LE VOYAGE IMAGINAIRE ET LA TRANSMUTATION DES VALEURS CHEZ ZHUANGZI

KUAN-MIN HUANG
ICLP, Academia Sinica
National Chengchi University

This paper proposes a reading of Zhuangzi in referring to the perspective of Bachelard on imagination. Shifting from the reality, the imaginary offers more nuances away from routine life. In the writings of Zhuangzi, the transmutation of values happens along with several images. The different levels of flight correspond to those of value in ethical and political life. Under the image of tree, the existence is no more a fixation in a certain place; the image of plantation indicates the alteration of places and the liberation in the nonplace. The inutility in certain context can release a further utility in other contexts. A new value is thus given to the nowhere one displaces and transplants oneself. The non-utility and nowhere are the consequences liberated by the imaginary journey sketched by Zhuangzi.

Keywords: death, image, flight, freedom, life, transplantation, tree

Il y a sans doute une diversité d'expressions de la culture humaine. Mais on ne nie pas le besoin, pour chaque culture, de s'expliquer la situation actuelle. La situation a le sens à la fois littéral et métaphorique, ainsi que la condition sous laquelle nous nous situons veut dire la condition humaine. Pour arriver à la compréhension de soi de l'être humain, il faut saisir un fait primordial que nous nous situons dans l'espace vécu, au lieu de l'espace objectif, calculable ou capitalisé. C'est un cas existentiel et universel.

Par sa conception de la *topo-analyse*⁵, Bachelard souligne que pour étudier l'âme humaine en ses profondeurs, l'analyse du *topos* aide à détecter ces profondeurs. En considérant l'âme du lieu, la topo-analyse renverse la perspective de la topologie psychanalytique en faisant remarquer que même la maison a son inconscient. Si une réversibilité topologique s'impose entre l'âme humaine et la maison, c'est parce que « notre inconscient est logé », « notre âme est une demeure » (PE, 19). Par l'intimité avec la maison, ce lieu

---

⁵Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1984 (1957), p.27. (=PE, p. 27)

primordial du monde (PE, 18), l'ontologie conduit à l'éthique, car il faut commencer par admettre que « l'être humain est déposé dans un bien-être » (PE, 26). L'intimité impliquée dans le terme « dans » ouvre une dimension à la fois métaphysique, ontologique et éthique. Ces notions autour de la topo-analyse nous aident à approfondir l'expérience vécue de l'espace, à découvrir l'implication éthique *au-dedans* du lieu et bien cerner l'effet topologique immanent aux images évoquées.

La pensée chinoise a ce caractère d'utiliser souvent la métaphore, la fable et l'analogie. En évoquant vivement l'imagination et l'affection, elle se bute aussi à une compréhension concrète de la vie. L'œuvre de Zhuangzi (Tchouang-tseu ou Maître Tchouang selon l'habitude française de transcription) n'est pas moins exemplaire dans son style d'écriture riche d'images et d'imaginaires. Pourtant la critique de la situation humaine sous la condition politique et sociale est aussi radicale vis-à-vis du système de valeurs de son temps. Il n'est pas moins vif aujourd'hui d'évoquer Zhuangzi pour penser l'existence actuelle, car il représente autant l'imaginaire fondamental des Chinois que des humains en général. Ce qui est spécial, c'est sa façon d'imaginer autrement, non pas son identité dans l'histoire. Nous évoquons ainsi sans hésitation la formule bachelardienne de voyage imaginaire⁶ dans l'intention de souligner la radicalité critique de Zhuangzi. Chez ce philosophe taoïste, la liberté humaine va de paire avec l'imaginaire pour s'approprier la nature et la valeur humaine, voire pour réévaluer l'exigence de l'éthique et de la politique humaine. Mais Zhuangzi n'est un nihiliste ni un relativiste, l'attitude critique est plutôt pour indiquer le fondement de tout le système de valeurs. Celui-ci dépend de la création au lieu de la soumission. La valeur est vécue dans celui qui sait s'orienter. L'imaginaire de Zhuangzi s'organise dans cette orientation en vue de la liberté et de la vie. L'esthétique de l'imagination n'est pas écartée du domaine éthico-politique.

