

Le Corps et l'Esprit : une épistémologie contrastée au ZhuangZi¹

Gabriel Bergevin-Estable, *Université de Montréal et Concordia University*

It is not the strongest of the species that survives, nor the most intelligent that survives. It is the one that is the most adaptable to change.

— Charles Darwin

Présentation

Il y en a de ceux qui voudraient voir dans la Chine antique une tradition non-logocentriste² en espérant qu'il existe au moins une philosophie sachant résister aux déconstructions de Derrida et autres critiques post-modernes de l'Occident, afin de s'évacuer des autres centrismes, comme l'ethnocentrisme. Si c'était le cas, on devrait s'attendre à ce qu'il y ait une différence significative sur certains points d'importance métaphysique, idéologique et anthropologique dans les textes et testaments des philosophes³ antiques chinois. Notamment, Derrida faisait remarquer la présence d'une vérité métaphorisée comme lumière, la distinction entre la pensée (le sens) et le signe écrit ou oral, l'indépendance et la primauté du sens face au signe en général, et l'idéalisation d'un discours intérieur non matérialisé comme l'essence même du sens, comme seul univers de discours potentiellement vrai, et comme seule source de fondement théorique pour la philosophie⁴. Nous n'évaluerons pas cette thèse en entier, mais tenterons plutôt de jeter des ponts entre cette thèse et la question du dossier, qui pose une question éminemment occidentale depuis Descartes.

En Occident, en effet, la distinction entre le Corps et l'Esprit semble avoir été une distinction allant de soi depuis des lunes⁵. Aujourd'hui, l'ampleur institutionnelle des sciences cognitives et de la psychologie évolutive, et la pérenne réception passive des masses

face à la science, devraient nous garder rivés sur la question. Pour les besoins de notre essai, nous assumerons que la part de l'imaginaire occidental fondée sur une différence entre le matériel et l'immatériel a en commun comme conséquence la facilité de la distinction entre Corps et Âme (ici, Corps et Esprit) ainsi que la distinction entre sens et signe. Partant de ces considérations sur l'origine de la question, nous verrons ce qui est dit du sujet dans un texte axial de la philosophie chinoise, confirmant l'universalité culturelle de certaines questions philosophiques. Le ZhuangZi⁶, écrit à l'époque des Royaumes Combattants⁷, surtout connu car il est devenu (rétroactivement) un texte fondateur de l'école Daoïste.

Le texte du ZhuangZi

Le ZhuangZi fut écrit aux alentours du 4^e et 3^e siècle avant notre ère, probablement dans la principauté du Wei ou du Chu dans le Nord de la Chine divisée de l'époque. Son nom est le titre honorifique d'un de ses principaux personnages, Maître Zhuang-Zhou, qui est aussi le présumé principal « auteur »⁸. Ce récit n'est pas pour autant une biographie. Le texte que nous examinons pose un problème méthodologique d'analyse, étant donné qu'il ne s'agit pas non plus d'un traité conceptuel suivant en voix neutre une argumentation linéaire. C'est plutôt un embouteillage impressionnant et magnifique de styles littéraires et de contenus de pensée. S'y mêlent analogies, métaphores, anecdotes, blagues ironiques, traités théoriques, dialogues, mythes, légendes, allégories⁹. On les retrouve parfois même les uns dans les autres, témoignant de la part du (ou des) auteur(s) une forme de pensée que l'on peut qualifier de mythico-conceptuelle, comme on le fait pour celle de Platon (où presque tout est mis en scène dans un dialogue). La forme du discours ne pose pas d'obstacle insurmontable si on se défait des présupposés ethnocentristes des Modernes et de nos contemporains, vendus à leur pensée conceptuelle et dédaigneux du reste¹⁰. L'imaginaire a été banni du discours intellectuel en Occident, où on critique aisément l'image pour rehausser le concept, présupposant qu'il faille nécessairement les opposer. Avec le ZhuangZi, on peut voir la tendance inverse se réaliser en Chine, c'est-à-dire que la potentielle pensée conceptuelle est déjà critiquée dans ses tendances

par l'entremise des images, pour réhabiliter ces mêmes images (avant même qu'elles ne se fassent détrôner, d'ailleurs).

Ce qui peut plutôt poser problème, c'est le contenu spécifique des positions logiques et épistémologiques véhiculées dans le ZhuangZi¹¹. Ce texte désinvolte véhicule de sérieuses remises en question de la pertinence, de la validité et de la possibilité de justification de certains comportements intellectuels communs, notamment: les distinctions entre les choses et entre les notions, les déductions à partir de principes, la possibilité de penser le réel, notre tendance à utiliser le langage non pas comme un outil mais comme univers de pensée, la différence entre les théories et l'action, et le fait de prononcer des discours théoriques en général. Ceci étant dit, on comprendra que certaines approches herméneutiques seront forcément problématiques. Avant de commencer, explicitons donc quelques principes méthodologiques que nous allons suivre :

Premièrement, nous ne tenterons point de reconstituer la pensée d'un authentique personnage historique nommé ZhuangZi.

Deuxièmement, nous ne préconiserons pas une forme de pensée privilégiée pour véhiculer les conceptions philosophiques, outre les conventions de la publication.

Troisièmement, des images précises, des mythes, des analogies comme des allégories seront traités comme des illustrations de concepts ou de notions qui les sous-tendent ou qu'ils sous-tendent¹².

Quatrièmement, nous tenterons de ne pas projeter dans l'interprétation du texte les conceptions les plus communes de la philosophie occidentale, sauf là où c'est nécessaire pour le dossier.

Cinquièmement, nous séparerons la question de *la forme logique* à entrevoir entre Corps et Esprit de la question de *la conception précise* de ces notions véhiculée dans les textes.

En vertu du principe méthodologique 5, nous entamerons notre réflexion sur la distinction logique à entrevoir pour toute enquête sur la distinction entre le Corps et l'Esprit.

La distinction entre le Corps et l'Esprit

Si l'on voulait commencer par cette distinction, c'est pour confirmer et limiter le pont que l'on peut jeter entre le texte du ZhuangZi

et la tradition de la pensée occidentale. Que veut-on dire exactement par cette « distinction » entre le Corps et l'Esprit ? Commençons par faire la différence entre « distinction » et « dichotomie ». Une dichotomie est catégorique, en ce que la dichotomie entre A et B (qui serait alors mieux symbolisé comme non-A) ne permet aucun recoupement entre les notions : aucun A n'est non-A, aucun non-A n'est A. La distinction, quand à elle, permet que A et B se recoupent... il est possible que certains A soient B et que certains B soient A, mais ils demeurent distincts en ce que le fait d'être A n'entraîne pas nécessairement d'être un B, ni vice versa. Il y aurait donc la possibilité de concevoir des B non-A et des A non-B.

