drôlement arrangé !

Son ami lui dit :

- Cela te fait-il horreur ?

- Non, pourquoi donc ? Qu'elle transforme mon bras gauche en coq, et je pourrais annoncer le jour ; qu'elle transforme mon bras droit en arbalète, je m'en servirai pour dîner de cailles rôties ; qu'elle transforme mes fesses en roues et mon esprit en cheval, alors je les prendrai pour attelage, si bien que je n'aurai plus besoin de rouler en carosse ! Ce qui nous est échu l'est à titre temporaire, aussi est-il dans l'ordre des choses que cela nous soit retiré. Quand on se satisfait du provisoire et que l'on accepte l'ordre des choses, la joie et l'affliction n'ont plus de prise sur nous ; c'est ce que les anciens appelaient être délivré de tous liens. Qui ne sait se délivrer de ses liens est esclave des choses. Les créatures doivent depuis toujours se soumettre à la volonté du Ciel, pourquoi en éprouverais-je du dégoût ?

- Ouste ! du vent, ne gênez pas ma mue !

Et appuyé à la croisée, il dit à son ami :

- Magnifique, le ballet des transformations ! Que va faire de toi le Ciel, où va-t-il t'emporter ? Deviendras-tu un foie de rat ? Une patte de blatte ?

Tseu-lai approuva :

- Où que vos parents vous disent d'aller, on obéit. Et il n'en irait pas de même avec les souffles yin et yang dont l'autorité est bien supérieure à celle des parents ? Si ceux-ci décident de hâter ma fin, et que je résiste, il n'y a nulle faute de leur part, mais seulement obstination stupide de la mienne. La Terre me charge avec un corps, m'éprouve avec la vie, me détend avec l'âge, me repose avec la mort. Ce qui me rend douce la vie me rendra douce la mort. Si un forgeron, travaillant une pièce de métal en fusion, la voyait trépigner en lui ordonnant : « Fais de moi une belle épée ! », il la tiendrait pour bien mal embouchée. De la même façon, le créateur trouverait de fort mauvais goût qu'on lui commande, parce qu'on s'est retrouvé une fois par hasard avoir forme humaine : « Je veux renaître homme ! » Mais pour peu que l'on considère l'univers entier comme un immense creuset et le jeu des transformations comme le maître de forges, dans quel moule n'accepterait-on pas d'être coulé ?

C'est ainsi qu'il s'endormit et soudain se réveilla. »

Chap. VI, p. 58 - 59.

Renouer avec le cours des choses, pratiquer l'éthique du chaos permet d'atteindre un véritable apaisement qui nous coupe de cette frénésie inquiète propre à la conscience intentionnelle, source de tous nos malheurs...nous voyons comme le remarque Jean Lévi que « le difforme est contrepartie sensible du retour au chaos » (p. 70).

Chaos n'est-il pas responsable de sa propre mort ?

La question mérite d'être posée. En acceptant qu'on lui perce des ouvertures Chaos a renoncé à son être propre, il a renoncé à ce qui faisait sa spécificité, à ce qui faisait de lui un être singulier. Il s'est détourné de l'indistinction qui faisait le fond de son être. Il s'est détourné du Tao.

Désormais, il sera comme les autres - les « san ren » - attiré par les objets épars qui composent le monde. Il entre dans la sphère du désir et du travail qui transforment la nature en la dénaturant. Il se fait complice de cette volonté de jouissance qui transforme les objets en marchandises et qui fera du monde lui-même un objet d'exploitation. Il inaugure le règne du **déchet** et de l'**anéantissement** de la nature. Car la logique de la jouissance est synonyme de violence et de mort que la morale traditionnelle ne parviendra pas à endiguer. Le sujet désirant devient lui-même prisonnier de ses appétits et des objets qui les suscitent : **il perd sa liberté subjective et sa spontanéité originelle.**