1. Le voyage imaginaire

La transmutation des valeurs est abondamment suggérée dans les textes du *Zhuangzi* qui, avec une maîtrise éblouissante des tournures de rhétorique, sont excellents à produire un sentiment d'étrangeté et à mettre en action l'imagination transformative. De cette façon, le titre « Randonnées

⁶ Gaston Bachelard, *L'air et les songes*, Paris, José Corti, 1943, p.10 (=AS, 10)

extatiques ou L'envol du cachalot⁷ » du premier chapitre peut être conçu par l'idée de « voyage imaginaire ». Pourtant, il ne suffit ni de suivre l'imagination de l'auteur Zhuangzi, ni de considérer comment l'imagination du lecteur est convoquée dans la lecture du *Zhuangzi* ; il faut aussi saisir le déploiement de l'imagination cosmique. La cosmicité se trouve cependant dans l'imagination pour confirmer un ailleurs de la réalité offerte par la perception et rendre possible la dynamique de la vie.

Au tout début du *Zhuangzi*, les Randonnées extatiques commencent par l'histoire de l'envol du cachalot. Le poisson immense Kouen⁸ et l'oiseau Peng sont des animaux fantastiques (ils font partie d'un bestiaire imaginaire). La métamorphose du poisson Kouen en oiseau Peng est clairement imaginaire. L'espace imaginaire est déployé par le recours au procédé rhétorique de l'hyperbole : « il fait gicler l'eau sur une aire de trois mille lieues. Porté par un vent tourbillonnant, il s'élève en spirale à une hauteur incommensurable. Il s'en va pour un voyage qui durera six mois. » (OMT, 13; 1/1/3-4) De cent lieues, mille lieues à une hauteur incommensurable, de cent ans à mille ans, la distance et le temps sont élargis jusqu'à distordre toute mesure ordinaire, pour que se présente une mesure cosmique. La cosmicité fonctionne avec l'imagination d'une manière proportionnelle (par élargissement ou raccourcissement). D'après la détermination bachelardienne « l'imagination projette l'être entier » (AS, 13), la « projection » de l'imagination n'est pas psychologique⁹ mais plutôt ontologique, car elle met l'imaginant et l'être ensemble dans le jeu du monde. Chez Zhuangzi, l'image du vol appartient à ce champ d'images qui expriment concrètement cette projection cosmique et ontologique. Le vol traverse des niveaux différents : le vent correspond au vol, mais il ne s'y

---

⁷ Ce titre est proposé par Jean Levi, dans sa traduction *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006, p.13 (OMT, 13), suivi par le signe 1/1/1 qui indique le chapitre de l'ouvrage, la page et la ligne dans *A Concordance to Chuang Tzu*, Harvard, Harvard-Yenching Institute, 1947, réédition, Taipei, Cheng-Wen, 1965.

⁸ Les commentateurs réservent un sens opposé selon lequel Kouen désignerait un petit poisson nouveau-né.

⁹ Même si Bachelard utilise ce terme « la psychologie de projection » (AS, 66), ce qui compte n'est pas la pulsion psychique ou psychanalytique, mais la tension de la volonté au sens métaphysique : la tension « tient à l'essence même de la psychologie projetante, elle est au nœud même de la représentation de la volonté. Cette projection trouve sa leçon première dans l'imagination dynamique du vol. » (AS, 67)

limite pas, car selon le procédé rhétorique consistant à élargir la mesure cosmique, le vent souffle jusqu'au ciel pour rejoindre le devenir supérieur.

