

De l'éthique environnementale à l'éthique de la vie : Dialogue transculturel autour de Zhuangzi

Dandan Jiang

DANS **RUE DESCARTES** 2011/2 n° 72 , PAGES 92 À 104
ÉDITIONS **COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE**

ISSN 1144-0821

DOI 10.3917/rdes.072.0092

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-rue-descartes-2011-2-page-92?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Collège international de Philosophie.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

DANDAN JIANG

De l'éthique environnementale à l'éthique de la vie : Dialogue transculturel autour de Zhuangzi

Construire une philosophie ou une culture écologique devient une nécessité globale à notre époque. En même temps, il importe de ne pas la transformer en une idéologie unilatérale et étroite. Il s'agit au fond de trouver un équilibre entre la culture de soi (l'éthique de la vie), l'attention aux autres et l'attention à la nature. Il importe non seulement de dépasser des étiquettes superficielles des nouvelles éthiques concernant l'environnement, mais aussi de réexaminer des ressources spirituelles dans la pensée chinoise de manière à mener un dialogue profond avec la philosophie occidentale. En ce sens, les courants de pensée ayant émergé en France à partir de l'après-guerre qui ramènent la philosophie à la vie concrète, nous paraissent enrichissants pour promouvoir des possibilités de dialogue transculturel avec la pensée traditionnelle chinoise, qui donne également à ces préoccupations une place centrale.

La crise écologique ne se réduit pas à une crise de « l'environnement » ; elle est une crise de civilisation – comme symptôme des « apories » d'un processus de civilisation qui s'est construit contre « le naturel ». Cette crise s'est aggravée avec les terreurs de XX^e siècle et les paradoxes de la modernité, à l'origine desquels se trouvent le « logocentrisme » et le clivage dualiste de l'action unilatérale entre un sujet seul agent et un objet passif. En Chine contemporaine, la période de la Révolution Culturelle (1966-1976) a

marqué une rupture radicale avec la pensée traditionnelle (qui insistait sur l'unité ternaire « homme-terre-ciel »), en définissant le rapport entre l'homme et la nature comme « l'homme triomphe forcément du ciel (c'est-à-dire la nature) ». Cette conception a eu des conséquences écologiques catastrophiques. Depuis les années quatre-vingt-dix, la conscience écologique commence à occuper une place grandissante dans les préoccupations des intellectuels chinois ; des études ont été publiées, parfois dans des perspectives comparatistes. Le paradigme de l'éthique écologique va avant tout à l'encontre de l'idéologie de la marchandise, qui a remplacé les idéologies politiques tombées en faillite durant ces dernières décennies. Les désillusions qu'elles ont engendrées ont suscité l'idée univoque du « développement » conçu seulement sous l'angle de l'enrichissement matériel. Le philosophe Li Xinfu est le premier en Chine à utiliser le terme « d'esthétique écologique » en 1994, et à partir de 2000, un certain nombre d'ouvrages ont été consacrés à ce sujet [1]. Plusieurs institutions, dont le Centre de recherche sur la théorie esthétique à l'Université de Shandong, les départements de philosophie de l'Université de Pékin, de l'Université Normale de la Capitale et de l'Université de Xiamen, dynamisent ce domaine de recherches. Plusieurs colloques ont eu lieu ces dernières années en Chine concernant l'éthique et l'esthétique liées à la préoccupation écologique [2], qui proposent parfois des regards croisés entre Orient et Occident (issus surtout des échanges avec des spécialistes anglo-saxons et du Canada). Shen Qingsong [3] a très bien relevé cette nouvelle tendance dans la recherche chinoise : « Cette écologie chinoise se fonde sur les ressources de la cosmologie commune au confucianisme et au taoïsme, même si c'est souvent la dimension taoïste qui est privilégiée [4]. » Et le philosophe et sinologue Thierry Meynard a clairement démontré que ce respect de la nature s'ancre pour certains dans une vision « confucéenne », pour laquelle « les choses aussi bien que les hommes communiquent avec “le divin” sans séparation aucune. Toute réalité de ce monde, que ce soit la moindre herbe ou brique, renferme un principe divin qu'il faut respecter [5] ». Vu de près, nous constatons qu'un certain nombre d'écrits concernant l'esthétique environnementale en voie de construction dans la Chine contemporaine puisent leurs sources dans la cosmologie traditionnelle ; néanmoins ces études risquent souvent de rendre cette dernière superficielle, en l'abordant depuis une nouvelle vision marquée de l'influence anglo-saxonne de « l'écologie profonde » (*Deep ecology*).