Ce que nous enseigne l'exemple de Chaos ici, c'est que prisonniers de notre soif de jouissance, nous nous détournons de l'indistinct, source de vie et de toute puissance créatrice. Ce que révélait l'exemple des infirmes et des êtres difformes - les frères de Chaos - c'est que leur disqualification en tant qu'hommes leur permettait de s'identifier au Principe. Dépossédés de leur intégrité corporelle, ils étaient du même coup soustraits au monde des choses. Et en cela ils s'apparentaient au Tao qui, en tant que pur non-être, n'est aucune chose. Percer des orifices à Chaos, l'ouvrir au monde et le faire participer à la ronde des choses, c'est le couper de cette source vive d'où procède tout être et **le jeter dans un processus de déshumanisation de l'homme et de dénaturation de la nature.** Vient alors le règne de l'**artificiel** et de la **machine**. On pourrait dire que l'éthique du Chaos est aussi un parti-pris écologique. Car on trouve dans le *Zhuangzi* une critique de la technique.

« Tseu-kong, l'un des disciples favoris du Maître, alors qu'il revenait d'une mission au Tch'ou, vit sur le bord de la route menant au Tsin un vieil homme arroser son potager au moyen d'une jarre qu'il allait remplir au puits dans lequel il descendait par une galerie. C'était beaucoup d'efforts pour peu de résultats.

Tseu-kong s'arrêta et lui demanda s'il n'aimerait pas utiliser une machine qui lui permettrait d'arroser cent plate-bandes en une journée, donnant beaucoup de résultats avec peu d'efforts. L'homme leva les yeux sur l'intrus et lâcha un : « Dis toujours. »

Tseu-kong expliqua qu'il suffisait de faire un trou dans une perche lestée à l'arrière, dont on se servirait comme d'un levier.

- On tire, et l'eau coule à flots. C'est ce qu'on appelle une bascule, conclut Tseu-kong.

L'homme changea de contenance, manifesta de la colère, émit un ricanement, puis déclara :

- J'ai entendu dire ceci par mon maître : « Les machines créent les activités mécaniques. Les activités mécaniques mécanisent le coeur. Qui a le coeur mécanique dans la poitrine perd sa candeur native ; qui a perdu sa candeur native ne saurait connaître la paix de l'âme. Le Tao ne vient pas se loger chez qui ignore la paix de l'âme. » Je suis parfaitement au courant des avantages de cet instrument mais j'aurais honte de m'en servir ! » (Chap. XII, p. 100 - 101)

Cette volonté de maîtrise du monde et l'invention de techniques la rendant possible, nous coupe de cette paix intérieure seule apte à nous faire connaître le Tao. Ce gain de temps que nous promet l'objet technique s'accompagne d'une perte de l'énergie vitale et nous détourne de la Voie. Au terme de cette rencontre Tseu-kong confessera :

« - Avant de rencontrer ce sage (le vieux jardinier), je ne jurais que par Confucius. Il m'a enseigné à être pragmatique et à attacher la plus grande importance aux résultats ; il professe que la conduite du saint consiste à rechercher le plus de fruits au moindre coût. Or je viens de m'apercevoir qu'il n'en est rien. Le saint s'emploie uniquement à la complétude de sa force vitale, car lorsque la puissance vitale est intacte, le corps connaît la complétude, la complétude du corps est la condition de la complétude de l'âme. La complétude de l'âme, voilà la voie des saints ! Ce jardinier vit parmi le peuple et agit comme lui sans se préoccuper de savoir s'il va dans la bonne direction. Il vit dans une totale confusion. Les notions d'efficacité, de profit, d'habileté technique lui sont parfaitement étrangères. Un tel homme n'en fait qu'à sa tête et ne suit que ce que lui dicte sa volonté. Que l'empire tout entier loue ou blâme ses actes, il n'en a cure, l'opinion d'autrui est sans effet sur lui. Sa vertu est complète, tandis que nous autres nous nous laissons influencer par le jugement d'autrui. » (Ibid.)

Mais au fond, qu'est-ce qui a conduit Chaos à cette errance et à sa mort prochaine ? De quoi s'est-il rendu fautif ?