Dans ce texte, nous lisons des phrases telles que « la raison pour laquelle l'oiseau Peng doit s'élever à une hauteur pour trouver sous son ventre un courant porteur », « il prend appui sur le vent, et, l'azur infini au-dessus de lui », « par-delà les nuées, avec rien que l'azur au-dessus de lui » (OMT, 14 ; 1/1/7, 1/1/15), ne montrent-elles pas par là un devenir immense, plus grand et plus haut que le vent ? Les descriptions chez Zhuangzi jalonnent le débat entre le grand et le petit jusqu'à l'indépendance du vent, afin que se dégage un vrai devenir cosmique – un devenir qui « conduit la puissance transformatrice des six souffles pour déambuler dans les espaces infinis » (OMT, 15; 1/2/21). Il y a un vol plus que vol, un devenir plus adéquat à l'essence cosmique ; voici « la liberté aérienne » (AS, 74). Même si les six souffles revêtent des sens très variés dans l'antiquité chinoise, il ne faut pas les entendre selon un schème cosmologique, mais plutôt selon un déplacement des niveaux différents montant du vent au devenir cosmique pour rejoindre le devenir infini. Commencant par la métamorphose de Kouen à Peng, toute la fable se déroule selon l'axe de transposition topologique : déplacement au niveau de l'orientation (du nord au sud, de l'océan Septentrional vers l'océan Méridional), de la distance (du bas en haut, d'une toise à trois mille lieues ou même quatre-vingt-dix mille lieues, etc.), du changement du mouvement aérien (des couches d'air superposées, courant porteur, chevaucher le vent jusqu'à conduire les six souffles, le devenir cosmique).

Cependant, pour Zhuangzi, se libérer dans le devenir cosmique ne se confine pas au domaine purement cosmique ; il y a un souci de valorisation dans toutes ces fables, tout comme pour Bachelard l'imagination cosmique évoque aussi immédiatement l'imagination morale. La plume de Zhuangzi bouleverse avec jubilation le système des valeurs ordinaires. L'indépendance du devenir cosmique renvoie à une quasi-perte de support des valeurs. Poursuivant la transition du premier chapitre au deuxième chapitre, *Discours sur l'identité des choses*, un thème central a pris son relais : la randonnée indépendante est reliée à un « état de complet abandon » (OMT, 19 ; 2/3/1), état dans lequel il est possible de dire : « j'avais perdu mon moi » (OMT, 15 ; 2/3/3) ; paradoxalement, le recours au sens topologique n'empêche pas la perte de lieu concret. Si l'on peut dire sans problème que « ceci est mon corps » ou que « ce corps est le lieu où je suis », Zhuangzi pousse néanmoins l'homme ordinaire à la limite. Il faudrait risquer la perte du moi, qui dépend d'une relation copulative, surtout celle de sujet-objet, pour obtenir un vrai

moi, un moi infini et égal au sans-moi. Dans le premier chapitre, la fable finale à propos de l'utilité de l'inutile sert de liaison entre l'indépendance et l'inutilité pour préparer, dans le deuxième chapitre, le discours sur l'égalité universelle de toutes choses dans la singularité propre à chacune.

Le voyage imaginaire dans cette fable finale est bien élaboré dans un dialogue entre Zhuangzi et son ami-opposant Huizi dans lequel Zhuangzi conclut par une transplantation d'un arbre dans le non-être afin de se promener dessous sans rien faire. Plusieurs thèmes centraux s'entrecroisent : l'image de l'arbre, l'enseignement de l'inutilité, le paradoxe de la position de l'arbre et le mouvement humain dans le lieu concerné – la randonnée ou la déambulation oublieuse.

2. *L'image de l'arbre*

Notons d'abord que l'image de l'arbre apparaît plusieurs fois chez Zhuangzi. Mais ici les deux paragraphes à la fin du chapitre 1 sont étroitement liés, d'abord par leurs conclusions parallèles : dans le premier, à propos de la courge, « Pourquoi ne pas avoir songé à en faire un navire pour voguer sur les fleuves et les lacs au lieu de te lamenter qu'elle fût trop plate pour rien contenir ! » (OMT, 17; 1/2/41-42) ; dans le deuxième, pour l'arbre inutile, « Pourquoi ne pas le planter dans les contrées du non-être ou dans les steppes de la solitude infinie ? On déambulerait tout autour dans l'insouciance, et on s'étendrait, oublieux du monde, à son ombrage. » (OMT, 18; 1/3/46-47)¹⁰. En outre, des hétérotopies sont évoquées : « les fleuves et les lacs » et « les contrées du non-être ou les steppes de la solitude infinie ».

