

Zeitschrift:	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber:	Schweizerische Asiengesellschaft
Band:	50 (1996)
Heft:	4: Jubiläumsausgabe zum fünfzigjährigen Bestehen der Asiatischen Studien = En l'honneur du cinquantenaire des Études Asiatiques
Artikel:	Non-pouvoir et non-vouloir dans le Zhuangzi : un paradigme
Autor:	Billeter, Jean François
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-147283

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

NON-POUVOIR ET NON-VOULOIR DANS LE *ZHUANGZI* – UN PARADIGME¹

Jean François Billeter, Université de Genève

On se prend parfois à penser que le sort du genre humain s'est à tout jamais joué sur une série de coups bien loin d'être tous chanceux, mais qu'une paresse invincible a homologués comme acquis, sur lesquels elle a fait scrupule à l'homme de revenir.

André Breton, *Arcane 17*

La réflexion philosophique a le plus de prix, me semble-t-il, quand elle nous permet de saisir sur le vif nos propres façons de penser et nous donne par là-même la liberté de les modifier, le cas échéant. Mais ces moments de lucidité radicale sont rares. Tous les moyens qui peuvent nous y faire accéder sont bons. L'un de ces moyens, je l'ai trouvé dans l'étude de la pensée chinoise, en particulier de certains philosophes chinois anciens et tout particulièrement de Zhuangzi. J'aimerais montrer cela en donnant une idée des ressources que j'ai découvertes chez lui sur un point précis. Mais d'abord quelques remarques sur l'œuvre qui porte son nom.

En donnant un cours sur le *Zhuangzi*² l'an passé, je me suis aperçu que les histoires, les dialogues, les brefs exposés qui composent cet ouvrage gagnent en force quand nous résistons à l'entraînement créé par nos habitudes modernes de lecture et que nous prenons le temps de nous arrêter pour considérer chacun d'eux isolément.

1 Cette étude résulte des recherches que j'ai menées sur le *Zhuangzi* en 1992-94 grâce au soutien de la Chiang Ching-kuo Foundation de Taipei. Elle se situe dans le prolongement de deux études déjà publiées (voir ci-dessous, notes 9 et 11). Une série d'autres travaux, issus des mêmes recherches, paraîtront ultérieurement.

2 J'appelle "le *Zhuangzi*" l'ouvrage traditionnellement attribué à Zhuangzi, qui est mort aux environs de l'an 300 avant notre ère. En fait, une partie seulement de cet ouvrage peut lui être attribué avec certitude. Son nom et le titre de l'ouvrage sont transcrits *Tchouang-tseu* dans la translittération française traditionnelle et *Chuang-tzû* en anglais. La meilleure traduction est celle de Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (Columbia University Press, New York, 1968). Il n'existe hélas pas de traduction française satisfaisante.

Il nous est difficile de nous arrêter ainsi, au lieu de parcourir des dizaines, voire des centaines de pages comme nous en avons l'habitude. Nous y parvenons mieux quand l'un de ces textes nous est lu à haute voix. Cela nous libère de la tentation de passer hâtivement à la suite. La voix, plus lente que l'œil, permet à la parole de Zhuangzi d'agir plus fortement sur notre imagination. En vertu d'un mécanisme analysé par Bruno Bettelheim à propos des contes³, l'effet gagne encore en puissance quand le texte n'est pas lu, mais *dit* – car le texte se mue alors en autre chose. Je suis persuadé que c'est aussi de cette façon-là que nous devons aborder les dialogues du *Zhuangzi*.

Paradoxalement, la traduction renforce leur effet plutôt qu'elle ne l'affaiblit. Le texte chinois est souvent difficile, même pour les lecteurs les plus versés en langue ancienne. Et pour des raisons qui tiennent à la fois à la puissance de l'original et à la phase ingrate que traverse de nos jours la langue chinoise, dans sa mue moderne, les versions en langue parlée d'aujourd'hui font l'effet d'un décalque ou d'une mauvaise paraphrase. Une traduction française, si elle est bonne, *recrée* l'original. Elle a l'avantage de rendre limpide ce que les siècles ont rendu obscur dans le texte chinois et de faire de la parole de Zhuangzi une parole absolument contemporaine, qui peut être *dite* à quelqu'un ici et maintenant.

J'ai aussi découvert que, quand on a bien pris connaissance d'une pièce, des rapprochements multiples et inattendus s'opèrent entre elle et d'autres pièces et que l'exploration de ces relations sont un moyen merveilleux de sonder les richesses de l'œuvre.⁴ Il faut méditer chacune isolément, puis suivre les rapprochements que cette méditation suggère. Il

3 Dans *The Uses of Enchantment. The Meaning and Importance of Fairy Tales* (Alfred A. Knopf, New York, 1976).

4 Cette façon de faire est d'autant plus licite que le *Zhuangzi* que nous connaissons est le produit d'un remaniement des environs de l'an 300 de notre ère. Dans certains chapitres de ce *textus receptus* les scènes, dialogues, etc. se suivent sans ordre. Dans d'autres, ils semblent avoir été regroupés de façon plus ou moins étudiée par Guo Xiang (mort en 312), l'auteur du remaniement et le premier commentateur du texte remanié. Dans un petit nombre de chapitres, les sept premiers notamment, semble subsister ça et là un ordre voulu peut-être par *Zhuangzi* lui-même. On s'est beaucoup interrogé dans le passé sur l'organisation du *textus receptus* et sur l'authenticité de ses composantes, sur leur provenance, sur leur âge. Ces questions ont leur importance, car les réponses ont des incidences sur l'interprétation. Ici, je puis les laisser de côté sans inconvénient majeur.

en résulte une démultiplication de l'interprétation dont peu de commentateurs ont tiré parti jusqu'ici.

Il ne faut pas oublier non plus que quand ces récits, ces dialogues ont été inventés puis racontés, ils l'ont toujours été par quelqu'un à quelqu'un d'autre, dans une certaine situation et dans une certaine intention. Quand j'en raconte un à mon tour, ou que j'en raconte plusieurs, dans un certain ordre et dans une certaine intention, afin de communiquer quelque chose à quelqu'un ou de lui faire apercevoir quelque chose, je leur restitue leur fonction première. Je remets pour ainsi dire le poisson dans l'eau. Ce point me paraît capital. Ces histoires n'ont de véritable sens que *si je leur en donne un* au moment où je les raconte.

On s'étonnera peut-être que Zhuangzi, communément tenu pour un grand philosophe et que je tiens moi-même pour tel, pratique peu le développement raisonné, l'exposé doctrinal. Il est vrai qu'il préfère s'exprimer par des scènes imaginaires, des histoires inventées de toutes pièces, des dialogues souvent hautement fantaisistes. Pour des raisons que je n'éclairerai pas ici, cela tient aux ressorts les plus intimes de sa pensée .



Le point que je vais aborder aujourd'hui est celui du pouvoir. Si l'on en croit l'histoire suivante, tirée du chapitre 17, Zhuangzi s'en méfiait:

Le roi de Chu avait envoyé deux hauts fonctionnaires auprès de Zhuangzi. Ils l'avaient trouvé pêchant au bord de la rivière Pu. "Notre roi, lui dirent-ils, désire vous confier la charge de son royaume." Sans ramener sa ligne ni tourner la tête, Zhuangzi leur répondit: "N'y a-t-il pas à Chu une tortue sacrée morte il y a trois mille ans? Votre roi conserve sa carapace dans le temple de ses ancêtres, protégée par une pièce de tissu et un treillis d'osier. Cette tortue, était-elle plus heureuse morte et conservée, ou vive et traînant sa queue dans la boue?" Les deux fonctionnaires répondirent: "Vive et traînant sa queue dans la boue." Zhuangzi conclut: "Eh bien, laissez-moi: je suis comme elle!"

Qiushui, 17/e⁵

5 Après chaque traduction, je donnerai le nom du chapitre sous sa forme chinoise, suivi du numéro du chapitre et de l'indication (approximative) de paragraphe.