C'est là ce qu'il faut démêler. Car n'est-il pas coupable ? Sa mort n'est-elle pas méritée ?

S'il est fautif, sa faute fut d'avoir frayé avec des gens comme Illico et Presto. Sa faute fut **d'avoir fait preuve de bonté**. Sa faute fut d'avoir traité les autres avec bienveillance et, de ce fait, d'avoir renoncé au fondement même de son être : **l'indifférence et le repli sur soi**. La bonté, qui pourrait être considérée comme une des vertus par excellence de la morale, est fustigée dans le *Zhuangzi*. Là encore nous assistons à un **renversement des valeurs**. Zhuangzi perçoit ce que nous ne saurions voir : **le mal que génère le désir d'accomplir le bien**. L'idée c'est que dans ce désir de bonté se love, en creux, un désir de supériorité et de domination. Tout le contraire d'une **communion**.

Nous trouvons là une critique de la philosophie de Confucius et de son continuateur Mencius. Pour ces auteurs nous devons sans cesse travailler notre humanité afin de la perfectionner. C'est par la culture que nous sommes censés atteindre ce perfectionnement. Or, pour Zhuangzi, le désir de sauver le monde nous convertit en bourreaux. Car il faut de la souffrance pour pouvoir y remédier. Si elle fait défaut, il faudra la produire. Paradoxalement, vouloir le bien équivaut à vouloir le mal. Dès que l'on pose une distinction, des normes ou des codes on produit leurs contraires. On est alors dans le jugement, et dans le refus de la réalité telle qu'elle est en elle-même. C'est pourquoi l'homme bon est pire que le plus terrible des brigands. Partout il cherchera le mal pour pouvoir y remédier.

Ainsi, Zhuangzi nous invite à nous détourner de la quête de la bonté et de la justice. Et puisque le « Ciel est inhumain » il ne remplace ces vertus par aucune autre. Il s'agira sans cesse de se conformer aux circonstances et « être tantôt dragon, tantôt serpent ». C'est la **circonstance et elle seule qui déterminera notre mode d'action**, ce qui suppose une capacité d'abandon pour pouvoir se laisser porter par le cours des choses. Faire preuve de spontanéité implique en effet que l'on ne sache pas d'avance comment nous allons parler ou agir. Paroles et actions viendront d'elles-mêmes. D'où une supériorité du non-savoir sur le savoir dans cette oeuvre. **À l'inverse, faire oeuvre de bonté et prôner l'esprit de sacrifice nous détourne de nous-même et de notre capacité de nous mettre à la place d'autrui**. Aptitude que l'on atteint par le moyen du **jeûne du coeur**.

Mais lisons ce passage :

« L'humanité trouve toujours quelque chose à quoi se sacrifier. Celui-ci consacre son existence au triomphe de la bonté et de la justice et se voit décerner un titre de grand homme par la foule, tel autre voue son existence à la quête des biens matériels, et est traité d'homme de peu. Bien que dans les deux cas il y ait le même sacrifice inutile de sa personne, l'un est loué et l'autre blâmé. Mais pour ce qui est de porter atteinte à sa vie et faire offense à sa nature, il n'y a aucune différence entre un saint et un bandit. À quoi bon faire le partage entre homme de peu et homme de bien ? Qui

subordonne sa nature à la morale, aux saveurs, à la musique, à la peinture, quel que soit le degré d'excellence auquel il parvient dans sa patrie, ne saurait être un homme de bien. L'excellence n'a rien à voir avec la bonté et la justice ; elle réside dans les vertus intrinsèques de chacun. Pour moi, le véritable homme de bien ne peut recevoir le qualificatif de bon et de juste, car il se contente de s'abandonner à sa nature et à ses instincts ; une ouïe fine ne consiste pas à entendre au-dehors, mais au-dedans ; une vue perçante ne consiste pas à voir au-dehors, mais en soi-même. Qui au lieu de regarder en lui-même regarde vers autrui, qui au lieu de se satisfaire lui-même satisfait les autres, celui-là satisfait aux exigences des autres mais non aux siennes ; il répond aux aspirations des autres mais non aux siennes. Pour le pire des brigands comme pour le plus désintéressé des sages, répondre aux aspirations des autres au détriment de ses propres aspirations, c'est agir de façon dégradante. Je respecte trop la Vertu pour pratiquer la bonté et me livrer à une conduite dégradante. » (Chap. VIII, p. 75 - 76)

