

La notion de chaos dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi* : un art de vivre à l'unisson avec le devenir cosmique

Marion Avarguès*

Résumé

Je me propose d'explorer la notion de chaos dans les chapitres intérieurs du Zhuangzi, un texte taoïste daté du III^e ou du IV^e siècle avant notre ère, afin de démontrer que l'éthique du chaos qu'il préconise constitue un art de vivre à l'unisson avec le devenir cosmique. En ce que le Zhuangzi met en scène des personnages se moquant des codes moraux confucianistes, je corrèlerai tout d'abord cette éthique du chaos à l'élan transgressif qu'il représente vis-à-vis de l'ordre. Parce que le Zhuangzi vise en outre une quête de pleine liberté et d'intensification de la vie pour elle-même, je montrerai en quoi cette éthique est à comprendre comme l'art de la métamorphose du « je », c'est-à-dire comme la capacité d'épouser une pluralité du « je » s'harmonisant au Dao, ce qui génère et transforme le monde.

Nous débuterons cette étude en invoquant le dernier paragraphe des chapitres intérieurs¹ du *Zhuangzi*, une œuvre chinoise fondatrice, avec le *Daode Jing*, du taoïsme antique² :

* L'auteure est étudiante au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

¹ Depuis la compilation effectuée par le philosophe taoïste Guo Xiang sous la dynastie des Jin occidentaux (III^e-IV^e siècles de notre ère), le *Zhuangzi* comporte trente-trois chapitres. Les sept premiers, les chapitres intérieurs (內篇, *neipian*), sont traditionnellement attribués à Zhuang Zhou en personne. Suivent quinze chapitres externes (外篇, *waipian*), puis onze chapitres divers (雜篇, *zupian*).

² Elle est datée du IV^e ou III^e siècle avant notre ère.

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

Cet extrait énonce, d'une plume abrupte et expéditive, la mort de « Chaos ». Mais qui est, au juste, Chaos ? Commençons par examiner ses caractères chinois, 渾沌 (*hun dun*), afin d'en saisir le sens original : 渾 signifie la bourbe, la tourbe, et, par extension, l'indistinction et la confusion ; 沌 le Chaos originel. Or, selon l'une des cosmologies taoïstes les plus répandues, le monde serait né du chaos, d'un tohu-bohu ou méli-mélo, comme l'écrit Jean Levi³, au sein duquel tout aurait d'abord été à l'état indifférencié et confus, encore plein d'un potentiel indéterminé. La vertu maternelle du chaos est d'ailleurs corroborée dès le chapitre d'ouverture du *Zhuangzi*, dont les premières lignes mettent en scène la naissance d'un poisson gigantesque dans les eaux ténébreuses du Nord. Nous décelons en effet une étroite corrélation entre le caractère 冥 (*ming*), que Jean Levi traduit par « brumes » et qui signifie tout autant les abysses obscurs, les eaux ténébreuses, que l'origine et le terme des manifestations vitales, et le caractère 渾沌, qui correspond, non seulement au Chaos, mais encore et surtout – et bien que Jean Levi, Liou Kia-hway et Jean-Jacques Lafitte n'aient pas cru bon de le relever⁴ – au Chaos originel. Ainsi, tandis que le *Zhuangzi* s'ouvre sur la naissance d'un poisson au sein d'abysses nordiques qui symbolisent l'origine *informe*, soit le chaos primordial, il s'achève sur la mise à mort de ce dernier. Ce qui donne et abrite la vie finit ainsi par mourir, et ce, sans la moindre cérémonie, et même, tout bêtement. Or, la mise à mort de

³ Levi, J. (2003), *Propos intempéstifs sur le Zhuangzi : du meurtre de Chaos à la révolte des singes*, p. 15.

⁴ Jean Levi et Jean-Jacques Lafitte ont en effet traduit 渾沌 par « Chaos » et Liou Kia-hway par « Indistinction ».

Chaos fait montre d'un grand malheur. Car si ce qui donne naissance au monde n'est plus, comment la génération – autrement dit le devenir cosmique – peut-elle se poursuivre ? Puisque prime pour nous l'analyse de ce que le fil du texte des chapitres intérieurs nous dévoile du chaos, nous ne répondrons à cette question qu'ultérieurement. Tout d'abord, la forme même du *Zhuangzi* révèle une profusion d'éléments chaotiques : l'on a effectivement affaire à un florilège d'allégories tant changeantes qu'indomptables, et dont les résonances, loin d'être similaires, offrent leur lot de métamorphoses. En d'autres termes, non seulement le thème du chaos est clairement énoncé au cœur du *Zhuangzi* en ce qu'il ouvre et ferme le bal des chapitres intérieurs, mais la forme du texte elle-même dévoile une structure chaotique. Nous verrons en quoi ce double niveau de présence du chaos esquisse, dans le *Zhuangzi*, une voie à emprunter, et même, un véritable art de vivre. Nous nous questionnerons dès lors sur ce qu'est une éthique du chaos et sur la possibilité de l'embrasser.

Nous nous pencherons en premier lieu sur la critique émise par le *Zhuangzi* à l'égard de l'ordre dont il impute l'édification à l'humain. Cette critique prend notamment pour cible la morale confucianiste en tournant ses rites en dérision. Nous verrons ensuite en quoi le chaos est considéré par le *Zhuangzi* comme la dynamique interne au cours naturel des choses ouvrant sur une pluralité du « je », c'est-à-dire sur un art de la métamorphose qu'il s'agit d'épouser pour renouer avec le *Dao*⁵. Nous nous interrogerons enfin sur le *pourquoi* de cette quête du chaos : en quel sens les retrouvailles avec le *Dao* sont-elles à rechercher ? Nous articulerons notre réponse à cette question autour de deux quêtes : celles de la pleine liberté et de l'intensification de la vie pour elle-même.