Cette anecdote n'est évidemment pas de Zhuangzi lui-même, du moins sous cette forme; peut-être remonte-t-elle à une boutade qu'il a eue un jour. Mais elle entre tout naturellement en résonance avec d'autres scènes contenues dans le *Zhuangzi*, avec celle-ci par exemple, qui est de la même veine mais qui, contrairement à la première, se rattache à un fait historique connu: Hui Shui a effectivement été premier ministre à Liang⁶ et il a été l'ami de Zhuangzi. Telle qu'elle est racontée, l'histoire semble cependant relever de la pure fabulation:

A l'époque où Hui Shi était premier ministre à Liang, Zhuangzi décida d'aller lui rendre visite. Quelqu'un prévint Hui Shi: "Zhuangzi vient ici pour vous enlever votre place de premier ministre." Hui Shi en fut fort alarmé et, pendant trois jours et trois nuits, fit chercher Zhuangzi dans tout le royaume. Cependant, Zhuangzi arriva sans encombre jusqu'à lui et lui dit: "Connaissez-vous le yuanchu, l'oiseau merveilleux qui habite dans le grand sud? Lorsqu'il quitte la mer du sud pour se rendre à la mer du nord, il ne se pose que sur l'arbre wutong, il ne mange que le fruit lian et ne boit qu'aux sources magiques. Un jour un hibou, qui s'était emparé de la carcasse pourrie d'un rat, le vit passer dans les airs au-dessus de lui; il le fixa et fit hu pour l'effrayer. Essayez-vous peut-être à votre tour de me faire hu avec votre royaume de Liang?"

Qiushui, 17/f

Il y a une consonance très nette, de nouveau, entre cette invention débridée et certains thèmes de la prose de Zhuangzi lui-même, en particulier celui de l'oiseau merveilleux qui se rend de la mer du sud à la mer du nord et voit le monde de haut. Et de nouveau nous voyons exprimé le mépris du pouvoir et, plus encore, le mépris de l'attachement au pouvoir. Plusieurs passages du *Zhuangzi* semblent attester que Zhuangzi s'est tenu à l'écart des sphères du pouvoir et qu'il a payé par la pauvreté son refus de servir les puissants. L'anecdote suivante a un caractère légendaire, mais renferme vraisemblablement un grain de vérité historique:

6 C'est-à-dire à Wei, dont la capitale était Liang.

Zhuang Zhou⁷, qui vivait dans la pauvreté, alla demander au marquis de Jianhe de lui prêter un peu de grain. "Mais bien sûr, lui dit le marquis; je vais bientôt recevoir le revenu de mes terres et je vous avancerai trois cents écus: cela vous conviendra-t-il?" Saisi de colère, Zhuang Zhou lui répondit: "Hier, en venant sur la route, j'ai entendu qu'on m'appelait et j'ai vu dans l'ornière une perche. Bonjour la perche, lui ai-je dit, que fais-tu là? – Je suis préposée aux vagues dans la Mer orientale, m'a-t-elle répondu; n'auriez-vous pas un bateau d'eau pour me sauver la vie? – Mais bien sûr, lui ai-je dit; je vais justement dans le sud pour rendre visite aux rois de Wu et de Yue. Je vais faire changer le cours de la Rivière de l'ouest pour qu'elle parvienne ici. Cela vous conviendra-t-il? – Saisie de colère, la perche m'a répliqué: J'ai perdu ce dont j'ai le plus besoin pour vivre et je n'en puis plus. Un bateau d'eau me sauverait. Si vous me répondez comme vous venez de le faire, autant aller me chercher tout de suite chez les marchands de poisson séché!"

Waiwu, 26/b

Notons en passant la façon dont Zhuangzi, dans cette histoire, parle au marquis. Au lieu de répondre à sa question et sans transition, il se met à lui raconter l'histoire de la perche qui mourait de soif. Au lieu de s'excuser et de raisonner, il frappe l'imagination de son interlocuteur qui, semble-t-il, en reste coi. Notons aussi que cette anecdote montre avec force, *ex negativo*, en quoi consistent la compassion et la générosité véritables.

Le refus de Zhuangzi de se compromettre avec les puissants pour s'enrichir, ou seulement pour s'élever au-dessus de la pauvreté, est illustré plus fortement encore dans une autre anecdote mémorable. Il y est question d'un certain Cao Shang, homme de Song, donc sujet de la principauté dont Zhuangzi était originaire et où il a vécu. Voici la scène:

Un homme de Song, un certain Cao Shang, avait été envoyé en mission à Qin. Au moment de son départ, il avait reçu un train de quelques chars. Le roi de Qin, à qui il eut l'heure de plaire, lui offrit cent autres chars. Lors de son retour à Song, rencontrant Zhuangzi il lui

7 C'est-à-dire Zhuangzi. Zhou était son prénom.

dit: "Très peu pour moi, de vivre ainsi au fond d'une ruelle étroite, dans un quartier misérable, à tresser des sandales pour vivre, la nuque brûlée par le soleil et le visage jauni. Moi, je sais faire reconnaître instantanément mon mérite par un souverain de dix mille chars et je reviens de chez lui avec cent chars en plus dans mon équipage." A quoi Zhuangzi répondit: "Quand le roi de Qin a des ennuis de santé, il convoque ses médecins. Celui qui lui crève un abcès ou lui vide un furoncle reçoit un char, celui qui lui suce les hémorroïdes en reçoit cinq. Plus ils descendant, plus ils en reçoivent! D'après ton train, tu as dû lui lécher le cul! Va, circule!"

Lie Yukou, 32/g

De ces histoires, et d'autres que contient le *Zhuangzi*, on a surtout retenu l'idée que le sage taoïste évite de se commettre avec le pouvoir et vit dans l'obscurité afin de préserver son indépendance et sa tranquillité. Telle est l'idée que Guo Xiang a mise en avant dans son commentaire, que pratiquement tous les commentateurs chinois ont reprise après lui et que les sinologues occidentaux ont admise à leur suite. J'aimerais montrer qu'il y a plus qu'un rejet, qu'une condamnation du pouvoir chez Zhuangzi et que l'on trouve chez lui une critique pénétrante du pouvoir sur le plan philosophique. J'aimerais montrer que s'il recommande certes de s'en tenir éloigné, il recommande plus encore de le subvertir de la seule façon qui soit efficace, en démontant ses rouages les plus secrets. En disant cela, je parle de la pensée de Zhuangzi lui-même et des textes le plus évidemment inspirés par sa pensée et son style au sein du livre qui porte son nom. Je laisse de côté les textes anarchisants des chapitres 8 à 11 et 28 à 31, qui sont issus d'autres écoles et ont été tardivement agrégés à l'ouvrage.

Mais pourquoi n'a-t-on pas vu sa critique radicale du pouvoir? La réponse, qui mériterait d'être exposée de façon circonstanciée, peut être résumée ainsi: parce que dans son commentaire, Guo Xiang a escamoté cette dimension de la pensée de Zhuangzi et que son commentaire a ensuite fait autorité, qu'il a pratiquement commandé la lecture du *Zhuangzi* de son époque jusqu'à la nôtre, en Chine et ailleurs. Cette influence énorme s'explique de deux manières: son commentaire, premièrement, a réduit à un système relativement simple, fondé sur une douzaine de notions abstraites, la richesse confondante d'un ouvrage souvent difficile, et d'une profondeur exceptionnelle; deuxièmement, il a transformé une critique acé-

rée du pouvoir en une apologie de l'apolitisme, donc de la démission et de l'indifférence morale. C'est en émasculant Zhuangzi qu'il lui a assuré, durablement, une place dans la culture des classes dominantes chinoises. On sait que l'histoire offre d'autres exemples de ce genre de détournement.

Mais voyons cette critique du pouvoir, ou du moins quelques-uns de ses aspects. Il en est question dans le dialogue suivant, qui a quelque chose de shakespearien:

Se rendant à Chu, Zhuangzi aperçut un crâne desséché mais encore entier. Il le remua du bout de sa cravache et l'interrogea ainsi: "La passion de vivre t'a-t-elle fait commettre des excès, que tu en sois arrivé là? Ou en es-tu là parce que ton pays a été ruiné par la guerre? Parce que tu as été exécuté d'un coup de hache? Parce que tu as mal agi et que tu n'as pas supporté d'avoir déshonoré les tiens? Ou pour avoir souffert de la faim et du froid? Ou est-ce simplement que tes années étaient arrivées à leur terme?" Il se tut, amena le crâne à lui, s'en fit un oreiller et s'allongea pour dormir.

Au milieu de la nuit, le crâne lui apparut en rêve et lui dit: "Tes propos [de tout à l'heure] n'étaient que de la rhétorique. Tu as évoqué les servitudes auxquelles sont soumis les vivants, mais rien de tel n'existe plus dans la mort. Veux-tu que je te parle de la mort?" – "Je veux bien", dit Zhuangzi. Le crâne reprit: "Dans la mort, il n'y a plus ni prince au-dessus, ni sujets au-dessous, ni travaux des saisons. On est détaché de tout cela et l'on a pour soi la durée du Ciel et de la Terre. Même le plaisir royal de régner n'approche pas de cette joie-là." Zhuangzi fit, incrédule: "Si, à ma demande, le Maître des destinées était prêt à reconstituer ton corps, à te refaire les os, la chair, les muscles et la peau, à te rendre père, mère, femme, enfants, voisins et amis, accepterais-tu?" Le crâne se rembrunit et répondit: "Comment pourrais-je renoncer à une joie royale pour me soumettre à nouveau aux peines de l'existence humaine?"