On peut commencer par se demander si c'est une dichotomie qu'on retrouve dans le texte, *i.e.* si le Corps *se définit ou se traite* comme un non-Esprit, ou l'Esprit comme un non-Corps... Cette réponse sera refusée, car elle est absurde, et ce, en deux sens : d'abord, *contextuellement*, elle mine la pertinence de la question du dossier et n'y répond simplement en rien, la rendant impossible, si on se permet d'inventer le terme : ensuite, *logiquement*, en faisant de tout ce qui n'est pas (ou ne relève pas du) Corps un Esprit, et vice-versa. Rendre la question impossible ? Expliquons : une dichotomie implique la pertinence nécessaire d'une distinction entre le Corps et l'Esprit ou entre les univers de discours traitant de l'un et de l'autre, faute de quoi il y aurait possibilité de contradiction. De peur de trébucher sur de telles contradictions, nous ne pouvons faire mieux qu'établir une distinction entre les deux, répondant « oui » à la question du dossier *a priori* et *pour tous les temps*. Assumons plutôt qu'on se demande si une simple distinction peut être posée pertinemment. Si ces *notions* distinguées s'avèrent séparées, (*i.e.* qu'aucun objet de notre monde n'appartient aux deux, que l'une est pensable sans l'autre, que l'une existe sans l'autre, etc.), mais que les deux existent¹³ en général, nous parlerons de cette position comme d'un *dualisme*¹⁴. Si l'une seule des deux notions distinguées et séparées existe et que l'autre n'existe pas, nous parlerons de *monisme*¹⁵. Si les deux notions distinguées existent et sont unies (qu'on ne peut pas en parler séparément), nous parlerons alors de *holisme*¹⁶. Voilà notre cadre logique, il nous reste à repeindre l'image qui était accrochée au mur de la hutte de Maître Zhuang.

Les textes de Maître Zhuang et le problème épistémique: le rapport au langage

Le ZhuangZi véhicule nombre de discours, dont un discours dit anti-rationaliste, qu'il convient mieux de décrire de manière non péjorative comme un discours se méfiant des distinctions posées dans le langage. Donc, des discours en général. Nous sommes certes à l'époque des cent écoles (BaiJia): avec autant de philosophes qui s'engagent dans le débat¹⁷, peut-être en effet vaut-il mieux se méfier des discours, incluant même ceux du coquin Hermite de Chu. Notre analyse textuelle commence ici, en reconstruisant certaines conceptions des textes.

Il n'y a pas de chose qui ne soit un « cela »; mais en même temps il n'est chose qui ne soit un « ceci ». Mais je ne puis concevoir le point de vue du « cela »; je ne connais qu'à partir du « ceci ». C'est pourquoi je dis que tout « cela » naît du « ceci » et que tout « ceci » suppose un « cela »¹⁸.

Quoique peut-être obscurs, ce sont là des préceptes de tous les philosophes ou presque: font bande à part ceux qui ont trouvé la vérité absolue ainsi que ceux qui ont trouvé l'absolue vérité. Toutes les désignations des objets ou des notions, saisis ici sur le même plan par des termes langagiers, dépendent de l'existence d'un point de vue subjectif, mais de ceux-ci, il en existe plusieurs. Chacun est nécessairement différent. Aucun n'est donc absolu. Nécessairement différents? Tout changement de point de vue change le champ de ce qui lui est familier, lui appartient, lui est proche ou lui semble sensé et change donc le domaine des termes « ceci » et « cela ». On ne peut connaître les choses qu'à partir d'un de ces points de vue. Et l'on ne peut pas le changer pour un autre... De plus, comme toute opposition de termes, l'utilisation de l'un (ceci) mène à l'utilisation de l'autre (cela), car l'un suppose l'autre. Ils s'engendrent réciproquement. Cela mène-t-il à un relativisme? Sans doute: « Toute dénomination juste est en même temps fausse et, réciproquement, toute dénomination fausse est en même temps juste. Si bien que toute qualification est à la fois juste et fausse et fausse et juste¹⁹. » Cela me semble rappeler les canons des différents relativismes, scepticismes et perspectivismes

de ce monde : le critère absolu, universel du vrai est introuvable. «C'est pourquoi le sage ne s'abandonne pas au prestige fallacieux des mots, mais se laissant illuminer par le Ciel, il se conforme aux circonstances²⁰». Le problème mentionné est attribué par cette voix du ZhuangZi au langage, aux « mots ». Elle y substitue un autre idéal de sagesse : se conformer aux circonstances. L'*adaptation* serait un bon nom.

Il s'est opéré dans les deux derniers extraits un tour de passe-passe. Il n'est pas intentionné par les auteurs, mais la présentation du texte pose des questions concernant le supposé non-logocentrisme chinois. La voix du texte propose l'abandon d'un idéal théorique qui présuppose dénomination et qualification qui puisse être soit vraie, soit fausse, et non pas les deux. Elle propose simultanément un mode de vie, l'*adaptation*. Entre les deux : une image, se faire « illuminer par le Ciel ». Avisés de la discussion autour du sujet, on attire l'attention sur cette métaphore centrale à la tradition logo-phono-centriste de l'Occident. Une vérité-adéquation présentée comme une lumière auto-évidente. Mais, la vérité atteinte par le sage ici, même si elle est métaphorisée en lumière, n'est pas une vérité-adéquation auto-évidente et logocentriste. Cette métaphore n'est qu'un signe, pas une définition du logocentrisme. De plus, elle n'est pas la même métaphore que chez Socrate-Platon. Chez ceux-ci, le bien ultime, le Soleil=bien =vérité=beau=père=être=... (selon l'équation métaphysique) ne peut être miré qu'au travers du *logos*, même lorsqu'il est mort (éclipse)²¹. Ici, la lumière naît de l'abandon des mots : ces mêmes mots que les Grecs appelaient *logos*. D'autres tendances existent dans le texte, à l'encontre d'un logocentrisme refermé sur soi, d'une suffisance de la conscience à elle-même : «L'intellect, lorsqu'il prend le pas sur la force vitale, [et] l'oeil [...] sont les pires ennemis de l'homme. Doté d'un oeil, l'intellect se tourne vers l'intérieur et se mire en lui-même. Le regard intérieur, narcissique, mène à la ruine²².» La dialogue intérieur n'est pas la voie choisie pour le daoïsme. Mais n'en demeure pas moins un dédain de l'écriture... inévitable contradiction performative, dira-t-on. La preuve sur la question du logocentrisme n'est simplement pas faite. Retenons plutôt cette double méfiance : envers une approche exclusivement discursive, *même si intériorisée*,

et envers la prétention d'un point de vue absolu exprimable.