Le philosophe norvégien Arne Næss (1912-2009) a fondé dans les années soixante-dix « l'écologie profonde », un mouvement philosophique et politique caractérisé par un ensemble de principes, de normes et de valeurs extraits d'une interrogation en profondeur sur les fondements de la culture occidentale (religieuse, industrielle, etc.), et susceptibles d'inspirer des actions respectueuses de l'environnement. En opposition à l'écologie « superficielle » dont l'unique caractéristique est la « lutte contre la pollution et l'épuisement des ressources » et selon laquelle « une action décousue sur les

structures économique, sociale et technologique est adéquate » pour résoudre la crise environnementale, « l'écologie profonde » propose un retour aux prémisses ultimes des actions humaines, et la transformation fondamentale de la vision de l'homme vis-à-vis du monde. Cette nouvelle vision du monde conduit à « s'interroger de manière originale sur ce qu'est la nature, sur ce qu'est l'homme et sur la façon dont ce dernier devrait vivre au sein de son environnement naturel [6]. »

Le premier principe de « l'écologie profonde » d'Arne Naess a été posé la première fois en 1973 ; il porte sur le rapport entre l'homme et l'environnement dans l'horizon biosphérique, suivant certaines conclusions de « l'écologie scientifique » : « Rejet de l'image de l'homme-au-sein-de-l'environnement en faveur de l'image rationnelle de champ de vue total. Les organismes sont des nœuds au sein du réseau où chaque être soutient avec l'autre des relations intrinsèques [...] [7]. » Ce principe a été très critiqué dans les années quatre-vingt pour « laisser place au principe plus faible selon lequel la vie humaine et la vie non humaine possèdent une valeur intrinsèque » ; ainsi, Naess a-t-il commencé à redéfinir sa propre philosophie écologique, qui cesse d'être une doctrine spécifique pour devenir une « plateforme » pluraliste [8].

Ce mouvement de « l'écologie profonde » a été remis en question, à cause de sa dimension tantôt biocentrique, tantôt anthropocentrique. Certains déplorent qu'il manque une véritable réflexion philosophique sur l'éthique environnementale en France, alors que nous trouvons qu'il faut justement dépasser les étiquettes superficielles des nouvelles éthiques concernant l'environnement, pour trouver des ressources dans la philosophie française contemporaine ; dans cette perspective, nous proposons de mettre des philosophes contemporains français, tels que Pierre Hadot et Michel Henry, en dialogue avec les philosophes chinois dits taoïstes, en suivant l'orientation d'une redécouverte de l'« éthique de la vie ».

Michel Henry a repensé l'histoire métaphysique occidentale selon les termes d'une métaphysique de « la volonté de la volonté [9] », et il indique que les nuisances que la technique porte sur la nature sont liées à « l'illusion » que l'homme a de pouvoir changer la physionomie de la terre. Il révèle que cette illusion renvoie à la pensée de la « Philosophie du sujet », c'est-à-dire de l'homme se considérant comme un Sujet qui règne, dominant le monde ; dans cette perspective, le monde objectivé doit subir absolument le contrôle de l'homme en tant que sujet, particulièrement le contrôle technologique. Pour sortir de ce dilemme de civilisation, il faudrait rejeter, toujours selon le même philosophe, la subjectivité dominante, la volonté subjective de contrôler le monde avec le progrès de la technologie, pour transformer la nature avec la rationalité instrumentaliste.

Or, c'est le parallèle que je propose : le « maître » taoïste Zhuangzi a opposé le régime de « l'homme » à celui du « ciel », en appelant à suivre « les lois de la nature » : ce qui veut dire entrer dans le régime du « ciel » (synonyme ici de nature sans connotation religieuse). Cet accès au régime de la nature est indispensable pour atteindre à un stade de « perfection » : chez Zhuangzi, toute perfection, même celle de l'homme, de son être au monde, ou de la politique, relève de la nature. Ce dernier a très tôt relevé les dangers des transformations « anthropisées » de la nature, à une époque où la technologie connaissait des progrès notables. Sous forme d'un dialogue fictif, cette « leçon » sort de la bouche d'un vieux sage (« Grand'Voile », Hongmeng) s'adressant à un « gouverneur » (« général des nuages », Yun Jiang) troublé par des phénomènes naturels dérégés apparus dans son pays : « Troubler la loi du ciel, contrarier les sentiments des êtres, c'est empêcher la nature de s'accomplir. Alors les quadrupèdes se dispersent [...] les herbes et les arbres en subissent les effets désastreux et la catastrophe atteint aussi les insectes. Ah, la faute en est à qui veut gouverner [10]. » La faute est ici en l'occurrence, le mode de penser désirant « maîtriser » et contrôler le monde, transformer la nature au moyen des actions humaines. Zhuangzi propose le mode du « non-agir », qui ne signifie pas la « non-action », mais un modèle de pensée basé sur le « naturel », sans vouloir s'imposer au monde naturel. Il s'agit de ne pas perturber l'équilibre naturel, grâce à une pensée de « la totalité », et de suivre la loi de la nature, sans imposer d'interventions ; ceci suggère un respect de la nature, et de prendre la nature comme exemple de la vie humaine. En même temps, il propose un « dépouillement » intérieur, pour obtenir « la santé de l'esprit » (toujours dans le même passage) : « Relâchez votre cœur, laissez aller votre esprit, anéantissez votre âme et les êtres différents du monde retrouveront leur racine commune [11]. » Ainsi, une éthique de l'environnement se construit sur une éthique de la vie, « une culture de soi » ; au fond, est-ce que cela n'implique-t-il pas de construire « une écologie de l'esprit » (pour reprendre le terme de Gregory Bateson [12]) ? Il importe d'examiner de près les moyens auxquels Zhuangzi recourt pour y parvenir. La formulation « Oublie tes formes corporelles, mais aussi abandonne l'intelligence » suggère un abandon de l'intellect, qui cherche à imposer des interprétations, des interventions sur le monde naturel. Par le moyen de « l'oubli de soi » et du « jeûne » spirituel, Zhuangzi amène l'homme à retourner à la « simplicité ». Il fait appel également au « non-savoir » : « Qui retrouve sa racine dans le savoir ne s'écartera pas de l'indistinction primordiale, alors que qui prend conscience de sa racine en est définitivement écarté. Ne leur donnez pas de nom, ne cherchez pas à savoir ce qu'ils sont et les êtres naîtront tout naturellement [13]. »