Zhile, 18/d

Entendons bien. Régner est un plaisir, dit le crâne, mais il est une joie infiniment plus élevée et durable, celle que l'on connaît après la mort, là où "il n'y a plus ni prince au-dessus, ni sujets au-dessous." Si cette joie-là ne se trouve que dans la mort, c'est que les relations de pouvoir sont partout dans ce monde-ci, que la domination des uns sur les autres y est une loi

générale, à laquelle nul ne peut se soustraire. C'est ainsi que le crâne voit les choses.

Mais voici un dialogue qui, contrairement au précédent, est l'œuvre de Zhuangzi lui-même, pense-t-on, car il figure au début de l'ouvrage, dans le chapitre 5. Il s'agit d'un dialogue imaginaire entre un certain Shentu Jia, un repris de justice à qui l'on a amputé un pied – un paria, un exclu – et Zichan, un personnage considérable, une figure historique, qui a été premier ministre du royaume de Zheng au 6e siècle avant notre ère. Zhuangzi fait d'eux les disciples d'un même maître, Bohun Wuren, et imagine une scène qui se produit au moment où ces deux personnages s'apprêtent à quitter la maison de leur maître:

Bien qu'il eût été amputé d'un pied, Shentu Jia suivait en compagnie de Zichan, [premier ministre] de Zheng, l'enseignement de Bohun Wuren. "Quand je sors d'ici, lui dit Zichan, veuille rester en arrière; si c'est toi qui sors le premier, c'est moi qui resterai en arrière." Le lendemain, ils se retrouvèrent dans la même salle, sur la même natte. "Nous ne pouvons sortir en même temps, lui dit Zichan; je vais sortir le premier et j'entends bien que tu restes un moment ici [avant de sortir à ton tour]. Tu ne t'écartes pas devant le premier ministre; te prends-tu peut-être pour son égal?" – "Passée la porte de cette demeure, il n'y a plus de premier ministre, répondit Shentu Jia; fort de ton pouvoir qui te plaît tant, tu te mets au-dessus des autres. Mais ne dit-on pas que sur un miroir pur la poussière ne se pose pas et que, si elle s'y pose, c'est qu'il n'est pas pur? Quand on fréquente un sage, on s'améliore avec le temps, mais vous n'en prenez pas le chemin en parlant ainsi chez notre maître, chez qui vous êtes venu pour grandir!" – "Ma parole, répliqua Zichan, tu te tiens pour plus vertueux que [le roi] Yao! Regarde-la donc, ta vertu, et réfléchis un peu!" A quoi Shentu Jia répondit: "Ceux qui refusent de reconnaître leurs fautes et s'estiment injustement châtiés sont légion; ceux qui reconnaissent leurs fautes et acceptent leur châtiment sont beaucoup moins nombreux; reconnaître ce qui est et l'admettre comme tel, cela seul l'homme de vertu en est capable. (...) Partout les gens qui ont leurs deux pieds rient de moi parce qu'il m'en manque un, et cela me fait enrager; mais ma colère s'apaise dès que je me rends chez notre maître. Sans doute me purifie-t-il par sa bonté. Depuis dix-neuf ans que je le fréquente, pas une fois il ne m'a

fait sentir que j'étais estropié. Ici nous sommes censés évoluer au-delà des formes visibles et vous me faites des reproches sur mon corps; vous êtes dans votre tort! La honte se peignit sur le visage de Zichan. "N'en dites pas plus", dit-il.

Dechongfu, 5/b

De ce dialogue, je ne dirai pas qu'il est shakespearien, mais qu'il a la force des plus fortes paroles des évangiles, et qu'il est raconté avec un art qui n'a d'équivalent que dans quelques rares récits bibliques, celui de la femme adultère par exemple.⁸

Le reproche que Shentu Jia adresse à Zichan, et que Zichan finalement accepte, est sans ambiguïté: "fort de ton pouvoir qui te plaît tant, lui dit-il, tu te mets au-dessus des autres" – mais, lui signifie-t-il, "passée la porte [de notre maître], il n'y a plus de premier ministre", il n'y a plus de présence, vous l'homme d'Etat et moi le proscrit nous sommes des égaux. Le mot «égaux» n'est pas dans le texte, il ne fait pas partie du vocabulaire de Zhuangzi, mais l'idée est présente, fortement exprimée. En refusant de sortir d'ici en même temps que moi, lui fait-il comprendre, vous commettez un péché contre l'esprit.

Il est donc des lieux dans ce monde où l'égalité existe, ou devrait exister. Du moins Zhuangzi en imagine-t-il un. En dehors de ces lieux d'exception, réels ou imaginaires, la loi de la domination est omniprésente. Pour tous ceux qui la subissent, elle est un mal nécessaire contre lequel ils se protègent comme ils peuvent. Ce sont les faibles, les humbles, ce sont aussi (et parfois plus encore) ceux qui servent le pouvoir, de leur plein gré parce qu'ils sont ambitieux ou pour tenter de défendre leurs intérêts, ou des intérêts plus larges. Ce dernier cas de figure revêt une importance particulière pour les milieux où se sont développées l'activité intellectuelle et la réflexion philosophique à la fin de l'antiquité chinoise, aux 4^e et 3^e siècles avant notre ère, donc à l'époque de Zhuangzi. Pour ces intellectuels membres des classes supérieures, d'origine noble bien souvent, mais dépourvus d'apanages et donc de revenus, la seule alternative à la pauvreté, voire à la déchéance était de servir leur prince, ou un prince de leur choix. Ils n'étaient pas citoyens de cités libres, comme les philosophes grecs, ni patriciens dans une république, ni membres de communautés pra-

8 Jean VIII, 1-11.

tiquement autogérées comme le furent les synagogues. Leur premier souci était de servir leur prince sans devenir les victimes de leur arbitraire. Ce souci est très présent dans le *Zhuangzi*, qui contient de nombreuses considérations sur la psychologie des hommes au pouvoir et sur la manière de se prémunir contre eux quand on est obligé de les fréquenter. Dans un dialogue inventé par Zhuangzi, au livre 4, Confucius dit ceci: “*Il y a deux grandes lois dans ce monde, celle de la nécessité et celle du devoir. L'amour des enfants pour leurs parents est inscrit dans la nature des choses, on ne peut le leur enlever. Et pour un sujet, c'est un devoir de servir son prince. Où qu'il aille, il y aura toujours un prince à servir. Nulle part entre Ciel et Terre il ne trouvera d'endroit où il n'en sera pas ainsi.*” (Renjianshi, 4/b)

L'un des plus grands dangers, pour les hommes de culture et de conviction, si l'on en croit le *Zhuangzi*, l'un de ceux auxquels ils étaient le plus exposés et succombaient le plus facilement, c'était d'entretenir des illusions sur le pouvoir de leurs idées et l'influence possible de leur moralité personnelle. Dans un autre dialogue du livre 4, dont le thème est aussi la bonne façon de servir un prince, l'un des interlocuteurs lance à l'autre cette mise en garde: “*Ne connais-tu pas le cas de la mante religieuse qui agitait furieusement ses pattes de devant pour arrêter un char, sans se rendre du tout compte de son impuissance – si haute était l'idée qu'elle se faisait de ses talents? Méfie-toi de lui [du prince], sois prudent! Si tu l'indispose en faisant trop valoir tes qualités, tu courras un grand danger!*” (Renjianshi, 4/c)

Ailleurs, au livre 18, dans un dialogue qui, s'il n'est pas de Zhuangzi lui-même, semble en tout cas directement inspiré par lui, l'avertissement est encore plus net. Il y est question de Confucius, de Yan Yuan son disciple préféré, qui est parti servir le marquis de Qi, important homme d'Etat de l'époque, et d'un autre disciple, Zigong, qui devine chez son maître de l'inquiétude. Voici le début de ce dialogue:

Quand Yan Yuan fut parti pour Qi, à l'est, Confucius parut soucieux. Quittant sa natte, Zigong lui demanda: “Permettez que je m'enquière: pourquoi avez-vous l'air si soucieux depuis que Yan Yuan est parti pour Qi, à l'est?”