L'intention de Zhuangzi est de suggérer l'absurdité de Huizi fixé sur l'idée de l'utilité. En fait, l'intérêt de Huizi n'a pas pour objet l'arbre lui-même, mais le discours et la situation de Zhuangzi ; l'ironie à l'encontre de l'inutilité est dirigée contre Zhuangzi lui-même. La réponse de Zhuangzi renverse l'accusation de Huizi pour lui indiquer que l'inutile n'est pas à abolir. Dans le cas de la courge, Zhuangzi réplique à la moquerie de Huizi en retournant sa question : « pourquoi te lamenter que la courge fût trop plate pour rien contenir ? » Sans discuter ici l'ambiguïté de « contenir », nous ne remarquons que le lieu où mettre la courge ne dépend pas de son utilité, mais plutôt de son inutilité. Le non-lieu rend possible le lieu. La même attitude se retrouve dans le discours sur l'acte de planter. Zhuangzi utilise les termes « les contrées du non-être », « l'insouciance » (« ne rien faire », *wu-*

---

¹⁰ La traduction de ce paragraphe par Jean François Billeter se retrouve dans son *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2004, pp. 42-43.

wei), « aucune utilité », en contraste avec le parti-pris pragmatiste de Huishi. Le mot *wu* (« rien », « non ») se répète en rythme avec le voyage infini : « déambuler dans les espaces infinis » pour retentir sur la phrase « l'homme accompli n'a pas de moi, l'homme inspiré d'œuvre, l'homme saint de renom » (OMT, 15; 1/2/21-22). L'acte de transplanter fait écho à celui de déambuler dans le devenir infini tel qu'il est décrit dans le voyage imaginaire.

En chinois, *shu* désigne aussi bien le verbe planter que le nom arbre. Les courges et les arbres renvoient à la même action de planter ; pourtant l'utilité, la situation et le lieu ont changé. Il faut continuer de planter des courges ou des arbres, mais en ne leur assignant plus la même destination. La plantation, symbole de l'acte humain, ne doit gêner la croissance de l'arbre dans son cours naturel. Si l'arbre avait une destination indéfinie, le voyage dans l'infini pourrait avoir lieu dans la nature et la vie. Ainsi la critique de Zhuangzi porte sur la téléologie humaniste de Huizi. Le geste de « planter dans les contrées du non-être ou dans les steppes de la solitude infinie » a déjà dépassé la frontière établie par la perspective utilitaire et téléologique. Planter dans le non-lieu c'est l'essentiel du voyage imaginaire.

En fait, Zhuangzi avait aussi appliqué l'image de l'arbre dans le domaine de l'homme. En parallèle avec l'histoire du poisson devenu oiseau, il y a un autre discours montant du niveau où l'homme vit sur terre au niveau où l'homme vole. De la terre au ciel, du fini à l'infini, l'élévation indique un changement de lieu. Quatre genres d'homme sont mis en discussion : les hommes ordinaires, Song Rongzi, Liezi et les hommes extraordinaires (supérieurs). Remarquons quatre niveaux de discours dans ce texte du devenir de l'homme (OMT, 15; 1/1-2/17-22). Niveau 1, il s'agit d'une distinction ordinaire selon laquelle, un homme promu à un poste de haut fonctionnaire de province, puis élevé à la souveraineté d'une principauté ; mais les distinctions conférées à cet homme n'outrepassent pas le niveau des honneurs profanes. Niveau 2, la situation de Song Rongzi (Jong Tseu de Song), en retournant à l'intériorité solitaire, se distingue de manière supérieure, mais il s'arrête encore à la distinction elle-même pour se qualifier comme hors du commun. Niveau 3, c'est le cas de Liezi, le vol rejoignant le vent témoigne déjà d'un saut dans le devenir cosmique, mais il demeure dans la dépendance du vent. Niveau 4, c'est l'indépendance totale, la liberté infinie dans le devenir cosmique. En prenant comme arrière-plan la politique de son temps, Zhuangzi casse l'équivalence entre le pouvoir et la vérité. Le vol, symbole de la destruction de la politique, est vraiment un vol

dans l'univers riche en mouvement des signes. L'*extra-ordinaire* se réalise dans un voyage qui dépasse totalement le seuil du sens *humain, trop humain*.