Zhuangzi met ailleurs en dialogue un disciple de Confucius, Zigong, avec un vieux jardinier, qui arrose son potager avec une jarre. Zigong lui propose d'utiliser une machine donnant plus de résultats avec peu d'efforts. Néanmoins, le vieux jardinier lui répond : « J'ai entendu dire ceci par mon maître : qui se sert de

machines use de mécaniques et son esprit se mécanise. Qui a l'esprit mécanisé perd sa candeur native ; qui a perdu sa candeur native ne saurait pas connaître la paix de l'âme. Le Dao 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 [14]. » Le vieux jardinier n'accorde pas d'attention à l'efficacité, à l'utilité des machines, mais il insiste sur l'importance d'entretenir sa « candeur native », de « s'éprouver » à travers le travail corporel. Au fond, il ne veut pas accepter l'efficacité mécanique aux dépens de « la candeur native » de l'esprit. Ce qui importe ici, ce n'est pas le refus tranchant des machines, comme une lecture littérale pourrait amener à le penser. Ce choix apparemment conservateur transmet en effet une réflexion critique, qui s'érige contre le risque d'usurper la subjectivité corporelle au nom du progrès, de l'efficacité technologique. En reprenant la notion de « praxis » et « d'effectivité » concrète de la vie de Marx, Michel Henry a justement indiqué que ce qu'il manque dans l'horizon marxiste, c'est la préoccupation de « la genèse de l'individu dans la vie » et de sa « naissance transcendante [15] ». N'est-ce pas le critère ontologique et phénoménologique de la vie qui s'entrevoit chez Zhuangzi, dans les termes de Michel Henry, qui « oblige à placer la réalité dans l'individu vivant et non pas dans une "société-personne" hypostasiée au-delà de lui » ? Dans un certain sens, le contraire de l'esprit mécanique, que prône le vieux jardinier, consiste à fonder l'essence individuelle, dans « son s'éprouver soi-même », dans son « effectivité phénoménologique ». Comme le dit Michel Henry, « l'épreuve de ce Soi se trouve être par nature et nécessairement une épreuve singulière, un Soi particulier et déterminé : un ego [16]. »

Michel Henry relève que l'objectivité, l'abstraction envahissante dans le monde techno-capitaliste, tend à remplacer « le travail subjectif et réel », menant à ce que « la vie s'efface pour céder la place à l'inertie et à la mort ». Il en appelle à une « phénoménologie de la vie » qui fasse appel à l'essence intérieure de la vie, afin de dévoiler l'être véritable des hommes (réduit par la philosophie et la phénoménologie classiques à son rapport au monde, au simple approfondissement de la relation de connaissance classique sujet/objet dont on favorisait un terme aux dépens de l'autre selon que l'on soit idéaliste ou matérialiste.) La détresse du monde contemporain résulte de la sous-estimation, et même de la détérioration de la vie véritable des hommes ; la vie concrète est remplacée par les représentations de valeurs abstraites, et l'activité productrice qui annule la subjectivité perd sa véritable valeur. La quête de l'accès à l'intime des choses dans l'activité productrice chez Zhuangzi, semble exiger au contraire « la genèse de l'individu dans la vie » et sa « naissance transcendante » ; cela proposerait un modèle inverse de la perte des valeurs dans la société de consommation post-technique. Prenons l'exemple du menuisier Qing [17]. Avant de fabriquer un support de batterie de cloches, le menuisier endure sept jours d'ascèse, de façon à oublier tous les tracas du monde extérieur, jusqu'au point d'oublier son propre corps. À la suite, il gagne une montagne, observe