“Tu fais bien de me poser la question, lui répondit Confucius. (...). Je crains que Yan Yuan n'entreprene le marquis de Qi sur le gouvernement de Yao, de Shun et de l'Empereur Jaune, puis sur Sui-

ren et Shennong, que le marquis ne cherche en lui-même des vertus comparables et, ne les trouvant pas, ne doute de lui-même. Or quelqu'un qui doute de lui-même peut tuer. Ne connais-tu pas l'histoire? (...)"

Et il enchaîne sur un apologue qui montre que chaque être doit être traité selon sa propre nature, qu'il y a là une loi qu'il est dangereux d'enfreindre. L'histoire, la voici:

Un goéland s'étant posé dans les faubourgs de la capitale de Lu, le marquis de Lu l'amena en grande pompe au temple de ses ancêtres et lui offrit un banquet, faisant jouer pour lui les Neuf Shao et le régalant des viandes du sacrifice Tailao. Mais l'oiseau avait le regard perdu et l'air accablé. Il ne toucha pas à la moindre tranche de viande, ni à la moindre coupe de vin et mourut trois jours plus tard. Au lieu de le traiter comme on traite un oiseau, le marquis l'avait traité comme il se serait traité lui-même. ...

Et Confucius d'expliquer:

... Offrir à un oiseau un traitement d'oiseau, c'est le laisser se percher au fond des forêts, s'ébattre sur les grèves et les bancs de sable, nager sur les rivières et les lacs, se nourrir d'orvets et d'alevins, s'élever et se poser avec la volée de ses congénères, bref de vivre selon ses désirs à lui. Les oiseaux ont horreur de la voix humaine, de sorte que pareil vacarme devait lui être insupportable! Quand on exécute sur les bords du lac Dongting les grands airs des Neuf Shao ou la symphonie de Xianchi, aux premières notes qu'ils entendent les oiseaux s'envolent, les quadrupèdes s'enfuient, les poissons se réfugient dans les profondeurs; les êtres humains qui les entendent, par contre, convergent de loin à la ronde pour assister au spectacle. Les poissons vivent dans l'eau, dans l'eau l'homme meurt. Différentes créatures ont des besoins différents. C'est pourquoi les Sages d'autrefois ne les tenaient pas pour douées toutes des mêmes capacités, ils ne confondaient pas les activités propres à chaque espèce. Que le mot s'arrête à la chose, que la tâche de chacun soit conforme à son penchant; chacun agira selon sa propre disposition et son bonheur sera durable. "

La morale de l'histoire, si l'on veut bien se souvenir du point de départ du dialogue, c'est que l'homme de pouvoir et le sage sont des créatures de nature différente et que le sage doit, lucidement, traiter l'homme de pouvoir en homme de pouvoir. Le marquis de Lu a causé la mort du goéland. Un conseiller du prince par contre, s'il fait trop valoir ses propres qualités ou la hauteur de ses vues, et crée dans l'esprit du prince un sentiment d'infériorité, risque fort de provoquer sa propre perte.

Est-ce à dire que le conseiller du prince est nécessairement impuissant devant son prince? Qu'il ne peut avoir aucune influence sur lui? Si, dit Zhuangzi; il peut exercer parfois une action bénéfique en modérant ses appétits, en le distrayant de ses projets. Il peut à l'occasion aller plus loin en agissant délibérément sur le trouble dont le prince souffre au plus profond de lui-même et dont il ne comprend pas la nature. Ce secret si bien gardé, cette pensée inavouée, c'est que le pouvoir est un fardeau et qu'à la longue tout homme qui porte ce fardeau, s'il n'est pas une brute, aspire à en être libéré. Le sage, qui perçoit chez son prince cette secrète inquiétude, peut parfois subitement la lui révéler. Il peut le libérer en cassant en lui le ressort qui le tenait attaché à l'exercice du pouvoir. Il peut provoquer, en agissant ainsi, en l'éclairant sur son véritable désir, sur son besoin le plus profond, une complète conversion. On trouve dans le *Zhuangzi* plusieurs récits de telles conversions. Ce sont des dialogues dans lesquels un conseiller, un sage, un ermite surprennent le prince en s'adressant soudain à lui de façon directe, en parlant non plus au prince mais à l'homme, en le plaçant donc d'un coup hors de son rôle habituel. Le prince en est pantois, il est soudain privé de tout ce qui faisait son monde familier: “*Quand le visiteur se fut retiré, lisons-nous à la fin de l'un de ces dialogues, le roi resta hébété, comme s'il avait tout perdu.*” (Zeyang, 25/d) Dans un autre dialogue, que je citerai tout à l'heure: “*Tian Zifang se retira. Le marquis Wen resta pris de stupeur et, ce jour-là, ne prononça plus un mot.*” (Tian Zifang, 21/a) Voici une autre de ces scènes:

Xu Wugui obtint une audience auprès du marquis Wu de Wei. “Comme vous voilà affaibli, maître, lui dit le marquis pour le réconforter; sans doute acceptez-vous de venir me voir parce que votre vie dans votre forêt de montagne vous est devenue [trop] pénible?” – “Pourquoi me réconforter ainsi? C'est vous qui avez besoin de mon réconfort, lui répondit Xu Wugui. Quand vous suivez vos appétits et que vous laisser libre cours à vos goûts et dégoûts,

vous attaquez la substance de votre vie. Mais quand vous combattez vos appétits, que vous bridez vos goûts et dégoûts, ce sont vos oreilles et vos yeux qui souffrent. C'est donc à moi de vous apporter mon réconfort, et non à vous de m'apporter le vôtre!" Le marquis, interloqué, ne répondit pas. (...)

Xu Wugui, 24/a

A mes yeux, ces dialogues ne sont pas seulement des produits de l'imagination fertile de Zhuangzi et de quelques autres. Je les considère comme psychologiquement vrais. Il révèlent un mécanisme bien réel dont Zhuangzi et d'autres devaient avoir une connaissance intime. J'ai étudié ailleurs ce mécanisme et le rôle qu'y joue la parole, dont l'efficace, dans ces circonstances, est soudain redoutable.⁹ Aujourd'hui, je me contente de noter que dans plusieurs cas, ce sont des princes ou des rois qui se trouvent soudainement privés de la passion qui les avait tenus jusque là. Une étude approfondie de ce thème montrerait qu'il s'agit bien d'une critique agissante du pouvoir, et d'une critique qui porte sur *son principe même*. Pour s'en convaincre, il n'est que de citer un magnifique dialogue du livre 20 qui commence comme ceci, de façon caractéristique:

Yiliao du sud-du-marché rendit visite au marquis de Lu. Le marquis paraissait très soucieux. "Pourquoi cet air soucieux?" lui demanda Yiliao. ...

Le marquis lui ayant décrit les tourments que lui cause la conduite de l'Etat, ce sage qui, son nom l'indique assez, mène une vie obscure dans un quartier populaire, lui conseille de couper ces tourments à leur racine:

... "Celui qui possède les autres est empêtré, lui dit-il, et ceux qui sont possédés se sentent menacés. Yao n'a pas voulu posséder les autres, ni être possédé. Défaites-vous [donc à votre tour] de l'embarras du pouvoir, de l'inquiétude d'être prince, et laissez aller selon la Voie, seul au royaume des vastes espaces!"

Shanmu, 20/b

9 Voir "Etude sur sept dialogues du Zhuangzi", in *Etudes chinoises*, vol. XIII, n° 1-2, 1994, pp. 295-341.

A un esprit pragmatique, cette invitation à la rupture paraîtra irréaliste, vide de sens, car elle ne saurait contribuer en rien aux problèmes pratiques que pose la conduite d'un Etat. Mais c'est que sa signification est d'ordre philosophique, psychologique, voire religieux. Le sage obscur qui parle au souverain de l'Etat de Lu lui signifie que le moyen de mettre fin à ses tourments, c'est de reconnaître que “*celui qui possède les autres est [nécessairement] empêtré, [que] ceux qui sont possédés se sentent [nécessairement] menacés*” et que la salut consiste à refuser également de «*posséder les autres*» et «*d'être possédé*» ou, dirions-nous, de dominer et d'être dominé.