On trouve un exemple de cela dans un autre passage de l'oeuvre concernant l'Empereur Jaune. Celui-ci retrouvera le chemin du Tao que lorsque, au lieu de se préoccuper du peuple, il cherchera à s'accomplir lui-même. S'adressant à un sage, il demanda au maître Vaste Accomplissement le secret du bon gouvernement :

« - Je voudrais que vous m'indiquiez comment utiliser l'essence du ciel et de la terre afin d'accroître la production céréalière et comment réguler le yin et le yang pour en faire profiter tous les êtres vivants.

Le saint répliqua :

- Vous m'interrogez sur l'essence des êtres pour organiser leur destruction. Avec pareille technique, les pluies s'abattront sans que les nuages se soient amassés, les feuilles tomberont des arbres avant d'avoir jauni. La lumière du soleil et de la lune sera bientôt épuisée !

Et il refusa de l'instruire.

Après une pénitence de trois mois dans une hutte disposant pour tout mobilier d'une paille, l'Empereur Jaune revint trouver le sage. Celui-ci reposait mollement étendu, la tête tournée vers le sud. Le souverain de l'univers s'avança vers lui en marchant sur les genoux et, après s'être incliné deux fois front contre terre, lui demanda :

- J'aimerais apprendre de vous qui détenez la Voie suprême l'art de régler mon corps pour vivre éternellement. » (Chap. XI, p. 88)

Cette pénitence accomplie par l'Empereur Jaune est la manière dont il se débarrasse de l'intentionnalité de sa conscience, de son désir d'agir sur le cours des choses afin d'en tirer profit. Ce que comprend le maître Vaste Accomplissement, c'est bien que derrière le désir apparemment

altruiste de l'Empereur se cache une volonté de contrôle et de domination. Ce n'est qu'une fois cette volonté expurgée qu'il peut entrer dans la Voie du Tao et renouer avec lui-même. Car, et c'est bien là la leçon du *Zhuangzi*, **c'est en renouant authentiquement avec soi-même qu'il est possible de renouer authentiquement avec les autres et avec la nature**. Comprendre cela permet de saisir le sens de certains passages qui autrement nous paraîtraient obscurs bien qu'amusants. Comme ce passage dans lequel Zhuangzi « ressent » la joie des poissons.

« Lors d'une excursion, Houei Cheu et son ami Tchouang Tcheou s'étaient retrouvés sur la jetée qui surplombait la rivière Hao. Tchouang s'était exclamé :

- Les poissons ! Vois comme ils s'ébattent librement, comme ils doivent être heureux !
- Comment sais-tu qu'ils sont heureux ? Tu n'es pas un poisson ! avait ergoté le rhéteur.
- Tu n'es pas moi, comment sais-tu que je ne puis savoir si les poissons sont heureux ?

Houei avait cru avoir le dessus par cette réponse :

- Si n'étant pas toi, je ne puis savoir ce que tu sais, n'étant pas un poisson tu ne peux savoir si les poissons connaissent la joie.

- Il a bien fallu que tu saches que je sais pour me poser la question, avait répondu Tchouang.