la nature des arbres, dans un état de dépouillement et de concentration, et la forme parfaite du support surgit en lui, et il commence à le travailler. « C'est sans doute grâce à la conformité parfaite entre [sa] nature et celle de l'arbre que [son] œuvre paraît aussi étonnante que celle d'un dieu. » Cet artisan chez Zhuangzi associe son activité technique à un processus d'exercice « ascétique », qui lui permet de se débarrasser des considérations extérieures, et d'arriver au stade de la créativité subjective, paradoxalement associée à l'oubli de soi. Le résultat en est que la valeur de sa production s'imprègne de la spiritualité d'une « subjectivité profonde », qui est susceptible d'entrer en communion avec la nature, dans un état de « dépouillement-concentration ». Comme Michel Henry l'indique, la technique, suivant l'étymologie grecque de ce mot (*tekhnê*), signifie le savoir-faire du sujet, ce qui doit être la projection et le prolongement du corps subjectif ; si la corporéité est supprimée, la production sans caractère subjectif n'a pas vraiment de valeur créatrice, et les produits ne sont que des objets, des marchandises ayant une valeur pragmatique. Chez Zhuangzi, le sujet qui a eu l'expérience du « jeûne », répond à la totalité de l'univers, ainsi, cette subjectivité après avoir connu la « dé-subjectivation » se reflète dans sa création, « fait correspondre la part céleste de soi-même au "ciel" » : le « ciel » signifie ici l'état naturel, d'intégrer cet état en soi, pour que cette dimension réponde à la nature universelle, et la créativité en surgit naturellement dans l'acte de produire. Cela nous aide à contredire la façon de se représenter le travail, de substituer les abstractions de valeurs dans la société techno-capitaliste au travail subjectif. Il s'agit, montre Michel Henry, d'une dénaturation de la vie tout entière dont l'essence est de faire effort pour se transformer et s'accomplir. Comme inversion de ce processus, la « barbarie » résulte de la progression aveugle de la technique, généralement considérée comme positive [18].

En commentant l'opposition radicale que Marx a fait entre « praxis » et « theoria », Michel Henry a affirmé la « subjectivité originelle dans son immanence radicale » qui se profile derrière le concept de *praxis*. Et il écrit ainsi : « Il n'est pas conforme à nos habitudes philosophiques d'estimer que la pensée nous livre au monde et au règne de l'extériorité, tandis que l'action serait étrangère à ce monde et nous rendrait à ce qu'il y a de plus intérieur en nous. Et pourtant quand l'action brusquement nous convoque, c'est au plus profond de nous-mêmes que nous plongeons, dans la nuit abyssale de la subjectivité absolue, jusqu'à ce lieu où dorment les puissances de notre corps et où, nous joignant à elles, nous les mettons en branle là où s'actualisent soudain les potentialités de la subjectivité organique, où se déploie le « Je peux » fondamental qui constitue notre existence, là où nous sommes un avec nous-mêmes dans l'unité originelle où il n'y a ni transcendance ni monde [19]. » Le point le plus intéressant dans cette citation de Michel Henry est qu'il confère un nouveau sens de la subjectivité dans son horizon de la phénoménologie de la vie : l'action touche au fond de l'être, avec le suspens de la conscience, l'action corporelle met l'homme à la rencontre

avec les potentialités de ses propres forces, et le conduit à accéder à une totalité primordiale. Ici, la force signifie aussi l'énergie de la vie individuelle, qui conduit à une subjectivité profonde, par le moyen de la subjectivité organique, corporelle. Cette « subjectivité profonde », liée à « l'auto-affection » chez Michel Henry, s'inscrit selon nous dans un « entre-deux » de la dépossession de soi et l'épreuve de soi. Le même paradoxe relevant d'une ontologie de l'intuition se trouverait aussi chez Zhuangzi, où Confucius explique à son disciple ce que signifie le « jeûne de l'esprit », distinct du « jeûne sacrificiel » : « N'écoute pas avec tes oreilles mais avec ton esprit. N'écoute pas avec ton esprit mais avec ton souffle. Car l'oreille ne peut faire plus qu'écouter, le cœur ne peut faire plus que reconnaître tandis que le souffle est un vide entièrement disponible. La voie s'assemble seulement dans ce vide. Ce vide, c'est le jeûne de l'esprit [20]. » Dans un autre passage, Zhuangzi démontre davantage le dynamisme de ce « vide » intérieur, réceptif et responsif. Il s'agit de la révélation que le maître Calebasse fait à son disciple Liezi fasciné par le chaman trompeur, qui manifeste différents états corporels, passant des « cendres mouillées » au « grand vide central » à l'image des « trois gouffres des eaux profondes », comme le miroir du dynamisme de l'univers. Cette expérience se rapproche de la double modalité de subjectivité, que Michel Henry définit, celle de s'éprouver et d'éprouver le monde en connexion ; et en même temps, cette subjectivité profonde suggère le retour à la vie même, à retrouver l'essence concrète de la vie. Cette subjectivité n'est pas un « je pense » vide, mais repose sur un « je peux » enraciné dans le corps propre, et dévoile les potentialités du corps. On est tenté de faire un rapprochement avec la conception du corps dans la phénoménologie de la vie chez Michel Henry, qui récuse la limite de « la subjectivité étant identifiée à l'intentionnalité », et du corps intentionnel de Merleau-Ponty : « Dire que le corps est subjectif, c'est dire qu'il est intentionnel, qu'il se jette au monde, se "lève" constamment vers lui. Or il est très important de confier aux pouvoirs du corps – et non plus à l'entendement – la capacité de nous ouvrir au monde, le problème essentiel est de savoir comment les pouvoirs du corps se révèlent à eux-mêmes avant de rendre le monde manifeste... Cette révélation originelle du corps à lui-même, c'est précisément la vie [21]. » Ainsi une « dualité de l'apparaître » se dessine à travers ce pouvoir du « corps » : « la phénoménalité invisible de la vie qui s'enracine dans le corps subjectif, un "je peux" qui atteint le monde de l'intérieur, la transcendance ayant son fondement dans l'immanence. ». Michel Henry met en œuvre une « subjectivité vivante » ainsi compris comme « corps vivant », et plus largement dit « une phénoménalité originelle », différente de celle de la conscience classique ou de l'intentionnalité phénoménologique.