Pour autant que je sache, personne n'a noté jusqu'ici que le thème de la conversion est partout présent dans le *Zhuangzi* et que les conversions y ont toujours un caractère négatif. Dans certains cas quelque chose se détraque, s'arrête. Il en résulte une crise, un effondrement. J'en ai cité des exemples. En voici un autre, qui n'est pas de la main de *Zhuangzi*, mais qu'il est permis de citer ici:

... *Confucius s'inclina deux fois et sortit à pas pressés. Une fois dehors, il monta sur son char, mais trois fois il laissa choir les brides: il ne voyait plus, il avait l'œil hagard et le visage couleur de cendre. Il se tint à la barre, la tête baissée, respirant difficilement. (...)*

Dao Zhi, 29/a

Dans d'autres scènes quelque chose cesse, quelque chose est aboli. Une tension, un souci, une souffrance subitement disparaissent. Il en résulte un apaisement profond, une réconciliation. Dans ce dialogue par exemple, au début duquel Confucius parle des épreuves qu'il a endurées au cours de sa carrière politique malheureuse. Ce sont des faits historiques, connus par les *Entretiens de Confucius*. Le dialogue, lui, est imaginaire:

Confucius interrogea maître Sang Hu: “J'ai été deux fois chassé de Lu, on m'a banni de Wei, on a abattu un arbre sur moi à Song, on m'a mis en difficulté à Shang et à Zhou, on m'a encerclé entre Chen et Cai. Comment se fait-il qu'à la suite de toutes ces épreuves, mes parents et mes proches s'éloignent de plus en plus de moi, que mes disciples et mes amis s'en aillent les uns après les autres?” (...)

Maître Sang Hu lui répond en lui contant une histoire dont il ressort que rien n'est somme toute supérieur à la simple humanité. Confucius en a trop

fait. Son ambition de changer le monde, son intransigeance, son stoïcisme, en un mot sa vertu ont fini par lasser ses parents et ses proches, ses disciples et ses amis. Il comprend soudain ce que veut dire maître Sang Hu:

... "Je ferai comme vous dites!" répondit Confucius, et il s'en alla à pas lents, très détendu. Il abandonna ses études, il se défit de ses livres; ses disciples cessèrent de s'incliner cérémonieusement devant lui, mais l'affection qu'ils lui portaient grandit encore.

Shanmu, 20/e

Belle description du plein accomplissement humain. A l'évidence, la conversion résulte de l'abandon d'un certain vouloir. De ce point de vue, la conversion des princes, quand ils abandonnent le pouvoir, n'est qu'un cas de figure parmi d'autres. A quelques exceptions près, tous les hommes semblent soumis au régime du vouloir. Cette donnée est fondamentale. L'assujettissement des hommes à leur propre vouloir est décrite de façon très vive dans un passage du livre 24 qui, pour une fois, n'est pas un dialogue:

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

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

Xu Wugui, 24/d

Ce texte nous fournit une clé: les hommes usent leurs forces et se perdent parce qu'ils sont les jouets de leur propre vouloir. Nous pourrions traduire cette proposition en un langage plus abstrait et dire que les hommes souffrent, se fatiguent et courent aveuglément à la mort parce qu'ils sont assujétis à l'intentionnalité¹⁰ naturelle de leur conscience. J'ai montré ailleurs¹¹ que l'on peut – qu'il faut, selon moi – voir dans cette idée la cœur même de la philosophie de Zhuangzi, bien qu'il ne l'ait pas exprimée dans ces termes: toute l'erreur, toute la souffrance ont pour cause l'assujétissement de la conscience à l'intentionnalité qui lui est naturelle – mais la conscience peut, par une acte critique, reconnaître cet assujétissement, lever l'intentionnalité et devenir libre de vouloir ou de ne pas vouloir, d'être intentionnelle ou non, se libérant par là de l'erreur et de la souffrance.

Mais revenons-en aux princes qui se trouvent subitement privés de leur volonté de pouvoir. Comment le sage peut-il, le moment venu, amener cette conversion et libérer le prince du souci dans lequel il est empêtré du fait de cette volonté? Comment s'y prend-il? On trouve plusieurs réponses à cette question dans le *Zhuangzi*. En voici une, qui n'est pas la moins étonnante. Dans le dialogue que je vais vous citer, nous assistons de nouveau à un entretien – à une conversation plutôt – entre un prince et son conseiller, qui est un sage. Le prince, ce jour-là du moins, n'est nullement soucieux. L'atmosphère est détendue et la révélation qui frappera si fortement son imagination se produit par hasard. Son conseiller n'a pas eu

10 J'ai hésité avant d'introduire ici ce terme, qui risque de provoquer un malentendu dans l'esprit de certains lecteurs. Je m'en sers pour caractériser le régime habituel de la conscience, dans lequel elle est continuellement animée par des intentions (projets, désirs, craintes, etc.) ou, plus généralement, par *de l'intention*. Je ne prends donc pas le mot dans le sens que lui ont donné Husserl et la phénoménologie post-husserlienne. Entre l'intentionnalité dont il est question ici et celle de Husserl, il y a des rapports qu'il vaudra la peine de préciser. Je le ferai ultérieurement.

11 Voir "Arrêt, vision et langage: Essai d'interprétation du *Ts'i wou-louen* de Tchouang-tseu", in *Philosophie* n°44, 1994, pp. 12-51. Voir en particulier p. 20.

l'intention de la provoquer. Elle résulte de l'évocation accidentelle d'un autre sage qui n'a jamais fait parler de lui, qui n'en a manifestement jamais eu l'intention et qui, *a fortiori*, n'a jamais eu l'intention de se faire connaître du prince. Il vit dans la ville où le prince a son palais, mais obscurément, dans un quartier populaire. Voici ce remarquable dialogue:

Tian Zifang était assis auprès du marquis Wen de Wei et lui tenait compagnie. Comme il avait plusieurs fois dit du bien d'un certain Xi Gong, le marquis lui demanda: "Ce Xi Gong est-il ton maître?" – "Non, répondit Tian Zifang, c'est un homme de mon quartier. J'ai fait son éloge parce que, l'entendant parler de la Voie, j'ai plusieurs fois trouvé ses paroles sensées." – "Mais n'as-tu donc pas de maître?" reprit le marquis. "Si", dit Tian Zifang. "Qui est ton maître?" demanda le marquis. "Maître Shun, de la muraille de l'est", dit Tian Zifang. – "Mais alors, pourquoi n'as-tu jamais parlé de lui?" Tian Zifang répondit: "Parce que sa manière est candide. Il a l'apparence d'un homme, mais il est vide comme le Ciel. Il agit selon tout en préservant sa candeur. Il est pur et accueille en lui les êtres. Les êtres qui se comportent de manière contraire à la Voie, il suffit qu'il les regarde en face pour qu'ils comprennent et que leur vouloir s'annule. Quel bien puis-je dire de lui?"

Tian Zifang se retira. Le marquis Wen resta pris de stupeur et, ce jour-là, ne prononça plus un mot. Puis il convoqua les ministres présents à la cour et leur dit: "Qu'il est loin, l'homme dont la puissance est entière! Je croyais qu'il n'était rien de plus élevé que les maximes des Sages, que l'humanité et la justice. Mais j'ai entendu parler mon maître et voilà que j'en ai le corps défait, que l'envie de me mouvoir m'a abandonné; j'en ai la bouche rivée, l'envie de parler m'a quitté. Les idées que j'avais acquises n'étaient que des figures d'argile. Quant à mon royaume de Wei, il ne m'est plus qu'un fardeau."

Tian Zifang, 21/a

Cette crise, ce dénouement n'ont été voulus par personne, certes, mais ils doivent beaucoup aux mot que Tian Zifang a tout naturellement trouvés pour parler de maître Shun, une fois qu'il eut été prié de le faire. Le bref portrait qu'il a donné de lui est du plus haut intérêt, mais je ne puis m'y ar-

rêter maintenant.¹² C'est ce portrait qui déclenche la stupeur du marquis, puis sa conversion – la simple évocation d'un homme dont l'absence de calcul, l'absence d'intention, la *candeur* sont telles qu'il lui suffit de regarder quelqu'un en face pour qu'en cette personne *le vouloir s'annule*.