Un sage illuminé sans discours. Le ZhuangZi donne-t-il une philosophie incapable de saisir des distinctions? Tendance générale chez les Daoïstes, l'objectif de la pratique semble être dans le ZhuangZi une position semi-mystique d'union avec le cosmos²³. Nous y reviendrons plus tard. Jette-t-il le bébé avec l'eau du bain? Son discours autodérisoire peut-il se justifier? La question est truquée. Il est impossible qu'un tel discours soit justifiable. Que l'on ne pense pas par contre qu'un discours menant si inévitablement à la contradiction performative ne mérite pas le nom de philosophie: que faire des Platon sans «œuvre de Platon», des Montaigne sans «philosophie, savoir ou sujet (outre lui-même)», des Sextus Empiricus, des Diogène, des Wittgenstein, des Quine, des Russell, des Ayer, des Gödel de ce monde?

Les textes ont plus qu'un rôle, même en philosophie. Certains soutiennent une thèse et la justifient. Certains soutiennent la patte cassée de ma table de chevet. Certains font penser à la justification plus qu'ils ne se justifient eux-mêmes. Soit. De toute façon, Zhuang-Zhou le sait déjà tout cela: «Maître Houei déclara à Maître Tchouang: – Tes théories sont inutiles. – Il faut d'abord savoir ce qu'est l'inutile avant de pouvoir parler de l'utile [...] s'il en est ainsi, il est clair que l'inutile est utile²⁴.» Nous allons donc chercher à confirmer qu'est établie une saisie de l'Esprit et du Corps dans le texte du ZhuangZi, *i.e.* que si l'objectif est d'éliminer cette distinction du contenu de nos pensées, le processus de recherche, toujours génétique, implique qu'elle s'y trouve au départ.

Clichés du Corps et de l'Esprit

Le texte proto-daoïste du ZhuangZi conçoit le Corps selon plusieurs points de vue intéressants. D'abord, les sages ne sont pas toujours des lettrés, puisqu'ils sont aussi des menuisiers, bandits-forestiers, charpentiers, bouchers, etc. C'est-à-dire qu'une voie vers la sagesse est également envisagée dans les pratiques corporelles. Mais faut-il alors passer par les pratiques corporelles pour atteindre la sagesse? Le texte regorge aussi de Corps mutilés. Certainement, il ne serait pas évident de leur exiger des pratiques corporelles.

Peut-être est-ce simplement à cause de leur omniprésence en cette Chine pré-unifiée et dévastée par la guerre qu'ils sont omniprésents comme personnages... Ce qui frappe surtout, c'est que les discours ne présentent aucun obstacle dans le handicap. Le chapitre V (*Manifestations de la plénitude de la vertu : infirmes et amputés*) commence ainsi : Un certain Wang T'ai, amputé et repris de justice, se partage autant de disciples au Lou que Confucius. Tch'ang-ki, disciple du dernier, s'étonne que le maître ait un égal. Celui-ci rétorque :

- Cet homme est un sage [...]. – [...] Il doit avoir une manière tout à fait singulière de faire usage de ses facultés mentales.
- La vie et la mort sont la grande affaire de l'humanité, et lui n'en a cure. [...] Il fixe son attention sur l'inconditionné et ne se laisse pas emporter par le flux des phénomènes²⁵.

La recherche du sage semble ici porter exclusivement sur des principes, au-delà des phénomènes. Ce n'est vrai qu'en partie. L'inconditionné est ici un nom donné à l'innommable, le Dao : étant le principe de toute chose, il les conditionne mais ne saurait être conditionné. L'attitude face au Corps n'est pas ici un dédain, tendance tenue en occident en associant le Corps à la matière, lourde, imparfaite, empêchant l'envolée de l'âme²⁶. Mais l'attitude est un certain détachement face au Corps : s'il peut être mutilé sans qu'on pleure son sort, c'est que le sage peut quand même contempler le Dao. En contemplant le Dao, il saisira ce qui est inéluctable, ce qui relève de l'homme (du choix) ou du Ciel (destin, processus naturels déterminés). Mais il y a même éventuellement un quasi-dédain qui est prononcé : celui qui « conserve la vérité des origines ne craindra pas d'affronter la réalité », celui qui « considère son corps comme un simulacre, ses sens comme une illusion », un jour « s'envolera dans la nue²⁷ ». Le corps, qu'un vulgaire simulacre. Mais ce pouvoir de vol n'est pas aussi métaphorique qu'on le croit : il fait partie de l'hagiographie subséquente de l'Immortel daoïste. Hagiographie : La représentation de celui ayant atteint l'objectif sotériologique. Ses traits particuliers permettant de le reconnaître comme Saint Homme accompli dans les représentations et les discours.

L'Immortalité daoïste, tout comme la Longévité qui vint la remplacer ou se rajouter comme objectif sotériologique²⁸, n'est pas une immortalité de l'âme. L'âme, seule, si isolée du Corps, est mortelle, changeante et destructible dans la culture chinoise de cette époque²⁹. C'est plutôt une immortalité *corporelle* qui est l'objet de la quête. Ainsi, si le Corps est dédaigné comme simulacre c'est pour mieux... saisir le Dao et rendre le Corps immortel. Comment est-ce possible? C'est qu'il faut savoir comment se servir du Corps, dans un ensemble de pratiques psycho-somatiques et physiques, pour prolonger en lui les forces qui le maintiennent en vie. On peut penser à la méditation, la nutrition, l'imagerie mentale, le *qi gong*, etc. Tout cela est perçu comme une adaptation aux phénomènes naturels vitaux permettant de rallonger la vie. Et « pour qu'il y ait vie, il faut que le corps ne soit pas négligé³⁰ ».

L'espoir d'immortalité est donc analogue à celui du mouvement perpétuel, activement recherché en occident pendant des siècles par des esprits curieux. Plusieurs recettes existent, mais l'une des plus fréquentes du ZhuangZi est l'inutilité, déjà mentionnée dans un autre cadre. Un des personnages récurrents du texte est un arbre immense, ancien, dont les branches et les racines tordues s'élancent dans toutes les directions. Grâce à l'image de l'arbre, la difformité de toute sorte, ainsi que le non-conformisme, sont vantés et réhabilités : « Les arbres aux troncs droits sont abattus les premiers³¹. » Diverses leçons sont tirées de la rencontre avec cet arbre mythique (parfois nommé le Dieu du Sol). L'arbre s'adresse à un charpentier dans ses rêves :

Tu voudrais que je sois comme ces arbres cultivés qui donnent des fruits [...] ? Sitôt que ceux-ci sont mûrs on les cueille, ce qui ne va pas sans dommages [...] Mon inutilité m'a été d'une grande utilité. En effet, si j'avais eu quelque usage, aurais-je pu atteindre une telle taille³² ?