Pour Zhuangzi, Song Rongzi « n'a pas œuvré à la vérité » (*you wei shu ye*, « il reste quelque chose à planter »). En chinois, établir et planter veulent dire la même chose. Le vrai « établir » ou « planter » ne se donne pas par la fonction utilitaire, soit politique soit sociale ; établir, c'est « la chose » qui passe outre la terre. Si l'image du vol signifie l'acte de quitter la terre, l'établissement de la chose doit être le dépassement de la limite ; quitter la terre est la première condition à remplir pour voler. Pour « œuvrer à la vérité », pour « planter la chose », il faut penser ce qui se trouve au-delà de la limite. Mais Zhuangzi ne dicte pas un lieu spécifique au-delà de telle ou telle limite ici ou là ; il parle plutôt d'un lieu in-différent qui porte en soi une double négation. Ni celui-ci ni celui-là. Un non-lieu s'ouvre. On cherche la plantation « dans les contrées du non-être ». Ainsi la plantation de l'arbre, dans l'attente du vent (Liezi), sert de condition préparatoire au vol. Pourtant cette préparation ne vise pas à la territorialisation de l'arbre, mais plutôt à sa déterritorialisation. Le non-lieu de Zhuangzi n'est pas utopique comme le serait la recherche d'une cité idéale, mais *a-topique*¹¹ dans la mesure où « les contrées du non-être » peuvent se situer au-delà d'une province particulière, mais se référer à un territoire indéterminé.

À l'aide de ce concept de « voyage imaginaire », on peut lire, comme en filigrane, dans les textes de Zhuangzi, comment l'acte de planter est une métaphore pour la projection de l'imagination. Planter un arbre n'est pas un acte simplement humain. Il s'agit d'un acte de cet arbre lui-même. Le territoire du non-être ouvre un espace libre pour l'imagination et pour l'activité vitale. Pour envisager l'inutilité du grand arbre, il faut le transplanter dans un autre territoire ; cette transplantation introduit néanmoins une transmutation de la valeur. Planter un arbre, c'est établir un sens topologique, mais par là même est exigée une transposition, ce qui revient à dire que la transmutation des valeurs impliquée dans l'assertion de l'inutilité fait appel au procédé de la transposition. La déterritorialisation de l'arbre signifie en tout cas l'animation de la force de l'imagination par laquelle s'activent à la fois un voyage imaginaire et une transmutation des valeurs. La phrase « on déambulerait tout autour dans l'insouciance » trouve

---

¹¹ Le mot est utilisé par Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, p. 172. Ghitti remarque aussi l'*atopia* de Socrate dans le *Phèdre* de Platon ; comme « le soi est atopique », la philosophie « se maintient atopique comme le soi » entre le mythe et l'écriture, in Jean-Marc Ghitti, *La parole et le lieu*, Paris, Minuit, 1998, p. 166.

une équivalence dans la suivante « on s'étendrait, oublieux du monde, à son ombrage », de sorte que l'arbre inutile prend l'initiative de passer ailleurs, de ne rien faire, faisant écho au thème principal de la randonnée, de la déambulation. Dans le chapitre 7, *Le laisser-faire des rois*, la randonnée ultime s'accomplit dans l'idée de « traverser les steppes du non-être et s'installer sur les terres de l'illimité », l'acte de traverser a le même mot chinois, *you*, voyager. Le voyage s'achève dans le changement de lieu, et finalement dans le non-lieu qui laisse libre cours à la déambulation infinie.