Nous touchons ici aux arcanes de la philosophie de Zhuangzi. Car cette candeur, cette totale absence d'intention, qui ont un effet si puissant, sont choses difficiles à réaliser. Les candidats à la sagesse, chez qui l'intentionalité subsiste, en font l'amère expérience. Ils créent sans le vouloir des situations fausses dont ils ont ensuite toutes les peines du monde à se sortir. En voici un qui est déjà assez avancé pour percevoir le danger et s'arrêter à temps, s'évitant ainsi les pires ennuis, mais qui est encore loin de la véritable sagesse. Son histoire est contée au livre 32:

Lie Yukou partit pour Qi, mais à mi-chemin il fit demi-tour. Il rencontra Bohun Wuren qui lui demanda pourquoi il revenait sur ses pas:

- *Parce que j'ai eu peur.*
- *De quoi?*
- *Sur dix marchands de soupe, cinq m'ont servi le premier et m'ont offert le repas!*
- *Qu'y a-t-il d'effrayant à cela?*
- *La bonne volonté dont je n'ai su me débarrasser a transparu et m'a donné je ne sais quelle prestance qui, une fois manifestée, s'est imposée à l'esprit de ces gens et les a incités à me témoigner, de manière irréfléchie, plus de respect qu'à un vieillard. C'est de ce genre de situation que naissent les ennuis. Les marchands de soupe vivent de la vente de leurs potages, ils ne gagnent pas gros. Si des gens comme eux, dont les profits sont modestes et dont le pouvoir est réduit, me recevaient ainsi, à quel accueil devais-je m'attendre de la part d'un souverain [comme le roi de Qi] qui possède dix mille chars de guerre? J'allais [à coup sûr] le trouver épuisé par la charge de son Etat, l'esprit usé par les affaires du gouvernement; il allait [à coup sûr] s'en décharger sur moi et demander en plus que je m'illustre dans cette tâche. Voilà ce qui m'a fait peur.*

12 Je l'ai analysé dans "Etudes sur sept dialogues du Zhuangzi", pp. 324-327.

– *Bien vu, s'exclama Bohun Wuren. Mais même si tu restes chez toi, les gens vont affluer autour de toi.*

Quelque temps après, Bohun Wuren se rendit chez Liezi et vit, devant la porte, le sol couvert de sandales. Il resta debout face au nord, la joue plissée par le bâton sur lequel il s'appuyait, puis s'en alla sans dire un mot. Averti par son portier, Liezi s'empara de ses sandales et, courant pieds nus, le rejoignit à la porte [de la cour]:

– *Puisque tu es venu jusqu'ici, n'aurais-tu pas un remède à m'offrir?*

– Inutile, répondit Bohun Wuren; je t'avais prévenu que les gens afflueraient autour de toi et les voilà qui affluent. Cela prouve moins ta capacité de les attirer que l'incapacité dans laquelle tu es d'empêcher cette affluence. A quoi cela t'avance-t-il de les amuser comme cela en te distinguant d'eux? Cela n'a pas de sens de mettre ainsi sens dessus dessous ta nature propre. Ce ne sont pas ces gens qui t'entourent qui t'avertiront [du danger], leur bavardage n'est que du poison. Pourquoi t'associer à eux, qui n'entendent ni ne comprennent rien? Les gens adroits se dépensent, les gens intelligents se tourmentent tandis que l'homme sans capacité ne cherche rien; il mange à sa faim et va de-ci de-là, dérivant comme un bateau sans amarres. Vide, il va au hasard.

Lie Yukou, 32/a

Liezi s'est trouvé en difficulté parce qu'il était encore assujetti à son désir d'être un sage, de bien faire, d'aider les autres. Il était encore soumis au régime de l'intentionnalité et ne pouvait donc les aider vraiment. Pour exercer sur autrui une action bénéfique, il faut avoir oublié l'idée même d'une telle action, d'une quelconque influence et plus encore, bien sûr, d'un quelconque ascendant, d'un quelconque pouvoir à prendre sur autrui. Paradoxalement ce sont les êtres totalement dénués de telles intentions qui ont sur les autres une réelle puissance. Ils apparaissent dans le *Zhuangzi* sous les traits de marginaux, d'exclus, de repris de justice ou d'infirmes. Ils composent, à travers l'œuvre, une galerie de portraits extraordinaire. En voici un, tout à fait caractéristique:

Le duc Ai de Lu conta ce qui suit à Confucius pour savoir ce qu'il en pensait: "Il y avait à Wei un dénommé Plus-qu'horrible qui était affreusement laid. Mais les hommes qui le fréquentaient s'attachaient à

lui et ne pouvaient plus le quitter. Les femmes qui l'apercevaient imploraient leurs parents disant: j'aimerais être sa concubine! j'aimerais mieux cela que d'être l'épouse en titre de n'importe quel autre homme! – il y en eu des dizaines. Il ne prenait aucune initiative, il se contentait de répondre aux mouvements des autres. N'étant pas prince, il ne pouvait aider ceux dont la vie était menacée. N'ayant pas de greniers, il ne pouvait secourir les affamés. Sa laideur avait de quoi effrayer le monde entier, il répondait sans jamais prendre les devants, il savait tout juste ce qui se passait dans la ville et cependant hommes et femmes affluaient auprès de lui. Me disant qu'il devait y avoir en lui quelque chose de particulier, je l'ai fait venir pour le voir. Sa laideur était en effet extraordinaire. Mais l'ayant près de moi, au bout d'un mois je fus séduit par sa manière d'être et, avant un an, je lui donnai ma confiance. Comme je n'avais pas de premier ministre, je lui proposai la charge. Il fut évasif, il tarda à me répondre, il semblait vouloir refuser une tâche qui ne l'intéressait pas. J'étais dans l'embarras, puis je tranchai, lui confiant la conduite des affaires. Avant que j'eus le temps de m'en apercevoir il disparut, me laissant complètement désemparé, perdu, sans plus personne pour partager les joies du pouvoir. Quel genre d'homme était-ce [selon vous]?" (...)

Dechongfu, 5/d

Dans cette histoire, nous voyons s'établir un rapport de fascination entre un homme de pouvoir, à qui le pouvoir pèse, et un homme à qui l'idée même de pouvoir est devenue totalement étrangère, ou l'a toujours été. Malgré son épouvantable laideur, cet être d'exception exerce, non seulement sur le duc, mais sur tous ceux qui l'approchent, une inexplicable attraction. Il a réalisé le non-pouvoir.

Faut-il voir dans ce genre d'histoire une vue de l'esprit? une simple invention littéraire, due à un excès d'imagination? ou une saillie polémique dirigée contre les confucianistes, dont l'ambition était de réformer la société de leur temps par l'exemple d'une irréprochable moralité et d'un respect scrupuleux des rites? Si nous ne voulions y voir que cela, nous passerions à côté de quelque chose d'important. Dans ce genre d'histoire, Zhuangzi dit quelque chose d'essentiel, qui occupe une place centrale dans sa pensée. Il indique à travers elle quelque chose de décisif, une possibilité

qu'il importe que nous concevions et que nous pouvons réaliser, au moins dans une certaine mesure.

Mais comment pouvons-nous réaliser nous-mêmes le non-pouvoir et, cas échéant, sans le vouloir et par surcroît, faire peut-être ça et là du bien aux autres? Une réponse à cette question se trouve dans un dialogue à première vue bizarre du livre 14, qui est de Zhuangzi ou de l'un de ses continuateurs anonymes. On verra tout de suite que ce dialogue imaginaire entre Confucius et Laozi est en premier lieu une critique de l'ambition confucianiste d'agir sur la société par le haut. Il est plus que cela puisque les objections de Laozi provoquent chez Confucius une crise et une conversion grâce à laquelle il reconnaît la stérilité de son attitude et en adopte une autre qui est féconde.

Confucius dit à Laozi: "Cela fait longtemps que j'étudie les Six Livres. Les Poèmes, les Documents, les Rites, la Musique, les Mutations et les Annales n'ont plus de secret pour moi mais, je ne sais pourquoi, j'ai eu beau expliquer aux soixante-douze princes à qui j'ai rendu visite ce qu'était la Voie des anciens rois et les inciter à suivre les traces des ducs de Zhou et de Shao, pas un seul ne m'a écouté. Est-ce parce que les hommes sont difficiles à convaincre, ou plutôt parce que la Voie est difficile à montrer?" – "C'est une chance que vous n'ayez pas rencontré de prince soucieux de faire régner l'ordre en son siècle, rétorqua Laozi. Car les Six Livres ne sont rien de plus que des traces laissées par les pas des anciens souverains; ils ne peuvent être [en même temps la trace et] ce qui a produit trace. Les discours que vous tenez sont de l'ordre de la trace; la trace est l'effet de la chaussure, elle n'est pas la chaussure. Pour se féconder, il suffit aux hérons de se regarder dans le blanc de l'œil et aux insectes de chanter l'un au dessous de l'autre; pour que la transformation s'accomplisse, il suffit que mâle et femelle s'accouplent selon leur espèce. La nature propre à chaque espèce ne peut être modifiée, le lot de chacune est donné; on n'arrête pas le cours des saisons, on ne peut faire obstacle à la Voie. Qui a la Voie tout lui vient naturellement, à qui l'a perdue rien ne réussit plus."