Dans un second récit, Nan-Po Tseu-ts'i conclut que « l'homme divin à son exemple sait se rendre inutilisable³³ ! » Vers la fin du chapitre, c'est plutôt « un homme difforme », qui est exempté de toutes sortes de tâches dangereuses, épuisantes et exigeantes. Morale du récit ? « Si

par la simple difformité physique on peut atteindre à la limite naturelle de son existence, que dire alors de la difformité morale³⁴ ! »

Mais que devons-nous comprendre de ces demi-allusions et allégories non explicitées ? Peut-être que la vie est bonne et qu'elle vaut la peine d'être prolongée, et que si l'on est perçu comme utile par la société, de par nos capacités physiques ou académiques, notre exploitation nous mènera à l'épuisement et raccourcira notre vie plutôt que la rallonger. « The Taoist does not 'hide himself away in the woods and hills.' What he hides is not his body, but his tē [De: virtue], his inborn powers³⁵. » Il vaut mieux déguiser nos capacités, notre utilité dans une inutilité apparente. Autant au niveau corporel qu'intellectuel (moral). Cette difformité morale fait face à la moralité confucéenne entre autres, celle de se condamner à l'étude des textes classiques, ou à la gouvernance du royaume. Peut-être faut-il être immoral pour vivre vieux. Ces supposées contradictions sont donc plutôt des pratiques d'action très complexes.

Si le Dao est l'objectif, qu'il est indéterminé, au-delà du langage, qu'il est la seule vérité, etc. alors il ne peut être saisi sans que ne soit perçu le Corps comme un simulacre... comme une distinction langagière qui l'isole du tout et empêche celui-ci (le tout, le Dao) d'être saisi. Ce n'est pas que le Corps n'existe pas ou existe moins que l'Esprit. Ils sont au contraire sur le même plan. C'est qu'il ne peut pas être autre chose qu'un simulacre en tant que distinction langagière interposée entre l'adepte et la compréhension non-discursive du Dao. Mais cette compréhension ne se fait-elle pas alors dans l'Esprit ? C'est ce qu'il nous reste à voir.

Le Corps mutilé n'est pas source de regret. Le Corps fait partie des distinctions langagières à oublier. Nous avons donc vu une partie des images daoïstes du Corps, les images de la difformité et de l'inutilité, et nous avons vu que ce Corps est pensé au moins en partie séparément de l'Esprit. En fait, il faudrait être un bien pauvre philosophe pour ne pas être capable de faire la distinction entre le Corps et l'Esprit si le sens commun en est capable³⁶. C'est au contraire une position réfléchie, habituellement en réaction audit sens commun, qui affirmerait le contraire. Le texte l'affirme : « Ce sont là des qualités que l'on peut concevoir et dont on peut discourir.

Et tout discours ne peut qu'éloigner de l'ineffable³⁷.» Ce n'est pas une incapacité de faire de telles distinctions qui est refusée : c'est la validité des objectifs pouvant être atteints par cette approche.

Nous ne nous attarderons donc pas tout de suite à clore la question, mais rajouterons quelques considérations sur l'Esprit du texte proto-daoïste du ZhuangZi. Notre regard s'est en effet seulement posé sur le Corps. Une des images de l'Esprit est celle de la résonance musicale : un Esprit qui comprend la nature, deux Esprits qui se comprennent, sont comme accordés sur les mêmes notes, ils opèrent en harmonie comme des instruments de musique bien arrangés³⁸. «Si les êtres s'appellent et se répondent, comment se pourrait-il que les esprits n'existent pas ? Mais s'il n'y a pas de résonance, comment se pourrait-il qu'ils existent³⁹ ? » On se questionne ici, dans le paragraphe d'où cet extrait est tiré, sur la manière par laquelle on peut connaître les choses, la réalité, les principes. Ici, dans l'extrait, la communication est d'abord prise pour évidente, preuve de l'existence des Esprits, car sans leurs efforts aucune communication n'est possible. Mais ensuite, on remet en question qu'il y ait réellement eu communication dans ce cas particulier. Cette authentique communication serait plutôt un fait rare, et c'est parce que la résonance n'est pas un terme utilisé pour désigner ce que le sens commun comprend comme «communication», mais plutôt une communication particulièrement efficace et rarissime, digne d'un grand sage. La résonance est une sorte d'harmonie, d'équilibre, d'adaptation entre les conditions-stimuli et l'action-réponse.

Cette adéquation-adaptation doit être un comportement en dynamisme continu, avec une attention continue aux événements fluctuants. Ces comportements doivent répondre parfaitement, en temps réel, aux stimuli perpétuellement changeants : ils se doivent d'être spontanés, d'émaner de la nature authentique et profonde de l'individu. L'utilisation d'«outils conceptuels⁴⁰» n'empêche pas seulement la saisie du tout ou l'unité avec le cosmos : elle empêcherait la spontanéité de l'action, seule vraie preuve de sa source authentique dans la nature originelle (Dao). «Une chaussure bien adaptée fait oublier le pied. [...] Qui se trouve adapté du début à la fin, en toutes circonstances, possède cette adaptation qui fait oublier l'adaptation⁴¹.» Il doit devenir un Homme Authentique,

ses comportements doivent relever spontanément de sa nature authentique, et ne pas relever de ses intentions, schèmes conceptuels, désirs particuliers ou points de vue relativistes, mais encore s'adapter aux situations. L'action juste ne peut être jugée qu'en fonction des situations particulières d'adaptation.

On comprend que l'objectif qui se dessine, avec de multiples crayons certes, est un objectif d'action, une *praxis*. Par contre, on suspecte que ni le langage ni le Corps ne soient le lieu privilégié de cette praxis. Comment s'opère-t-elle ? Dans le ZhuangZi on retrouve Chen-t'ou Kia, amputé du pied, qui se défend face à un co-disciple moqueur :

Reconnaître l'inéluctable pour tel et l'admettre comme une fatalité, de cela seul l'homme vertueux est capable. [...] je suis en butte aux quolibets de la foule de ceux qui ont leurs pieds intacts. Au début j'en étais bouleversé et je bouillais de rage intérieurement. Mais depuis que je fréquente l'école du maître, j'ai retrouvé ma sérénité [...] jamais il ne m'a fait sentir que j'étais un amputé. Nous sommes censés évoluer ici dans la pure intériorité, et tu me chicanes sur mon apparence extérieure⁴².