Revenons au premier chapitre. Animé par l'image de l'arbre, l'acte de planter désigne le voyage imaginaire et réalise à la fois la transposition et la transmutation des valeurs. Il en résulte aussi que les descriptions du non-être, du rien-faire et de l'inutilité concluent ce voyage en tant que randonnée. Mais le vif du sujet se situe dans la fonction du rien – sans moi, sans œuvre, sans renom. De même que la transmutation des valeurs n'advient que par la dévalorisation, la transposition risque aussi d'être la perte d'un lieu. Le voyage en tant que changement de lieu met en relief la variabilité de la valeur. La réévaluation de la vie économique, sociale et politique conduit à évaluer l'effet cosmo-politique impliqué dans l'invocation de passer ailleurs. Une petite histoire d'un habitant du Song qui fera commerce de bonnets au pays de Yue (OMT, 17; 1/2/34) indique cette transvaluation. Le contraste entre les deux pays Song et Yue de l'antiquité chinoise représente la distinction entre la civilisation et la barbarie. Le système des rites, symbolisé par le pays Song, perd sa valeur dans le pays sud Yue où le tatouage remplace le vêtement. Une valeur hautement admise peut être changée totalement dans un autre endroit. Il ne s'agit pas ici d'un simple relativisme, mais du moment stratégique où s'opère un changement dans le système des valeurs. Dans le domaine politique, une autre histoire touche à cette idée de transmutations des valeurs :

Yao, après avoir instauré l'ordre et pacifié les peuples à l'intérieur des mers, se rendit auprès des quatre sages des monts Kou-cheu. Franchie la rive sud de la Fen, il se sentit le cœur si léger qu'il oublia qu'il possédait un empire. (OMT, 17; 1/2/35)

L'empereur saint Yao, symbole de la perfection politique, une fois parvenu à instaurer l'ordre pacifique, ne reste pas lui-même dans cet ordre. Il le quitte, va ailleurs (dans les monts Kou-cheu) et finit par oublier l'empire possédé auparavant. Le changement de lieu est si radical que les monts Kou-cheu en tant qu'« hétérotopies » ont par la suite désigné une politique hors pair, menée hors du terrain ordinaire, et ouverte au domaine cosmique. La perte de l'empire possédé renvoie aussi à l'accomplissement de l'homme

« sans œuvre » et « sans moi ». Entre la perte de l'empire (lequel est l'œuvre de Yao) et la perte du moi, il y a un lien : celui de la transmutation des valeurs générée par la perte de lieu qui résulte du changement topologique. La position axiologique radicale de Zhuangzi, qui va bien au-delà d'un simple relativisme, est visible dans l'audace avec laquelle il nie l'ordre établi, pour penser la possibilité du lieu. Mais il faut oser la perte (du lieu), afin que puisse s'ouvrir un lieu nouveau. On est alors amené à saisir la signification profonde du changement de lieu, de la transposition. Cette dernière, en effet, tout en thématissant la notion de perte de soi, continue d'affirmer la relation ontologique entre le moi (le soi) et le lieu. On arrive ainsi à saisir le fil conducteur menant du premier chapitre au deuxième, qui s'ouvre par un dialogue à propos du jeûne du cœur (une pratique ascétique).

Ce dialogue initial, préluant à la veine discursive du chapitre 2 qui traite de l'égalité des choses, assimile l'émission de la parole à la formation du vent, et, au-delà, à celle de l'air. Le topique n'est pas fixé sur la terre, mais ailleurs, dans le ciel où l'air se meut. Dans la suite du dialogue, le souffle respiratoire se développera jusqu'à englober le souffle aérien, le son de la terre, la voix et le discours. Mais le texte commence par la description du personnage Nanguo Zichi observé alors qu'il est dans un état de suspension de son énergie vitale : assis et « appuyé sur son accoudoir », il donne l'impression d'être dans « un état de complet abandon ». Si nous prenons le fait d'être en appui comme métaphore de la dépendance, il nous faut immédiatement renoncer à cette dépendance, car le texte emploie aussitôt après le terme « abandon » pour livrer accès à une indépendance. Plus loin, le disciple Yen-cheng Ziyou demande comment il est possible de « rendre son corps semblable à du bois mort et son cœur à de la cendre éteinte ». Dans cette façon d'être à la fois mort et en vie se laisse voir une situation double faisant écho à celle de l'appui sur l'accoudoir et de l'abandon complet. L'accoudoir, lieu et symbole de l'appui, n'est pas pour ce maître le lieu du repos, mais le lieu où est permise l'entrée dans un état d'abandon pour suspendre le moi couplé à l'objet¹². Il y a ensuite la phrase de Nanguo : « tout à l'heure j'avais perdu mon moi ». Quand ce « je » perdant le « moi » s'affirme, il semble être dans un état d'extase, sans saisir d'objet, et sans être saisi comme objet par un autre sujet. Le paradoxe entre l'appui et l'abandon se poursuit dans celui de l'apparition d'un « je » en l'absence d'un « moi ».