Confucius resta cloîtré chez lui trois mois durant. Puis il retourna auprès de Laozi: "Ç'a y est, j'ai trouvé, dit-il au maître; corbeaux et pies couvent, les poissons crachent leur frai, les insectes à taille fine muent, la naissance d'un petit frère fait pleurer son aîné.

Cela faisait longtemps que je résistais à la transformation! Et dire que je voulais transformer les autres!” – “Cette fois tu y es”, dit Laozi.

Tianyun, 14/g

Il faudrait un long commentaire pour dégager toutes les idées contenues dans ce texte. Dans sa première partie, il est bâti sur une éblouissante suite de jeux de mots qui n'apparaît pas dans ma traduction.¹³ Aussi m'en tiendrai-je à l'idée centrale: tout le mal que s'est donné Confucius pour réformer la société de son temps a été vain. Il a échoué parce qu'il a cru qu'il devait partir des livres, des précédents historiques, de la tradition instaurée par les anciens rois, donc d'une norme. Heureusement qu'aucun prince ne vous a écouté, lui dit Laozi, car votre principe était non seulement faux, mais dangereux, et vous n'auriez rien fait de bon. Ce n'est pas en imposant une norme que l'on peut transformer quoi que ce soit, mais en laissant agir les forces naturelles. *“Pour se féconder, lui dit-il, il suffit aux hérons de se regarder dans le blanc de l'œil* (nous voyons apparaître ici des notions que les Chinois anciens semblent avoir eues en matière de fécondation), *[il suffit] aux insectes de chanter l'un au-dessous de l'autre; pour que la transformation* (la génération, donc) *s'accomplisse, il suffit que mâle et femelle s'accouplent selon leur espèce. (...) Qui a la Voie tout lui vient naturellement*, conclut-il, *à qui l'a perdue rien ne réussit plus.*” La Voie, ici, ce sont les forces invisibles qui sont en nous et sans lesquelles nous ne pouvons rien.

Confucius, dont l'esprit est déjà miné par le doute, s'isole, rentre en lui-même et découvre que c'est en effet là qu'est la clé. L'idée est claire, même si le langage utilisé a de quoi nous déconcerter. *“Ça y est, dit Confucius, j'ai trouvé: corbeaux et pies couvent* – c'est-à-dire qu'ils obéissent à l'instinct qui assure la reproduction; *les poissons crachent leur frai* – ils assurent la fécondation selon la loi de leur espèce; *les insectes à taille fine muent* – ils se soumettent aux métamorphoses qui sont dans leur nature; *la naissance d'un petit frère fait pleurer l'aîné* – parce qu'il va être sevré, mais c'est encore là une transformation naturelle. *Cela faisait longtemps que je résistais à la transformation!”* s'exclame Confucius. Il prétendait

13 Jean Levi, qui a été le premier à les voir je crois, les analyse dans *La Chine romanesque. Fictions d'Orient et d'Occident* (Seuil, Paris, 1995), pp. 49-55.

transformer les autres sans se soumettre lui-même aux forces qui sont cause de toute réelle transformation. Dans son cas, ce n'étaient pas celles de la fécondité, mais celles de l'émotion et de l'affectivité, qui leur sont apparentées puisqu'elles viennent aussi des profondeurs du corps et qu'elles sont également fécondes. Que c'est de ces forces-là qu'il s'agit, on en trouvera dans le *Zhuangzi* mainte confirmation. A la fin du dialogue que j'ai cité tout à l'heure, qui décrit Confucius réconcilié avec lui-même et les autres, après l'abandon de ses ambitions, en trouve ceci, par exemple:

... Un autre jour, Sang Hu dit encore: "Quand Shun fut à l'article de la mort, il donna à Yu les instructions suivantes: Prends garde à ceci – le corps, il faut le laisser suivre [le cours des choses]; les émotions, le mieux est de les laisser aller. En laissant le corps suivre le cours des choses, tu éviteras de t'écartier d'elles. En laissant aller les émotions, tu éviteras la fatigue. Ainsi, ne connaissant ni écarts ni fatigues, tu n'auras plus besoin d'aucun apprêt et tu ne dépendras plus de rien d'extérieur."

Shanmu, 20/e

J'en reviens au dialogue précédent. *"Cela faisait longtemps que je résistais à la transformation, constate Confucius; et dire que je voulais transformer les autres!"* Cette phrase me semble capitale. Elle exprime, selon moi, une vérité fondamentale que je formulerais comme ceci: de façon générale, dans les relations intersubjectives, nul ne peut espérer susciter chez autrui une transformation s'il n'accepte d'être transformé lui aussi. Cette loi, que je suis enclin à tenir pour universelle, vaut dans tous les registres de l'intersubjectivité humaine, des plus élémentaires aux plus élevés, des plus intuitifs aux plus intellectualisés. Elle régit secrètement les échanges affectifs, mais aussi le dialogue sous toutes ses formes. Je dirais même que dans cette formule Zhuangzi (je suppose qu'elle est de lui) reconnaît à sa manière l'essentielle égalité de tous les êtres humains.

C'est à cela que je pensais lorsque je soutenais qu'il y a chez Zhuangzi et ses continuateurs, non seulement un rejet moral du pouvoir tel qu'ils le connaissaient dans les faits, mais une critique radicale du pouvoir en tant que tel – radicale, c'est-à-dire saisissant le phénomène à sa racine, au cœur des relations intersubjectives de l'homme en général, au cœur même de sa conscience. Zhuangzi a proclamé avec force, à travers toute son œuvre, que la domination n'est pas une fatalité, que d'autres relations

que celles du pouvoir des uns sur les autres sont possibles, et qu'elles sont conformes à l'essence même de la subjectivité humaine.

A en juger d'après les commentaires, on a généralement pensé que la condamnation du pouvoir que l'on trouve dans le Zhuangzi n'avait aucune portée pratique puisqu'il ne proposait nulle part de le réformer et que, le tenant pour un mal inévitable, il ne semblait pas penser qu'on pût jamais s'en passer. C'était ne pas voir l'essentiel. C'était rester enfermé dans la lecture faite par Guo Xiang et reprise par l'ensemble des commentateurs ultérieurs (c'est du moins ce qui me semble, dans l'état présent de mes connaissances). C'était rester enfermer dans une lecture qui a transformé Zhuangzi en un défenseur du dégagement subjectif, de l'indifférence morale, d'une forme de désinvolture qui permettait de servir les pouvoirs en place malgré le dégoût qu'ils inspiraient. Ma thèse est qu'à force d'être lu de cette manière-là, il a cessé d'être compris et qu'à la longue, sous le régime impérial, où tout a été fait pour accréditer la domination comme un fait de nature, sa critique du pouvoir a pratiquement cessé d'être *concevable*. Mais aujourd'hui, rien ne nous interdit de la retrouver, si ce n'est le poids des idées reçues.

L'historien Sima Qian, qui fut lui-même, au début du premier siècle avant notre ère, un impitoyable critique du pouvoir, et dont la grandeur est incontestablement liée à ce fait, ne s'est pas trompé sur la pensée de Zhuangzi. Il conclut la brève notice biographique qu'il lui consacre par ces mots:

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

Shiji 63

Il a vu juste sur l'essentiel. Les puissants n'ont pu faire de lui leur instrument, ni de son vivant ni après sa mort. Ce dont Sima Qian ne se doutait pas, c'est que les classes dominantes – les aristocrates lettrés du moyen-âge et plus tard les mandarins – allaient désamorcer sa pensée et en

détourner le sens pour en tirer une justification de leur démission devant le pouvoir et pour conforter leur conservatisme naturel.

Ce qui fait l'intérêt de la critique que Zhuangzi a faite du pouvoir, c'est qu'il ne s'est pas contenté d'en découvrir la racine dans nos relations intersubjectives et dans le fond même de notre subjectivité. Il a en outre montré que notre subjectivité peut accéder, par une conversion, à un régime qui la libère du désir d'exercer un pouvoir sur d'autres et de la tentation de se soumettre au pouvoir des autres. Sur ce point sa pensée n'a pas seulement une signification philosophique. Elle avait, virtuellement, une éminente signification religieuse. Elle aurait peut-être pu inspirer des attitudes et des comportements qui, bien que religieux dans le fond, auraient eu en retour des implications politiques. Mais cette possibilité ne s'est pas réalisée et c'est finalement le principe du pouvoir, le principe de la domination et de la sujétion, accepté comme naturel et universel, qui l'a emporté.