Dans les textes de Zhuangzi, de telles expériences, « se vider » (*xu ji*), voyager (*you*), se transformer (*hua*), pourraient répondre à cette révélation de « phénoménalité originelle » du corps lui-même et aux expériences corporelles entre les frontières qui en résultent. Par exemple, dans l'acte de voyager,

l'homme doit « oublier le moi et faire le vide intérieur » : ainsi, il se dépouille de la subjectivité extériorisée et enfermée dans la conscience de soi, mais en entretenant l'état intact de la subjectivité immanente, en profondeur. Donc, Zhuangzi estime que « celui qui chevauche le pouvoir régulateur de l'univers et conduit la puissance transformatrice des six souffles pour déambuler dans les espaces infinis [22] » ne dépend de rien, connaît une véritable liberté. Zhuangzi met en valeur le pouvoir intérieur qui surgit dans un état de dépouillement transcendant les oppositions, qui conduit l'homme à déambuler librement, sans contraintes, à l'infini. La force qui est l'essence de la vie s'enracine dans le corps propre, reflète l'écho entre la subjectivité profonde et la nature universelle. Cette subjectivité profonde n'est paradoxalement accessible qu'à partir du dépouillement du sujet comme conscience : c'est le « corps-souffle » qui révèle les profondeurs de l'invisible, mais aussi la subjectivité transcendante qui « ne se laisse pas ensevelir par les choses extérieures. » Zhuangzi décrit ainsi l'état paradoxal de « l'homme abouti » (*zhiren*) qui triomphe par le « non-agir », « qui pénètre l'infini, rejoint l'invisible, tire parti de ce qu'il a reçu du Ciel sans en chercher davantage. Il se contente d'être vide. L'esprit de l'homme parfait est un miroir. Un miroir ne reconduit ni n'accueille personne ; il renvoie une image sans la garder. C'est ainsi qu'il domine les êtres sans être blessé [23]. » La force consiste à la fois à s'éprouver, et d'éprouver le monde dans un état de « transparence », c'est-à-dire d'établir un accord naturellement avec les choses, dans une subjectivité profonde devenue réfléchissante – vide et riche. De nombreux exemples insistent sur le rôle de la corporéité dans la pratique chez Zhuangzi : prenons l'exemple du nageur ou du pilote de bateau, l'idée est toujours de suivre le naturel, laisser le corps agir librement ; Zhuangzi appelle à équilibrer les émotions intérieures et éliminer la perturbation des choses extérieures, en même temps qu'à entretenir une subjectivité profonde, posée et calme, mais qui réponde au cours naturel de l'univers. Ainsi, l'oubli de soi est un point de départ, pour être en accord pleinement avec le monde. Le « non-agir » est la condition pour conserver une subjectivité basée sur « l'éthique de la fadeur », ce qui veut dire, une subjectivité se démarquant de l'esprit mécanique, calculateur et aliéné.

Dans un certain sens, il s'agirait de constituer d'abord une « écologie de l'esprit », comme une manière d'être fondamentale, fondée sur une éthique du « dépouillement » (« la fadeur ») afin de rejoindre le monde naturel. En considérant que le souffle unifie le soi, les autres et le monde, Zhuangzi place l'être de l'homme dans une totalité naturelle, à égalité avec les autres êtres (« le ciel et la terre connaissent avec moi, le moi et les dix mille êtres s'unissent en un [24]. ») Cet aspect s'approche du second principe fondamental de la pensée écologique d'Arne Naess, celui de « l'égalitarisme biosphérique », « [...] qui conduit à éprouver un respect profond, voir une vénération, pour les différentes formes de vie ». H.-S. Afeissa le commente ainsi : « la réalisation de Soi », qui suggère que « l'homme prenne conscience de sa propre