---

¹² Le commentaire de Cheng Shuanying lit cette expression de « s'appuyer sur son accoudoir et s'asseoir » avec la formule de « s'asseoir dans l'oubli » du chapitre 6, *À l'école du premier ancêtre* (Levi, OMT, 63 ; 6/19/92).

En effet, le changement topologique intervient dans la perte d'un lieu et dans la découverte simultanée d'un vrai lieu - ce qui est semblable à la formule de « l'atopia » du soi, car la logique sous-jacente à l'appui correspond à l'injonction sur laquelle se fonde le jeûne du cœur, au chapitre 4, *Affaires humaines*, où est évoquée une façon de demeurer dans le vide « sur lequel se fixe la maxime de l'action (*Tao*, la Voie, le Dire) » (OMT, 37; 4/9/28). La technique de jeûne du cœur désigne un lieu de repos : « unifie ta demeure et prends appui sur la nécessité et tu y seras presque » (OMT, 37; 4/9/30). La nécessité (*bu-de-yi*) ici renvoie à des devoirs inhérents ; il s'agit de l'attitude de non-fuite (OMT, 39 ; 4/10/43), ainsi que l'appui sur la nécessité se relie à l'abandon à la fatalité (*ming*). Mais il faut se garder de tomber dans le piège d'une conception conformiste de la fatalité, car alors l'appui et l'abandon, dont le sens serait détourné par la transposition même, ne signifieraient plus simplement le support impliqué par un lieu.

Nous devons distinguer deux genres d'appuis. L'appui de Nanguo Zichi sur son accoudoir est capable de conduire à l'oubli actif qui rend possible la retraite libre. Mais il y a un autre genre d'appui qui entraîne la dépendance négative. À la fin du chapitre 5, *Manifestations de la plénitude de la vertu*, Zhuangzi critique le même Huizi de l'école nominaliste. Quand Huizi interroge Zhuangzi sur les sentiments et les passions favorables à la vie, Zhuangzi suggère de ne pas laisser les passions porter atteinte au corps et accuse Huizi de disperser ses esprits dans les affaires extérieures : « tu pérores du haut de ta chaire pour t'assoupir ; ensuite épuisé sur ton accoudoir, ce corps que le ciel t'a offert tu l'uses dans de vaines arguties¹³. » (OMT, 52; 5/15/59-60). Exprimé par des mots imagés : « s'adosser à un arbre et pérorer », « s'accoter contre un Eleococca et s'endormir », ce genre d'appui (« s'adosser », « s'accoter ») a pour résultat l'épuisement de la vie. L'arbre, pour Huizi, est un support qui non seulement ne suspend pas les activités du moi quotidien et mondain, mais abolit la vitalité naturelle ; ce support n'est donc pas la vraie demeure que le devenir naturel destine à l'homme. Le lieu a ainsi une ambiguïté : il faut risquer la perte de lieu pour redonner lieu à la vie. L'appui et la demeure ne sont pas immédiatement actifs ; le détour discursif par la perte renvoie à la valorisation de l'inutilité. Ceci revient à deux histoires de la rencontre avec l'arbre inutile, chez le charpentier Che (OMT, 41-43; 4/11/63-75) et chez Nanguo Zichi (OMT, 43; 4/12/75-79). La leçon est que les images d'arbre suscitent la réflexion sur la valeur. Entre la

¹³ Cf., la traduction plus littérale de Liou Kia-hway, in *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, 1980, p.126.

vie et la mort, l'utile et l'inutile, l'ordinaire et l'extraordinaire, la limite n'est pas fixée en définitive. La confusion existe. Chez Zhuangzi, la logique du devenir efface constamment toutes les limites ; et la demeure, c'est encore la capacité de changer la position, de laisser poser ailleurs.