Je vous ai raconté des histoires, dans une certaine suite et de façon à vous rendre attentifs à leur signification, ou du moins à certaines de leurs significations possibles. Je vais conclure en replaçant ce que nous y avons découvert dans la perspective que j'ai proposée au début. Y a-t-il dans ces histoires quelque chose qui nous permette de saisir, par contraste, certaines particularités de nos propres manières de penser et d'accroître donc la lucidité critique dont j'ai parlé? Je pense que oui.

Nous avons d'abord découvert dans ces textes une certaine idée de l'égalité. Ce qui est intéressant, c'est qu'il ne s'agit ni de l'égalité grecque, celle des citoyens formant une communauté d'hommes libres, ni de l'égalité judéo-chrétienne, celle des êtres humains égaux devant un Dieu unique. Il s'agit d'une autre égalité, qui résulte d'une loi présentée comme inhérente aux interactions entre subjectivités humaines, loi selon laquelle nous ne pouvons agir sur autrui, et donc vivre et collaborer avec lui, que si nous acceptons qu'il agisse également sur nous.

Nous avons découvert une seconde idée, inséparable de la première dans l'esprit de Zhuangzi, et beaucoup plus étonnante pour nous. C'est celle qu'on ne peut agir bénéfiquement sur quelqu'un que si l'on est dépourvu de l'intention d'agir sur lui, voire de toute intention quelle qu'elle soit. Pourquoi? Parce qu'en fin de compte la seule aide décisive

qu'un être humain puisse apporter à un autre être humain, sur le plan affectif ou intellectuel, est de le libérer de l'assujettissement à son propre vouloir, de le rendre libre de vouloir ou de ne pas vouloir, de faire prévaloir en lui-même tantôt le régime de l'intentionnalité, tantôt celui de la non-intentionnalité. Or seul le non-vouloir peut induire le non-vouloir.

Je suis convaincu que sur ce point, Zhuangzi a vu juste et qu'il y a là aussi une loi inscrite dans le fond même de la subjectivité humaine. L'expérience la confirme. Quand les conditions sont réunies, cette loi peut être vérifiée expérimentalement. Elle se vérifie de façon exemplaire dans la pratique de l'hypnose thérapeutique quand celle-ci n'est pas réduite à une simple technique, comme il arrive souvent aujourd'hui, mais qu'elle est pratiquée à la façon d'Erickson et de ses meilleurs continuateurs.¹⁴ On peut tenter de résumer cette pratique en disant qu'elle est, pour l'essentiel, la rencontre d'une subjectivité (celle du thérapeute) entièrement disponible, ouverte et réceptive, donc absolument non-intentionnelle, et d'une subjectivité (celle du patient) qui accepte de proche en proche cette non-intentionnalité. En l'acceptant, le patient réduit progressivement le contrôle qu'il exerçait sur les forces qui sont en lui et par lequel il les paralysait. Il finit par abandonner tout à fait ce contrôle et permet à ces forces de se réorganiser spontanément, selon leurs exigences naturelles. Comme Confucius dans le dialogue de tout à l'heure, il fait l'expérience de l'abandon du vouloir et la découverte de la «transformation».

Je suis de plus en plus convaincu que l'hypnose, quand elle est ainsi conçue, présente un intérêt majeur pour la réflexion philosophique parce qu'elle ouvre la voie à une révision fondamentale de l'idée que nous nous faisons de la subjectivité. Je suis frappé par l'incapacité du monde intellectuel à percevoir cet intérêt et par l'incapacité toute aussi grande, me semble-t-il, des praticiens de l'hypnose thérapeutique, qui sont de plus en plus nombreux, à voir les implications générales de leur pratique. Je crois que cette double cécité a une seule et même cause, qui est la suivante: nous

14 Le psychiatre américain Milton H. Erickson (1901-1980) et ses continuateurs ont profondément renouvelé la compréhension du phénomène de l'hypnose et de ses vertus thérapeutiques. Sur l'idée que je me fais de leur pratique et la signification générale qu'elle me paraît avoir, se reporter à "Etude sur sept dialogues du *Zhuangzi*", en particulier aux pages 301-311. Voir surtout les deux remarquables ouvrages que François Roustang a consacrés au phénomène de l'hypnose, *Influence* et *Qu'est-ce que l'hypnose?* (Minuit, Paris, 1990 et 1994).

ne parvenons pas à *penser* l'hypnose, même quand nous la connaissons et la pratiquons, parce qu'il nous faudrait pour cela un paradigme qui nous manque. Il nous faudrait un paradigme qui nous permette de concevoir que dans certains cas, pour agir juste, il importe que nous *n'ayons pas de représentation* de ce que nous allons faire, ni de la façon dont nous allons procéder – que nous n'ayons ni représentation ni même, à proprement parler, d'intention. Dans notre culture le paradigme dominant, hérité des Grecs, est à l'inverse que, pour agir juste, nous devons préalablement *connaître*, c'est-à-dire *posséder une représentation* de l'action, de son objet et de son but. Le discours est en outre réputé constituer par nature la forme de représentation la plus adéquate à la réalité des choses.

Selon moi, c'est à cause de la prédominance de ce paradigme «grec» que l'hypnose est encore si mal comprise aujourd'hui. C'est à cause de cette prédominance que Freud, parti de l'hypnose¹⁵, a finalement créé la psychanalyse, une doctrine qui pose *a priori* qu'une expérience traumatisante, un conflit intérieur ne peuvent être résolus que lorsqu'ils ont trouvé une expression sur le plan du langage et sont par là devenus des objets de connaissance. Cette idée est conforme à notre paradigme dominant. Mais l'expérience a amplement montré qu'elle aboutit à un paradoxe, voire à une aporie, qui se traduit fréquemment par l'échec de la thérapie ou par son prolongement indéfini, ce qui est une autre forme d'échec. Comme l'observe François Roustang¹⁶, une fin d'analyse se signale par le fait que l'analysant n'éprouve plus le besoin de parler de soi, qu'il n'a plus envie de se raconter et n'attend plus d'autrui la confirmation de ses pensées, de ses désirs et de ses projets. Il ne cherche plus à se représenter ce qu'il est, ni ce qu'il ressent. Son narcissisme a disparu. Inversement, dit Roustang, un affect devient pathologique lorsqu'il cherche à se représenter. Il en résulte un cercle vicieux, car plus un affect cherche à se saisir à travers une représentation, plus il est frustré et plus sa recherche s'exaspère. Il n'y a d'issue que quand ce cercle vicieux se brise, autrement dit quand le sujet

15 Il l'a découverte auprès de Charcot, à l'Hôpital de la Salpêtrière, en 1885-86. Après avoir publié une traduction allemande du traité de Bernheim, *Hypnotisme, suggestion et psychothérapie*, il s'est rendu en 1889 auprès de Bernheim et Liébault, à Nancy, pour perfectionner sa technique hypnotique.

16 Voir François Roustang, *Comment faire rire un paranoïaque?* (Odile Jacob, Paris, 1996), en particulier pp. 130-132 et 136-138.

renonce à la représentation de soi, au discours sur soi. C'est en cela que consiste la guérison et c'est de cela que la théorie psychanalytique est impuissante à rendre compte. Parce qu'elle est restée soumise au paradigme de la représentation et du discours, le phénomène de la guérison est à proprement parler *impensable* pour elle. Nous avons vu qu'il ne l'est nullement pour Zhuangzi.

La difficulté que la psychanalyse rencontre sur ce point me paraît symptomatique d'un problème plus vaste auquel je me contenterai de faire allusion pour finir. Nous en sommes venus à croire que tout doit faire l'objet d'un discours ou d'une autre forme de représentation. Le règne de la représentation nous donne l'illusion de la connaissance et de la maîtrise, mais devient de plus en plus, en fait, une cause de frustration et d'impuissance. Nous sommes pris dans un cercle vicieux analogue à celui de la psychanalyse: la recherche de la représentation engendre une impuissance qui exacerbe le besoin de représentation, qui accroît à son tour notre impuissance. Nous sombrons ainsi dans la déraison. Les technologies de la communication, c'est-à-dire de la multiplication et de la manipulation des représentations, amplifient jusqu'à l'absurde les effets de cette tendance. Et ces technologies sont désormais mises au service d'un spectacle qui nous domine et nous asservit en nous coupant de nous-mêmes et de nos semblables. Nous ne briserons pas cet asservissement tant que nous n'aurons pas fait la critique de la déraison dont il se nourrit. Pour nous libérer du cercle vicieux dans lequel nous enferme notre besoin irraisonné de représentation, il nous faut un paradigme qui nous fasse concevoir le nécessaire changement de régime. Zhuangzi nous met sur la voie.