identité dans son acception pleine et non tronquée par une focalisation exclusive sur l'ego individuel, et apprend à s'identifier à des formes de vie non humaines, de l'arbre à la plante, de la plante à l'animal etc., jusqu'à l'écosphère tout entière. L'unité de la nature se prolonge ainsi en une conscience de soi comme partie intégrante du tout – la totalité de la nature étant le seul véritable Soi [25] ». En plusieurs endroits, Zhuangzi récuse le « vouloir gouverner », mais propose au gouverneur « un gouvernement de soi » (*zizhi*) en première place. Par exemple, il donne précisément les remèdes suivants : « Applique-toi au détachement ; concentre-toi dans le silence, conforme-toi à la nature des êtres, sois sans égoïsme. Alors le monde sera en paix [26]. » L'éthique de la politique chez Zhuangzi se définit donc également sur le modèle du naturel, foncièrement de l'éthique de vie. Zhuangzi critique l'approche confucianiste dans la vie sociale avec ironie, et il trouve que les contraintes des rites, les excès des critères moraux de « bonté » portent préjudice au moi authentique, et sont des normes contre le naturel. Donc, la priorité donnée à la « culture de soi » sur le modèle du naturel (« la vertu du Ciel ») est fondamentale pour Zhuangzi. Cette culture de soi diffère du « perfectionnement moral » et de la « sublimation » univoque confucianiste, et poursuit une double orientation : nourrir le corps et nourrir l'esprit. Au fond, le « corps-esprit » est conçu comme une totalité, prenant l'exemple de la vision de la totalité de l'univers centrée sur la notion du « souffle ». Par la transcendance intérieure, cette éthique de la fadéur conduit à un mode de l'existence authentique et libre, mais surtout aussi à une harmonie du monde.

Reprenons le passage avec la révélation faite à Liezi. Quand celui-ci comprend qu'il est encore loin de connaître cette expérience profonde de la vie que son maître démontre à travers les manifestations corporelles, « il retourna chez lui et se confina dans sa maison pendant trois années. Il y faisait la cuisine pour sa femme ; il nourrissait ses porcs avec autant de soin que s'ils eussent été des hommes ; il se désintéressait des affaires du monde. Il s'appliquait à retrouver sa simplicité et à conquérir son indépendance. Ainsi la vicissitude de ses épreuves ne l'a pas empêché de garder son unité originelle jusqu'à la fin de sa vie [27]. » Il s'agit au fond d'un renouvellement de soi-même, qui ne se limite pas à trouver une formulation essentielle ou à s'adresser au renouvellement de l'intellect ; il s'agit de se dépouiller, de faire le vide en soi-même, de manière que ce vide reflète « la voie céleste ». Comme dans la citation associant le vide intérieur et l'acte de l'écoute, ce qui importe n'est pas l'acte de percevoir, ni la cognition des signes, mais l'exercice corporel-spirituel qui fait de la vie un lieu de manifestation de « la voie » dans un état de vide intérieur ; le but est de trouver une manière de vivre tendant à renouveler sa vie. Cet exercice du « jeûne de l'esprit », par la voie du retour à la vie sobre, recherchée chez Zhuangzi, pourrait être compris au sens « d'exercice spirituel » de Pierre Hadot. Dans la réinterprétation de la « philosophie antique » à laquelle se consacre Pierre Hadot, la pratique de l'exercice spirituel au sens de « culture de soi » est

réexaminée dans plusieurs courants de la pensée européenne antique, particulièrement chez les stoïciens ; elle est redéfinie comme « un mode de vie, une forme de vie, un choix de vie ». Ce n'est pas par hasard si Pierre Hadot a comparé ce passage du « retour » de Liezi avec le choix du mode de vie chez les philosophes grecs, en le résumant comme un retour à la vie la plus simple, la plus humble, à l'état naturel, comme une manière de « rester indifférent », et de « garder la paix de l'âme [28] ».

Dans le chapitre « La Crue d'automne », Zhuangzi parle du mode de connaissance du monde, il définit avec humilité la place du soi dans l'univers : « quand je me compare avec l'univers, moi qui reçois mon souffle du yin et du yang, je comprends qu'entre ciel et terre je ne suis pas plus qu'un caillou ou un arbrisseau sur une montagne. Ayant toujours présent à l'esprit mon insignifiance, comment oserais-je me glorifier de mes dimensions [29] ? » Selon Pierre Hadot, dans la philosophie grecque, les choses sont considérées dans une perspective de la raison universelle, et les affaires du monde humain, dans une perspective limitée. L'homme, comme une partie de l'univers, s'engage dans les événements de l'existence de l'univers. Ce mode de prise de conscience de la finitude, et le mode de perception qui en résulte, sont conditions à la paix de l'âme. Et dans la formule suivante de Zhuangzi, on pourrait trouver trois dimensions à son exercice spirituel, en associant l'attention à nourrir le corps, au soin de nourrir l'esprit et à la dilatation de soi : « [il importe d']accumuler ce qui s'offre à soi pour nourrir son corps, faire épanouir son esprit en se refusant aux soucis, veiller au respect afin d'entrer en contact avec l'autre [30] ». La dernière étape revendique une forme de vénération pour communiquer véritablement avec le monde-l'autre. On pense ici à « la conscience cosmique » que Pierre Hadot réinterprète à travers le stoïcisme et l'épicurisme : « la conscience de faire corps du cosmos, la dilatation du moi dans l'infinité de la nature universelle [31] ». L'exemple de la grenouille qui vit au fond d'un puits chez Zhuangzi est revendiqué par Pierre Hadot pour signifier une situation « inconsciente » de l'horizon infini du cosmos. Au contraire, la conscience cosmique mène l'homme à se dépasser, et à réaliser une transformation intérieure, afin de placer son existence et sa perception des choses dans la perspective universelle. Pierre Hadot trouve que l'explication que Foucault donne de la « pratique de soi » dans la philosophie antique révèle une insuffisance de perspective : cette théorie est « trop concentrée sur le "soi", ou, du moins, sur une certaine conception du soi », alors que, pour Hadot, la dimension cosmique est bien présente par exemple dans les discours des stoïciens. Il relève ainsi la nécessité de la « Raison universelle » chez ces derniers : « Le sentiment d'appartenance à un Tout me semble en être l'élément essentiel, appartenance au Tout cosmique. [...] Une telle perspective cosmique transforme d'une manière radicale le sentiment que l'on peut avoir de soi-même [32] ». Le principe de la délimitation du soi authentique, entre autres, rejoint paradoxalement une expansion de soi dans le cosmos, puisque l'homme est considéré comme une partie