Transgresser la frontière de la société humaine devient le motif fondamental de Zhuangzi dans son projet de réévaluer les valeurs établies. Parmi plusieurs discussions entendues à l'occasion de scènes de funérailles, l'histoire des trois amis ermites du chapitre 6 lance une critique de l'ordre social vis-à-vis de la mort en faisant éloge aux hommes « hors des règles » (OMT, 60; 6/18/66-67). Selon Zhuangzi, vie et mort sont des nécessités du destin, puisque toutes choses retournent se perdre dans le mouvement cosmique universel. La projection en dehors de la frontière ordinaire permet de mettre en contraste la dimension sociale (Confucius et son disciple) et la dimension cosmique (les ermites). Pour s'écarter de la menace émotionnelle de la mort, la manière de la fuir est de se jeter dans le devenir cosmique où la vie et la mort ne sont que deux moments de passage. Zhuangzi songe à certains « hommes vrais » qui, comme des ermites vivant en dehors des règles, « frayent avec la création, et respirent du même souffle que l'univers. » « Ils considèrent la vie comme une tumeur. La mort n'est donc pour eux que la crevasse d'un abcès. » (OMT, 60; 6/18/68). Le vrai voyage dans la vie conduit à la transition du social au cosmique, et de l'utilité humaine à l'inutilité sans limite : « Indécis, ils vagabondent en dehors de la poussière et s'ébattent dans l'œuvre du non-agir. » (OMT, 60-61; 6/18/70). Ce qui compte est le devenir infini traversant la vie et la mort, l'homme et le ciel, le dedans et le dehors. Oublier dans les souffles de l'univers n'est pas un quietisme inactif, mais un non-agir qui anime le mouvement imaginaire et affirme la force vitale du devenir infini. La perte de lieu accompagne cet oubli du moi, mais un nouveau lieu est donné pour compléter le mouvement venant de et allant « autre part ». Comme l'effacement de la limite donne lieu à une fusion, voire à une confusion, « l'autre part » s'avérerait être « nulle part ». Les valeurs sont ébranlées par ce mouvement de transposition, mais une nouvelle dimension cosmique est pourtant ouverte.

Conclusion

Dans cette lecture de Zhuangzi, il y a aussi la voix de Bachelard dans son évocation du voyage infini de l'imagination (AS, 12) pour affirmer la transmutation des valeurs. Nous prenons ici le risque de transgresser les limites historiques, linguistiques et géographiques afin d'aborder la proximité esthétique entre l'Occident et l'Orient. Notre tentative de lire

ensemble Zhuangzi et Gaston Bachelard est elle-même un fait de lieu qui juxtapose les deux philosophes - poètes et déplace le *topique* hors de son contexte individuel en le transposant dans un contexte nouveau et étranger. Tout le risque est là et vient de là. Mais parmi les expériences de lieu, il faut souligner surtout l'action de traverser le lieu. Le lieu traversé prend la forme du voyage, du déménagement, de l'errance et de la dispersion – toutes expériences intensivement vécues. Présenter un texte dans un lieu étranger permet de faire entendre des voix multiples, dans l'espoir qu'une nouvelle valeur surgira de là.

C'est, après la perte d'un premier lieu, la recherche du lieu où advenir à la liberté. Adonnée à la nouveauté vitale, la liberté humaine a ainsi une autre racine en dehors de l'homme lui-même, c'est le ciel et le cosmos. « Nulle part » ou « le non-lieu » est une expression qui se réfère à l'immanence de notre vie dans le cosmos, et qui désigne le lieu où notre agir social s'arrête pour laisser agir le ciel ; c'est pourquoi le non-agir peut mener à l'agir cosmique. L'acte éthique, animé par l'imagination, ne se limite pas aux confins humains. Le déplacement de la valeur humaine à la valeur cosmique a pour but de nous rappeler l'existence de l'univers auquel nous sommes immanents. Le style du voyage imaginaire est supplémentaire à l'acte éthique pour que l'imagination éthique soit dotée d'une puissance critique. L'esthétique, l'éthique et la politique convergent sur ce geste de la liberté.