La pure intériorité ? On comprend donc que la distinction la plus importante pour décrire l'action de l'homme authentique est entre l'intérieur (microcosme) et l'extérieur (macrocosme), et non pas entre le Corps et l'Esprit. « Le corps abrite l'esprit, corps et esprit obéissent à des principes propres dictés par la Nature innée⁴³. » C'est le Corps et l'Esprit saisis ensemble, l'intériorité, qui sont le socle concret de l'action. Mais éventuellement, pour saisir le Dao, il n'en va pas moins de cette dernière distinction dont il faut se débarrasser. Nous avons déjà mentionné la limitation de cette intériorité : « Le regard intérieur, narcissique, mène à la ruine⁴⁴ ». Toutes les distinctions doivent s'abolir, sinon il restera une partie non saisie de la réalité à laquelle on ne pourra pas s'adapter, ratant alors l'objectif :

L'intellect a des limites et l'esprit ne peut tout prévoir. Même la plus vaste intelligence finira par se laisser prendre aux

machinations de la foule. Le poisson qui sait se garder du martin-pêcheur ne se méfie pas du filet. C'est en renonçant à une petite connaissance que l'on sera illuminé par la grande intelligence ; c'est en renonçant à la bonté que le bien se fait spontanément. L'enfant à sa naissance n'a pas besoin d'un maître réputé pour apprendre à parler. Le simple contact de son entourage suffit⁴⁵.

C'est ainsi que la compréhension n'aura pas lieu exclusivement dans l'Esprit, qui serait le domaine de l'intellect et du langage. On fait confiance au naturel pour apprendre à s'adapter. «C'est pourquoi le saint laisse son esprit vagabonder⁴⁶.»

La relation logique reconstruite et l'épistémologie des sciences

Reprenons depuis le début : nous ne pouvons confirmer si oui ou non le proto-daoïsme du ZhuangZi procède d'un logocentrisme. Peu importe. Le texte a une attitude ambivalente envers le texte et les discours en général. Ce n'est pas le premier texte philosophique en ce genre. Peu importe. Nous saisissons que, si le daoïsme est plutôt un mode de vie qu'une science théorique (bien que les sciences chinoises y furent intimement liées), il est normal que le texte joue un rôle accessoire et nécessitant encadrement. «Ah ! Alors peut-être est-ce finalement un logocentrisme ?», me relancera-t-on : peu importe. Il possède une attitude ambivalente autant envers le Corps qu'envers l'Esprit. Alternativement prisés et méprisés, unis et séparés, aucun ne semble posséder une voie menant à elle seule vers la sagesse. Les deux, tout comme le matériel et l'immatériel, sont perçus sur un même plan : conditionnés, déterminés, ils sont saisis par le langage. Le seul autre plan est celui du Dao. La connaissance vraie serait celle du Dao, inconditionné, indéterminé, dynamique, principe unique mais changeant de la réalité changeante, demandant une connaissance changeante :

Sitôt que [le Dao] s'est logé dans son gond, on peut répondre à l'infinité de cas, soit par la série inépuisable des affirmations, soit par la série inépuisable des négations. C'est pourquoi j'ai dit que le mieux était encore de revenir à l'intuition ; [Le

Sage] usera de son intelligence sans fatigue et pourra répondre à toutes les situations sans jamais être pris de court; Qui se modifie en fonction des êtres et des circonstances restera un et inchangé; [Un Sage] parvint à associer l'identique et le différent, à dissocier le dur et le blanc, à affirmer ce que les autres nient et à admettre ce que les autres contestent⁴⁷.

Cette application de la connaissance du Dao dans l'action donne une action adaptée et toujours en réaction aux événements naturels découlant du Dao, et non pas en opposition au monde. Cette non-action (*wu-wei*) n'est pas pour autant passive en soi: au contraire, elle peut exiger beaucoup d'action, tout comme elle peut demander la passivité. Pour *parler de* ce mode de comportement, il convient mieux de distinguer l'intérieur (microcosme) de l'extérieur (macrocosme) plutôt que de distinguer le Corps et l'Esprit. Au risque de se perdre dans cette pure intériorité. Pour celui qui *pratique* ce mode de comportement, il convient mieux de *ne pas* opérer de distinctions et de saisir le tout indivisé pour que l'harmonie ait lieu. Si l'on se fie donc à nos catégories posées au début de l'article, la position du ZhuangZi se représente mieux dans l'ensemble comme un *holisme*: «Entre esprit et corps, corps et essence n'existent que des nuances: un affinement plus ou moins poussé⁴⁸». Le Corps et l'Esprit ne se pensent donc pas séparément l'un de l'autre, ni pour la théorie ni pour l'action, car aucun n'est pleinement indépendant.

Maintenant, la question du dossier n'était pas de savoir ce qui était pensé du Corps et de l'Esprit dans un texte ancien, mais bien de savoir si cette distinction est encore aujourd'hui pertinente. Alors, quels sont nos besoins? Voulons-nous une philosophie comme mode de vie? Plusieurs écoles greco-romaines font une distinction entre le corps et l'esprit, le platonisme en étant l'exemple le plus flagrant. Mais le daoïsme n'en fait pas une distinction pertinente pour le progrès dans la Voie (Dao). Ce n'est donc pas tranché pour ce besoin. Voulons-nous *parler* des philosophies comme mode de vie? Alors peut-être convient-il de distinguer les pratiques corporelles des pratiques intellectuelles ou psychiques. *Comment se le permettre sans distinguer entre le Corps et l'Esprit?*

Mais je pense que l'actualité nous donne des sujets plus chauds tournant surtout autour des positions idéologiques des sciences cognitives, de la psychologie évolutive et de la neurophysiologie. Ces disciplines variées ont toutes en commun une approche ultra-matérialiste sur la cognition humaine, y cherchant des déterminismes corporels habituellement situés dans le cerveau par l'entremise de l'action entre différents réseaux de neurones :

certains neurones particuliers sont en communication avec de milliers d'autres avec lesquels ils communiquent [...] En raison de leurs vastes champs d'influence et de la durée de leur action, ces systèmes du cerveau orchestrent des aspects entiers du comportement, depuis le fait de s'endormir jusqu'à celui de tomber amoureux ; Le stress de caractère physiologique est créé par le cerveau, en réponse à des stimuli réels ou imaginaires. Les nombreuses réponses physiologiques associées au stress contribuent à protéger le corps, et le cerveau, des dangers qui sont à l'origine du stress ; Au niveau le plus élaboré, on trouve à l'inverse des mouvements volontaires très sophistiqués, comme ceux qui président à la frappe de ce texte sur l'ordinateur, [...] impliquant notamment le lobe frontal. Ce type de mouvement volontaire répond à une exigence, il est sous-tendu par une *motivation*. [...] il est évident que la nature du comportement et son déclenchement vont dépendre des forces qui le déterminent⁴⁹.