Et avec un geste ample de la main, il avait conclu :

- Je le sais parce que je me trouve là, sur la jetée de la Hao... » (Chap. XVII, p. 142 - 143)

Il faut bien comprendre cette anecdote. Lorsque l'on fait retour à l'indistinct, que l'on est donc dans l'oubli de soi, nous baignons dans le Principe comme dans notre élément naturel. Mais comme les poissons qui nagent dans leur milieu propre, nous oublions le milieu lui-même parce que nous sommes en **osmose** avec lui. **Nous le vivons**. Or, cette indistinction et cette confusion retrouvée font tomber les barrières qui s'érigeaient entre soi et le monde, entre soi et les autres. Nous sommes dans une relation de **sympathie** (affinité naturelle) avec le reste de la nature. C'est cette sympathie qui permet de « sentir » ce qu'éprouvent les êtres quels qu'ils soient. Elle nous livre, en effet, une **compréhension intime du vivant**, et permet de se fondre dans l'autre (fusion, communion). Ou comme le dirait Zhuangzi : elle permet de « **faire corps avec la totalité des êtres** »

Nous pouvons faire ici un parallèle avec la philosophie de Bergson lorsqu'il prend l'exemple de l'hémynoptère :

« Toute la difficulté vient de ce que nous voulons traduire la science de l'Hémynoptère en termes d'intelligence. Force nous est alors d'assimiler le Sphex à l'entomologiste, qui connaît la Chenille comme il connaît toute chose, c'est-à-dire du dehors... Le Sphex aurait donc à apprendre

une à une, comme l'entomologiste, les positions des centres nerveux de la Chenille - à acquérir au moins la connaissance pratique de ces positions en expérimentant les effets de sa piqûre. Mais il n'en serait plus de même si l'on supposait entre le Sphex et sa victime une sympathie (au sens étymologique du mot) qui le renseignât du dedans, pour ainsi dire, sur la vulnérabilité de la Chenille. Ce sentiment de vulnérabilité pourrait ne rien devoir à la perception extérieure, et résulter de la seule mise en présence du Sphex et de la Chenille, considérés non plus comme deux organismes mais comme deux activités. Il exprimerait sous une forme concrète le rapport de l'un à l'autre. » (Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 174 - 175)

Si l'on se souvient de la définition du corps - **le corps est l'ensemble de nos ressources, de nos forces et de nos facultés connues et inconnues de nous qui portent, nourrissent et déterminent l'activité de la conscience** - on comprend que c'est en termes d'activité qu'il faut entendre la relation entre deux êtres. C'est l'énergie qui détermine ce rapport et la manière dont l'un se rapporte à l'autre. Ainsi, le Sphex n'a pas à étudier la Chenille, mais à « sentir » afin de savoir comment neutraliser son système nerveux. Or, ce que l'Hémynoptère sait par le moyen de l'**instinct**, le sage dans le *Zhuangzi* le saisit par le moyen de l'**intuition**. Mais il y a tout de même une différence entre l'approche de Bergson et celle de Zhuangzi, en ceci que pour ce dernier, c'est bien l'activité du corps et donc l'**inconscience** qui donne ce pouvoir de « sympathie ». **C'est du Vide qu'il tire son aptitude à saisir l'autre du dedans.** Ce qui signifie que pour le philosophe chinois la liberté, et la puissance qui lui est coextensive, s'obtient lorsqu'on s'abandonne à l'activité inconsciente du corps.

S'abandonner. Cela signifie **renouer avec l'harmonie universelle**. Cela revient à s'oublier soi-même et de ce fait à oublier toute forme de bienveillance. Mais faire preuve, paradoxalement, d'une véritable bienveillance, dénuée cette fois de toute forme d'égoïsme. C'est faire retour à sa nature propre. Car c'est la nature qui nous unit et c'est à elle qu'il faut s'en remettre et non aux rites si l'on veut faire corps les uns avec les autres. (Communion)

À la suite des rebuffades répétées dont il est l'objet, Confucius se lamente auprès de maître Sang-hou du refroidissement que lui manifestent ses proches et ses parents. Maître Sang-hou lui répond par l'exemple du grand Officier Lin Houei. « Lors des troubles qui se produisirent dans le pays de Kia, celui-ci, abandonnant un jade qui valait mille pièces d'or et emportant son nouveau-nés sur le dos, s'enfuit hors de la province. Comme quelqu'un s'étonnait de son choix, étant donné que le jade, tant du point de vue de la valeur marchande que de l'encombrement, était beaucoup plus profitable à conserver que le nourrisson, Lin Houei avait expliqué : « La nature nous lie à

l'enfant, l'intérêt au jade ; ceux qui sont liés par l'intérêt, le malheur les sépare ; ceux que lie la nature, le malheur les rapproche. Entre la nature et l'intérêt qui peut hésiter une seconde !