dans le cosmos. Sur ce point-là, Pierre Hadot indique qu'il importe de changer de regard. Cette possibilité est effectivement le pouvoir intérieur de voir les choses ; le changement de conscience du monde provoque une transformation de conscience de soi. Hadot comprend cette transformation comme une redécouverte simultanée du monde et de soi-même. Il a caractérisé ce mode d'existence par trois aspects essentiels : « la paix d'âme (*ataraxia*), la liberté intérieure (*autarkeia*) et (sauf pour les sceptiques) la conscience cosmique, c'est-à-dire la prise de conscience de l'appartenance au Tout humain et cosmique, sorte de dilatation, de transfiguration du moi qui réalise la grandeur d'âme (*megalopsuchia*) [33] ». Si cette dimension de « dilatation de soi » à l'extérieur manque dans l'horizon de « souci de soi » chez Foucault, la philosophie de Zhuangzi rejoint la double orientation du retour à soi-même et de la dilatation basée sur la délimitation de soi ; Pierre Hadot reconstruit cette double orientation dans la philosophie grecque ancienne, et la présente comme un exercice spirituel permettant de se délivrer de l'individualité et de s'élever à l'universalité de la perspective cosmique. Ces deux orientations de la délimitation du soi authentique et de la dilatation constituent aussi les fondements de « l'homme authentique » (*zhen ren*) de Zhuangzi, condition à une « connaissance authentique » (*zhen zhi*), cette dernière étant différente du savoir théorique et abstrait. C'est aussi ce que Michel Henry propose à travers le terme « le savoir de la vie », à l'encontre des « maladies de la vie ». Le « savoir de la vie » est « un savoir extraordinaire parce que c'est le savoir qui est à la source de tout ce que nous faisons, qui rend possible la vie, qui coïncide avec elle, qui est son essence [34] ».

Une véritable éthique de la vie qui appelle à une « subjectivité profonde », peut entrer en accord avec un renouvellement de l'éthique environnementale. Cela suggère d'éviter les risques de l'éco-centrisme anti-humaniste, afin d'établir un équilibre pluri-dimensionnel de la vie humaine dans la perspective écologique : l'union ternaire « Terre-Ciel-Homme » dans la pensée taoïste, par un dialogue avec le renouvellement de l'éthique de la vie dans la pensée française contemporaine, en est sans doute une voie possible, parmi d'autres.

Dandan Jiang, professeure associée, Institut des études avancées Si-mian, Université Normale de l'Est de la Chine (Shanghai). Correspondante au Collège International de Philosophie.

NOTES

[1] Citons ici quelques exemples : Xu Hengchun, *L'Esthétique écologique*, Éditions des éducations de l'homme de Shan Xi, déc. 2000 ; Ceng Franren, *Essais sur l'esthétique de l'être écologique*, Éditions des éducations de l'homme de Jili, 2003 ; Yuan Dingsheng, *Esthétique comparée dans la perspective écologique*, Éditions du peuple, 2005 ; Lu Shuyuan, *L'Espace pour l'éco-critique*, Éditions de l'Université Normale de l'Est de Shanghai, 2006 ; Wang Qian, *La dimension esthétique de la culture écologique*, publié avec le soutien du Fonds de publication des écrits académiques de Shanghai, Éditions Shiji de Shanghai, 2007.

[2] Par exemple, « L'homme et l'environnement dans la perspective esthétique » (2001, Shanxi) ; « L'homme et la nature : esthétique et littérature dans le contexte de la civilisation écologique » (2005, Shandong) ; « Esthétique écologique / esthétique environnementale dans la perspective globale » (2009, Shandong).