On voit ce discours entièrement orienté sur les déterminismes du Corps, s'attaquant à des sphères que le sens commun assume libres de tout déterminisme, dont la volonté, la motivation et l'amour. C'est une attaque indirecte à la notion de l'Esprit. De plus directes existent.

Quel est le lien entre ceci et le daoïsme ? Il est peut-être faible. Mais faisons un peu de fiction, imaginons un maître daoïste en vie aujourd'hui. La distinction entre Corps et Esprit est impertinente pour lui : « Mon cher corps [...] y a-t-il un vrai chef qui dirige tout ça ? [...] cela ne changera rien à ta réalité⁵⁰ ». Distinction impertinente tout comme l'est toute distinction, et donc aussi la distinction entre pertinence et impertinence ! Il ne va donc pas de soi qu'il

ne prononcera aucun discours. Au contraire, une description de la pratique daoïste est incomplète sans parler de l'apport du discours : « depuis la mort du maître, j'ai perdu mon partenaire et je n'ai plus personne avec qui discuter ⁵¹ ». Il y aura donc discours, simplement, le discours ne sera pas *motivé* par sa compréhension intellectuelle de la pertinence des discours, ni par une saisie intellectuelle de son environnement mais *comme une adaptation à cet environnement, lui-même changeant*. Cet environnement n'est pas exclusivement corporel : les maîtres daoïstes ne seraient pas exclusivement des maîtres de kung-fu, les héros impossibles du cinéma de Hong-Kong, mais également d'experts leaders, pédagogues et dialecticiens. Ils s'adapteraient également à l'environnement social et intellectuel changeant. La critique des conceptions et des discours, la pure désinvolture, fut toujours une pratique daoïste, à commencer par le ZhuangZi.

Ainsi, sachant que les nouvelles disciplines scientifiques s'imposent, affectent notre vision du monde, affectent nos théories sur le Corps et l'Esprit, ne faudrait-il pas les comprendre ? En fait, ce sont des sciences modernes : il leur faut des observations empiriques. Pour ce faire, elles doivent faire fi de ce qui n'est pas observable empiriquement : l'Esprit non-corporel. Ce serait acceptable d'en faire l'économie : ne voyant pas comment ils pourraient en tenir compte dans leurs théories scientifiques, ils l'élimineraient de leur univers de discours pour éviter de dépasser leurs cadres méthodologiques et de se prononcer sans appui sur ce qui dépasse leur méthode. Sans problème. Ils se trouveraient alors dans une position *dualiste* qui voudrait parler du Corps sans parler de l'Esprit. Ce serait acceptable. Mais certains ne veulent pas en faire l'économie autant que la fusion forcée : ils veulent un *monisme*, rabattre toute réalité à une réalité physique, corporelle : « Materialists like myself hold that persons and their bodies are identical⁵². »

Ma question à ce point est la suivante : prétendent-ils que 1) *la réalité est telle qu'il n'y a que des Corps au niveau scientifique : i.e.* qu'ils ont des connaissances scientifiques à l'appui, ou 2) *au niveau épistémologique : i.e.* que cela donne une *meilleure* théorie scientifique si elle se *prononce activement* sur la non-existence de l'Esprit ?

La première assertion me semble incroyablement douteuse: comment établir une expérimentation permettant de trancher sur l'existence ou l'inexistence d'une entité immatérielle? Par exemple, on pourrait vouloir croire que le phénomène vécu de la «pensée» immatérielle est en fait une illusion, une représentation que se fait l'homme de la «véritable» pensée, celle qui s'opère exclusivement dans le cerveau. Elle serait *causée* par celle-ci. La cause? Ah! Alors nous pouvons établir la relation de causalité entre activité cérébrale et pensée consciente! Ce serait douteux... tout au mieux; jusqu'à maintenant, nous pouvons établir des corrélations entre des phénomènes cérébraux spatio-temporellement localisables et certains contenus de pensée *exprimés dans le langage*, le langage étant lui-même un phénomène de l'espace-temps (étudié notamment par la linguistique), donc pas plus de l'Esprit que le cerveau lui-même.

De surcroît, une corrélation n'est pas, et ne doit pas être confondue avec, une relation de causalité. On doit ici établir des distinctions, celles-là mêmes que les scientifiques devraient être en mesure d'établir systématiquement. Pourquoi cette défaillance ponctuelle d'une si rigoureuse méthode? Que cherchent-ils à cacher⁵³? Il semble qu'ils veulent montrer que leur discours scientifique se suffit à lui-même: que le dernier champ, la pensée humaine, la justification du discours scientifique, la connaissance, etc., devrait enfin s'ouvrir à être élucidé par la science. Le faisant, ils démontrent plutôt à quel point il dépend de la pensée, de la manière dont celle-ci évalue, critique ou justifie l'entreprise scientifique. Sur de la philosophie⁵⁴. Et en brisant leur méthode, ils démontrent que ce n'est plus de la science, mais une idéologie qu'ils véhiculent: cette idéologie est une médiocre philosophie des sciences, mais c'est la leur. Ils croient régler la question par la filiation des idées⁵⁵. Cette approche déconstructrice serait probablement sanctionnée par le ZhuangZi, peut-être à condition d'être menée par un maître daoïste. Ce n'est pas que nous *voulons* établir des distinctions, mais c'est en s'adaptant aux discours des scientifiques que nous nous adaptons en les posant. Pour un daoïste, le discours est une action, lui aussi, s'il est appelé par le Dao. Mais même appelé par celui-ci, il ne porte pas plus sur le Dao. S'il n'y a pas plus ni moins raison de

se prononcer sur le logocentrisme du ZhuangZi, je crois qu'on peut fortement conclure avec Michelle Yeh, Chi-Hui Chien, Wayne D. Ownes et Youru Wang⁵⁶ qu'on y trouve certainement une pratique de la Déconstruction.

Par la bande, nous avons peut-être trouvé une justification des apparentes contradictions des discours daoïstes : s'il s'agissait, en plus de discours appartenant à un mode de vie philosophique, non pas dans des discours sur les réalités du cosmos (inévitavelmente faux selon leur propre position), mais dans des discours *sur des discours* que leurs propos se justifiaient⁵⁷ : un méta-langage hautement critique. Nous ne serions pas obligés de le nommer déconstruction. Ce n'est bien sûr qu'une hypothèse : il faudrait retourner aux textes la vérifier. Mais elle donnerait lieu de réactiver la pertinence de textes tel le ZhuangZi comme penseurs des difficultés du langage auxquelles nous devrions faire face pour justifier nos discours, ou même juste pour les penser.