L'homme de bien, dans son commerce avec autrui, est insipide comme l'eau claire, tandis que l'homme de peu est doux comme une liqueur ; la fadeur renforce les liens, la douceur les distend. Ceux que n'unit aucune raison n'ont aucune raison d'être désunis. » (chap. XX, p. 165)

Comme l'écrit Jean Levi, « l'amour et l'affection n'existent qu'à l'état de mouvements spontanés et irréfléchis, ils ressortent des affects et échappent à l'ordre de l'intention. » (*Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, p.96)

Une fois encore, c'est la nature et non la culture qui est privilégiée. Retrouver la nature derrière le travail de la culture qui nous a été imposé par l'éducation et la société, c'est là le choix opéré par la philosophie taoïste. Elle part du principe que seul ce qui est créé par la nature possède un lien profond rendant possible une communion. La culture, elle, est reléguée au rang de l'intérêt égoïste, et ce, quelque soit la valeur morale que l'on tente ou que l'on prétend lui attribuer. Ce que ne cesse de mettre en avant l'oeuvre de Zhuangzi, c'est que la culture est oeuvre de mort. En cela, notre philosophe est le fidèle héritier de Laozi lorsqu'il écrit :

« Après la perte du Tao vient la Vertu,
Après la perte de la Vertu vient la Bonté,
Après la perte de la Bonté vient la Justice,
Après la perte de la Justice vient le Rite.
Le Rite est l'écorce de la foi,
Et la source du désordre ». (Laozi, Chap. XXXVIII)

Pour échapper au désordre, il apparaît donc nécessaire d'**opérer un renversement**. C'est toujours à un mouvement régressif que nous invite Zhuangzi...

Que manque-t-il aux chantres de la morale et du rite ?

Au début de ce travail, nous avons donné à lire un passage relatif à un oiseau sacralisé qui, au bout de trois jours de ce traitement de faveur perdit la vie. Lisons maintenant la suite de ce texte :

« Traiter un oiseau en oiseau, c'est le laisser percher au fin fond des forêts, s'ébattre sur les grèves, dériver sur les rivières et les lacs, se nourrir d'anguilles et d'alevins, voler ou se poser en bande avec ses congénères, s'abandonner à ses instincts en un mot. Les oiseaux ont horreur de la voix humaine. Tout cela n'a dû être pour lui qu'un affreux tintamarre. Si l'on jouait sur les rives du

lac Tong-t'ing les grands airs dynastiques et la plus belle musique de cour, les oiseaux effrayés s'envoleraient dans les airs, les quadrupèdes s'enfuiraient au galop, les poissons s'enfonceraient au plus profond des eaux, tandis que les hommes, charmés par ces accents, se presseraient en masse pour écouter. Les poissons vivent dans l'eau mais l'homme y meurt. Des créatures différentes ont des goûts différents. Les premiers sages, conscients de cette réalité, ne considéraient pas que tous les êtres ont les mêmes capacités, aussi ne les traitaient-ils pas de la même manière. Sitôt que l'on donne à chacun un nom qui répond à sa réalité et qu'on assigne les devoirs qui s'accordent à ses dispositions, tous agissent en accord avec leur conformation naturelle, on est assuré d'un bonheur durable. » (Chap.18, *Joie suprême*, p. 148, traduction Jean Levi).