[3] Vincent Shen (Shen Qingsong), titulaire de la Chaire Lee sur la pensée et la culture chinoises, Professeur au Département d'études est-asiatiques et Département de philosophie, Université de Toronto, a considérablement contribué à la renaissance de la pensée traditionnelle, et à la rencontre entre Orient et Occident (y compris le dialogue entre le taoïsme, le confucianisme et la pensée écologique). Cf. Vincent Shen, *Rebirth of Tradition* (1992), *Confucianism, Taoism and Constructive Realism* (1994), *Contrast, Strangification and Dialogue* (2002), *Technology and Culture* (2003), etc.

[4] Vincent Shen, *Réflexion Philosophique sur le Concept de la Nature en Chine et en Occident, En quête du nouvel humanisme dont a besoin la techno-science*, Colloque de l'Académie des Sciences Sociales de Chengdu (Sichuan), 2000, *The Ricci Bulletin*, Taipei, 2001. Cité et commenté par Thierry Meynard, « Les Courants Philosophiques en Chine dans la Décennie 90 (1989-2003) », conférence à l'Institut Ricci, 11 février 2003. <http://www.riccibase.com/docfile/cw03.htm> Repris dans le dossier Hors-série : « Chine, culture et religion », *Etudes*, octobre 2008.

[5] Thierry Meynard, *op. cit.*

[6] *Éthique de l'environnement, Nature, valeur, respect*, Textes réunis par H.-S. Afeissa, Vrin, 2007, p. 24.

[7] Arne Naess, « Rejection of the man-in-environment image in favor the relational, total-field image. Organisms as knots in the biospherical net or field of intrinsic relations », « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A summary », *Inquiry*, 16 (1973), p. 95-100. Tr.fr. in *Éthique de l'environnement, Nature, valeur, respect*, Textes réunis par H.-S. Afeissa, Vrin, 2007, p. 52.

[8] *Ibid.*, p.25.

[9] Michel Henry, « Le concept de l'être comme production », in *Phénoménologie de la vie III, De l'art et du politique*, PUF, 2004, p. 14-15.

[10] Zhuangzi, Chapitre XI, « Laisser faire et tolérer » (« Zai You »). Pour les traductions des textes de Zhuangzi, nous référons aux trois versions : *L'Œuvre complète de Tchouang-tseu*, traduction, préface et notes de Liou Kia-hway, in « Connaissance de l'Orient », collection UNESCO d'œuvres représentatives, Gallimard, 1969 ; Jean Lévi, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, édition révisée et augmentée, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2010 ; *The complete works of Chuang-tzu*, Columbia University Press, New York, 1968.

[11] *Ibid.*

[12] C.f. Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, Éditions du Seuil, 1977.

[13] Zhuangzi, Chapitre XI, « Laisser faire et tolérer » (« Zai You »).

- [14] *Zhuangzi*, Chapitre XII, « Ciel et terre » (Tian Di).
- [15] Michel Henry, « Sur la crise du Marxisme : la mort à deux visages », in *Phénoménologie de la vie, Tome III, De l'art et du politique*, PUF, 2004, p. 127.
- [16] *Ibid.*
- [17] *Zhuangzi*, Chapitre XIX, « Comprendre la nature de la vie » (Da Sheng).
- [18] C.f. Michel Henry, *La Barbarie*, PUF, 1987 ; réédité, 2008.
- [19] Michel Henry, « Le concept de l'être comme production », « De l'art et du politique », *Phénoménologie de la vie*, III, PUF, p.32.
- [20] Traduction modifiée de Jean François-Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Allia, Paris, 2002, p. 96.
- [21] Michel Henry, *Entretiens*, Sulliver, 2005, p. 89.
- [22] *Zhuangzi*, Chapitre I, « Randonnées en liberté » (*Xiaoyaoyou*).
- [23] *Zhuangzi*, Chapitre VII, « Le laisser-faire des rois » («*Yingdiwang* »).
- [24] *Zhuangzi*, Chapitre II. « Discours sur l'identité des choses » (*Qiwulun*).
- [25] Arne Naess, « Biospherical egalitarianism-in principle. [...] acquires a deep-seated respect, or even veneration, for ways and forms of life ». Ce principe de la *deep ecology* a été critiqué par certains pour son côté obscurantiste. Cf. *Éthique de l'environnement, Nature, valeur, respect*, Textes réunis par H.-S. Afeissa, Vrin, 2007, p. 25-26.
- [26] *Zhuangzi*, Chapitre VII. « Le laisser-faire des rois » («*Yingdiwang* »).
- [27] *Zhuangzi*, Chapitre VII. « Le laisser-faire des rois » («*Yingdiwang* »).
- [28] Pierre Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, 2010, p. 252.
- [29] *Zhuangzi*, Chapitre XVII, « La Crue de l'automne » («*Qiushui* »).
- [30] *Zhuangzi*, Chapitre XIII, « Keng-sang Tch'ou et l'homme du souci existentiel » («*Gengsangchu* »).
- [31] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie ancienne, op. cit.*, p. 292.
- [32] *Ibid.*, p.326.
- [33] *Ibid.*, p.309.
- [34] Michel Henry, *Entretiens, op. cit.*, p. 107.