De retour à notre problème épistémologique : si on passait à la loupe la seconde position : que l'on obtient une meilleure théorie scientifique en annonçant la non-existence de l'Esprit. Quel théorème scientifique pourrait reposer sur l'axiome de la non-existence de l'Esprit ? Il y aurait tout au mieux une confusion ici : la science, à la base, ne peut se prononcer empiriquement sur des objets immatériels. On se mélange sur le découpage de l'univers de discours (langage) et sur l'affirmation de l'existence des entités (ontologie). Le premier dit : on ne parle « pas d'Esprit », ce qui empêche *strictement* le second de dire : il n'y a « pas d'Esprit ».

Pour les mathématiques, par exemple, la science se prononce empiriquement sur l'existence de trois pommes ici, de deux pommes là, et de leur addition dans un panier. Elle se prononce sur les propriétés *théoriques* des nombres *en tant qu'entités théoriques* ayant certaines propriétés dérivées des axiomes du système théorique (comme l'arithmétique de Peano), elle fait des prédictions empiriques sur l'addition des pommes en *espérant* que tout se comporte dans le monde comme dans la théorie. Celles-ci sont habituellement confirmées par la découverte empirique de cinq pommes dans le panier. L'existence n'est pas une propriété théorique des objets de la

discussion scientifique. S'il se peut que l'existence de certains objets soit difficile à établir (ex : l'électron) pour le sens commun, on peut choisir de s'en servir pour des raisons pragmatiques, *mais cela n'en transfère pas la responsabilité d'en faire la preuve au niveau théorique du discours !* La théorie ne peut affirmer l'existence de l'électron, seulement, elle peut travailler comme s'il existe à partir de ses propriétés théoriques. Il en va de même pour l'Esprit, à la chose près que la théorie scientifique ne peut simplement pas, pour des raisons pragmatiques, s'en servir comme si c'était un objet empirique dont la démonstration de l'existence demeurerait à faire. Ainsi, l'électron, pensé comme matériel, peut faire partie des théories, mais l'Esprit, pensé comme immatériel, ne peut pas.

Alors comment pourrait-il se faire une justification des nouvelles sciences « de l'Esprit », dans les règles de l'art de l'épistémologie ? En tenant compte de la nature spécifique de la justification des sciences modernes, notamment en la distinguant de la philosophie. Ainsi, comment établir la justification de l'approche ultra-matérialiste des sciences cognitives sans être capable de faire la distinction entre Corps et Esprit ? Comment faire un choix entre le dualisme justifiable, la tendance culturelle des scientifiques à mener vers un monisme réducteur, et la position holiste-pragmatique du ZhuangZi que nous avons tenté d'illustrer ? Difficile sans la distinction entre Corps et Esprit. *Même un champ d'activité aussi extrémiste que les neurosciences, qui voudrait au plus haut point se passer de l'Esprit, ne peut pas se passer de la distinction entre le Corps et l'Esprit afin de justifier son approche.* ZhuangZi dirait qu'ils ne peuvent se passer de distinctions car ils veulent parler du réel, et non pas du Dao : « cerner la réalité par les outils conceptuels de l'analyse dialectique⁵⁸ ». Qu'il ait raison ou non, que notre approche épistémologique plaise ou non à un réel daoïste, chose est certaine, nous avons là une réponse à la question du dossier.

1. Ce texte comporte une unité peut-être un peu trop arbitraire. Constitué quelque peu trop hâtivement, l'impulsion qui le conduit n'est peut-être pas évidente. Ce n'est peut-être pas ce qu'il convient d'appeler un article.

Il mérite certainement une présentation. Il possède en réalité trois fils directeurs : d'abord, c'est une tentative d'une description (non pas sèche, mais interprétative) de certaines positions sur le Corps et l'Esprit que l'on retrouve dans un texte de l'antiquité chinoise, le ZhuangZi. Ensuite, c'est un examen de quelques tendances méthodologiques employées dans l'analyse de cette tradition philosophique chinoise. Finalement, il comporte quelques argumentations autour de la question du dossier en prenant appui sur les descriptions faites de la position du ZhuangZi.

2. Une pensée que « les héritiers du *logos* [voudraient refouler] sur la marge » (Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, 1997, p. 32). L'experte historienne Anne Cheng est de ceux qui y voient un non-logocentrisme, mais d'autres points de vue existent, comme celui de Robert Magliola. Ce dernier répertorie des liens entre pensée bouddhiste, puis orientale en général, et la déconstruction en France, en commençant avec la parution de son livre en 1984, *Derrida on the Mend*, Purdue University Press, 238 p.
3. Nous prenons comme donné qu'il y a de la philosophie en Chine antique. Discuter sérieusement de ce point serait long et relativement inintéressant pour le contexte de la revue *Phares* et du Dossier en question. Je préfère vous référer donc à Anne Cheng : « Y a-t-il une philosophie chinoise ? Est-ce une bonne question ? », dans *Extrême-Orient/Extrême-Occident*, no. 27 (octobre 2005) ; « Y a-t-il une philosophie chinoise ? Un état de la question », p. 5-12.
4. Je me réfère surtout à Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon » dans *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 101-104 et à Jacques Derrida, « La fin du livre et le commencement de l'écriture » dans *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 16-31.
5. Certains pourraient être intéressés à retracer l'origine de cette distinction, ce qui serait fort intéressant. Je ne le ferai pas dans le cadre du présent article car pour notre entreprise ces quelques constats suffisent.
6. ZhuangZi et al., *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Traduction de Jean Lévi, Paris, 2006.
7. Approximativement du VII^e ou VI^e siècle au II^e siècle avant notre ère, variant selon différentes datations.
8. Concernant les textes philosophiques de la Chine pré-bouddhique (la Chine d'avant le I^{er} siècle de notre ère astrologique zodiacale du poisson), il faut rappeler qu'on ne trouve pas vraiment de « textes d'auteurs ». Certains ont pu voir dans le HanFeiZi le premier exemple d'un traité conceptuel écrit de la main de son auteur, mais cela est également contesté. Les textes étaient vraisemblablement des compilations effectuées par

plusieurs auteurs, habituellement des disciples directs ou indirects de l'auteur auquel les citations (transmise par la tradition orale) étaient attribuées. Contrairement à LaoZi, maître mythique, maître Zhuang-Zhou serait vraisemblablement un personnage historique ayant vécu peu avant le début des compilations. Ces compilations existaient pour un besoin quelque peu étranger aux pratiques réflexives des philosophes : ils devaient servir comme manuels pédagogiques pour les non-initiés, souvent des princes ou des rois ou autres intendants politiques. Le ZhuangZi a ceci de spécial qu'il se permet de se moquer ironiquement de l'inaptitude des politiciens, ceux-là mêmes à qui il s'adresse, l'aptitude se mesurant alors en connaissances politico-sociales et en discipline personnelle comparativement aux sages qui leur servent de maître.