Ce qu'il manque aux chantres de la morale, c'est la capacité à traiter chacun selon sa nature. Nous sommes portés à projeter nos désirs sur les autres et à vouloir qu'ils soient comme nous. Mais ce qui nous convient n'est pas nécessairement ce qui convient aux autres. Notre incapacité à comprendre et à saisir ce que l'autre est, nous conduit à lui imposer une conduite qui le dénature et le détruit. En lui imposant un mouvement contraire à sa nature, nous le coupons de sa vitalité, nous le détournons du flux vital qui agissait en lui. Nous sommes incapables de nourrir la vie qui est en lui, dans la mesure où nous ignorons « l'art de nourrir la vie en soi » (得養生焉 dé yǎng shēng yān). Ce qui leur fait défaut en somme c'est le **wú wéi** (無為).

Le wú wéi, c'est le non-agir. Mais il faut bien entendre ce terme afin d'éviter les équivoques. Car bien entendu il ne s'agit pas de ne rien faire. Il s'agit au contraire d'une certaine modalité de l'action. C'est un acte accompli lorsque l'individu s'est libéré de l'intentionnalité de la conscience, agissant alors de manière désintéressée et libre. N'étant soumis à aucune intention, il peut désormais s'adapter aux circonstances de façon pleinement spontanée.

Être dans le non-agir c'est avoir retrouvé la voie du Tao et laisser le souffle qui nous traverse circuler librement, sans blocages. Notre relation à nous-même et au monde est vivifiante, car l'énergie est sans cesse régénérée. C'est une façon de se rapporter à soi et aux choses (dont font partie les autres êtres vivants) de manière respectueuse, puisque cela revient à agir conformément à la nature de chaque être. Pour le dire autrement, être dans le non-agir revient à saisir que la vie se maintient en chacun de nous comme « agrégat de souffle ». Le comprendre suppose une **disponibilité** d'esprit qui permet d'accorder son souffle à celui des autres êtres. **Il y a ici une perte de contrôle qui est gage d'efficacité.** Car désormais nous agissons avec l'entière de notre être. (quán 全) Comme le dit Jean-François Billeter, nous agissons alors selon une **nécessité que nous ne**

contrôlons pas, nous agissons selon le « Ciel ». (Dans les textes chinois, le terme « ciel » équivaut à la « nature »). C'est pourquoi ce sinologue parle « **d'acte mien qui ne m'appartient pas** ». Grâce au **wú wéi** (無為), nous allons de **vide en vide**, pour reprendre la belle expression de Claude Larre et Élisabeth Rochat de la Vallée. En effet, pour atteindre cet état de conscience modifiée (absence d'intentionnalité) propre à nous rendre capable d'agir avec une efficace quasi divine, en tout cas étrange, mystérieuse ou inattendue, il est nécessaire de se rendre vide pour pouvoir communier avec le vide qui traverse toute chose et qui n'est autre que la manifestation de ce Principe, le Tao, qui traverse tout être et lui insuffle sa vitalité. Par exemple, au chapitre III de cette oeuvre, si le couteau du boucher Ding ne s'use absolument pas, même après dix-neuf ans de bons et loyaux services, c'est que cette lame est si fine qu'elle est comme un vide qui parvient à trouver sans effort les interstices, c'est-à-dire les vides, qui se trouvent au coeur des carcasses de boeuf qu'il dépèce.

Nous retrouvons ici les deux plans propres au Tao que nous avons indiqué plus haut : le plan nouménal et le plan phénoménal. Le non-agir permet de se placer au niveau de la transcendance absolue, de l'absolue négativité du Tao, laquelle nous rend apte à saisir intuitivement ce vide qui se love au creux même du yin et du yang, qui irrigue et vivifie la réalité sensible...

Par où nous voyons que cette éthique du chaos à laquelle nous invite Zhuangzi correspond à une réhabilitation du naturel face au culturel, ainsi qu'à une acceptation de la différence et à une mise en harmonie de l'homme avec la nature. Il s'agit de renouer avec le souffle vital qui irrigue toute chose afin de renouer avec soi-même et communier avec le reste des êtres...

Mendez Olivier