9. «[...] there are all kinds of philosophy, and the kind that this book deals with is not at all technical. Chuang Tzu's appeal is to the imagination : he can be understood by anyone who knows how to read poetry» (Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, 1956, p. ix).
10. Il existe une tradition qui veut faire taire le fait que de larges pans de la pensée de Platon relèvent purement de la pensée mythico-religieuse et non pas de la pensée conceptuelle. Par exemple, on doit lire *Mythe*, et non pas *Allégorie, de la Caverne*.
11. «Sont-elles celles de l'auteur?» est certainement une des questions valides d'analyse, mais comme nous ne voulons qu'examiner quelques intuitions fertiles concernant la conception qu'on peut se faire de la distinction entre le Corps et l'Esprit, nous conviendrons de l'évacuer.
12. Il existe une insidieuse tentation de faire l'adéquation entre concept et définition, probablement héritée d'Aristote, qui fait une triple équation entre ces deux notions et celle d'essence (ou de nature, ou de forme, ou de finalité, ou de cause, ou de...). Si on se fie à cela, que dire de Hegel et Derrida, qui se refusent de définir «convenablement», et Socrate, qui n'y parvient pas sans ce «a little help, from my friend s» dont parlent les Beatles? Nous aurions donc que trois philosophes-phares de la tradition de la vérité-lumière n'ont pas de concepts.
13. Nous prenons le terme «exister» dans un sens extrêmement large. Traitons la locution «x existe» comme synonyme de «x est une réalité non fictive».
14. Tel le dualisme cartésien. *Res extensa* et *res cogitans* se pensent et se discutent indépendamment. Ce qui relève de l'un ne relève pas de l'autre. En toutes choses il s'agit de deux sphères de discours hermétiquement fermées.
15. Par monisme on entend la croyance que l'un des deux pôles, l'Esprit

- ou le Corps, est fictif, irréel, illusoire... soit qu'il n'a aucune réalité, ou encore que ce n'est qu'un cas particulier de la réalité de l'autre pôle, dont l'existence séparée serait une illusion, au mieux une «pâle copie».
16. Par holisme, nous voulons dire que les deux plans, Corps et Esprit, sont des divisions d'une même réalité indivisée, et qu'aucun des deux pôles n'est conçu comme premier ou comme prenant le dessus.
 17. Le ZhuangZi fait la distinction entre débat et dialogue, et emploie le terme débat pour parler des baijia .
 18. ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 22.
 19. *Ibid.*, p. 22.
 20. *Ibid.*, p. 22.
 21. Jacques Derrida, *La Dissémination*, p. 101-104.
 22. ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 279.
 23. «Le saint ne fait que se calquer sur le modèle de l'univers.» *Ibid.*, p. 109
 24. *Ibid.*, p. 231.
 25. *Ibid.*, p. 45.
 26. P. Fontaine, *Encyclopédie Universelle, Dictionnaire des notions philosophiques*, p. 490-494.
 27. ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 46.
 28. La notion de sotériologie (recherche du salut) provient d'un contexte étymologique chrétien. Nous nous en servons comme mot-valise au sens plus large. Généralement, on peut caractériser une religion (et, conséquemment, une philosophie) comme ayant une institution, une sotériologie et une théodicée. La première réunit les croyants et pratiquants, préserve les mythes et les rites. La seconde est un mode de vie proposé, orienté vers un objet, parfois le salut. La dernière est un univers de sens dépassant l'individu.
 29. «...even the two souls in the Chinese tradition gradually pass away» (Sarah Allan, *The Way of Water and Sprouts of virtue*, 1997, Albany, State University of New York Press, p. 37.
 30. ZhuangZi et al., *Op. cit.* p. 150.
 31. *Ibid.*, p. 163.
 32. *Ibid.*, p. 42.
 33. *Ibid.*, p. 43.
 34. *Ibid.*, p. 44.
 35. Arthur Waley, *Op. cit.*, p. 75.
 36. Il m'a récemment été mentionné que la distinction entre le corps et l'esprit n'est PAS un invariant anthropologique, tel que je me l'imaginai. C'est plutôt une particularité culturelle généralement répandue. Je dois cette

distinction à Charles Mantha.

37. ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 226.
38. Robinet, Isabelle, *Encyclopédie Universelle, Dictionnaire des notions philosophiques*, p. 2954.
39. ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 237.
40. *Ibid.*, p. 141.
41. *Ibid.*, p. 158.
42. *Ibid.*, p. 47.
43. *Ibid.*, p. 98-99.
44. *Ibid.*, p. 279.
45. *Ibid.*, p. 231.
46. *Ibid.*, p. 51.
47. *Ibid.*, p. 22 ; 182 ; 188 ; 140, respectivement.
48. Jean Lévi, *Encyclopédie Universelle, Dictionnaire des notions philosophiques*, p. 2996.
49. Connors Bear et Paradiso, *Neurosciences à la découverte du cerveau*, Pradel, 2007, p. 493 ; 501 ; 521, respectivement.
50. ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 21.
51. *Ibid.*, p. 208.
52. David Lewis, *Counterparts of Persons and their Bodies*, p. 203 in *The Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 7, 1971, p. 203-211. Notons que Lewis n'est pas un scientifique, mais un matérialiste exemplaire.
53. Nous prêtons des intentions semblables à tous les matérialistes : ce procédé est en soi douteux.
54. Je dois beaucoup au cours *L'expérimentation scientifique* de Prof. François Tournier pour ces éléments d'analyse qu'il nous a fournis. Je remercie monsieur Tournier de m'avoir laissé y assister, et à Olivier Perreault-Bouffard pour les nombreuses discussions qui ont suivi ce cours, sans lesquelles je n'aurais rien assimilé de ceci.
55. Disons plutôt qu'ils prononcent des discours « comme si... ». C'est plus drôle de faire ressortir la structure tout derridienne de cette déconstruction que d'ajuster les propos sur tout les angles, tâche impossible. Ce n'est pas ainsi que ZhuangZi aurait fait la déconstruction. Nous jouons.
56. Youru Wang, «ZhuangZi's Dao deconstructs», dans *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: The other way of speaking*, London, Routledge Curzon, 2003, p. 30-51.
57. «S'il y a tromperie sur la marchandise, la faute en incombe à l'autre et non à soi.» ZhuangZi et al., *Op. cit.*, p. 234.
58. *Ibid.*, p. 141. Un problème important : peut-on se fier aux traductions de Lévi?