1. De l'ordre au chaos

Le *Zhuangzi* prend comme point de départ le terrassement de l'ordre inhérent au rite confucianiste, autrement dit l'une des normes

⁵ Il s'agit de saisir le *Dao* comme ce qui meut, réunit et métamorphose le divers du cosmos.

les plus en vogue de l'époque des Royaumes Combattants⁶. Il prend leur contrepied complet en guise de critique des codes moraux. En témoigne un passage du chapitre 3 intitulé « Principes pour nourrir sa vie ou l'hygiène du boucher » : « À la mort de Lao Tseu, un certain Ts'in le Perdant alla rendre les derniers hommages à sa dépouille. Il se contenta de pousser trois grands cris avant de s'éclipser. Un de ses disciples s'en offusqua⁷ ». Dans la même logique d'inversion des normes, le récit du chapitre 6 – « À l'école du premier ancêtre ou le Tao pour seul maître » – nous montre deux compères entonnant un air jovial lors de la cérémonie de deuil de leur ami Tseu Sang-hou, ce qui apparaît très grossier à l'un des disciples de Confucius, Tseu-kong⁸. La plume du *Zhuangzi* use en ce sens de la spontanéité contre le code, mais il se situe, ce faisant, à dix mille lieues d'un simple renversement des valeurs. Car conformément au sort réservé par la philosophie de Nietzsche à la morale chrétienne – et à la métaphysique dans son ensemble – quelque deux mille ans plus tard, il veut éviter de substituer aux valeurs dominantes d'autres valeurs tout aussi rigides. L'horizon du *Zhuangzi* consiste bien plutôt dévaloriser toute valeur en tant que telle, et donc à se situer en dehors de tout système de valeurs. Ainsi, il ne saurait y avoir ni bien ni mal, la dualité morale n'étant, de fait, qu'une invention proprement humaine. Le cosmos, quant à lui, se déploie dans une amoralité totale. Dans ce contexte, le bien et le mal ne représentent que deux faces d'une même pièce, deux métamorphoses parmi une pluralité possible, un va-et-vient entre deux pôles qui sont à saisir de la même façon que celle du *yin* (陰) et du *yang* (陽), soit des deux souffles antithétiques qui rendent possible la multiplicité cosmique⁹ – l'un n'allant pas sans

⁶ Confucius (551-479) a vécu pendant la période des Printemps et Automnes (771-453) et Zhuang Zhou pendant la période des Royaumes Combattants (453-221).

⁷ (2010), *Les Œuvres de Maître Tchouang*, p. 32.

⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁹ Les souffles du *yin* et du *yang*, qui alternent selon un rythme de mouvement et de repos, constituent la double polarité du *Dao*. Ils forment tous deux un binarisme qui, bien loin de s'édifier en seule antithèse, revêt une profonde complétude. Le *yin* manifeste – entre autres – le féminin, l'obscurité, l'accueil, la terre et la mort ; le *yang*, le masculin, la lumière, le don, le ciel et la vie.

l'autre, l'un ne pouvant même advenir sans l'autre, et vice et versa – en ce que cette multiplicité dépend entièrement de leur alternance. Or, pour le *Zhuangzi*, il n'en va pas autrement de l'alternance de la vie et de la mort. De la mort ou de la vie, peu importe, en effet, puisque tout, dans le cosmos, est en devenir ; tout se transforme continûment. S'il y a un sens métaphysique¹⁰, ce n'est donc pas celui de l'être, mais du devenir¹¹ ; un éternel retour qui n'est jamais retour de l'identique¹². Autrement dit, la quête de l'ordre propre au confucianisme s'avère des plus artificielles et dévoile une trahison de taille vis-à-vis du devenir cosmique. Ce que le *Zhuangzi* tâche ainsi de mettre en exergue, c'est le caractère illégitime d'une telle quête. Car si l'on présuppose que la nature est foncièrement amoral et étrangère, par son devenir, à l'idée de l'ordre, le processus de civilisation de l'homme ne peut dès lors apparaître que comme allant de pair avec une étanchéité toujours plus croissante entre sa quête de l'ordre – via l'édification, entre autres, de lois morales – et le naturel en lui qui se manifeste, essentiellement, par un mouvement tant spontané que chaotique, puisque connecté au devenir cosmique. Dans cette optique, le *Zhuangzi* prétend, contrairement à Confucius qui considère que c'est la délivrance de l'homme vis-à-vis du naturel qui l'a rendu digne de lui-même, que l'extrême dressage exigé par l'intégration et le respect des codes moraux a eu pour conséquence de mutiler ce qui, en nous, s'harmonise au devenir cosmique. Aux yeux du *Zhuangzi*, c'est donc bien plutôt le rejet du naturel qui a fait de l'homme un être indigne et aliéné. Pour métaphoriser cette aliénation, il use de l'image de poissons qui, hors de l'eau, sont forcés de

¹⁰ La métaphysique est ici à comprendre comme l'écoute du sens des choses, une définition proposée par Jean Grondin dans un de ses séminaires consacrés à la métaphysique (automne 2012, Université de Montréal) et qui a nourri l'écriture de son ouvrage intitulé *Du sens des choses, L'idée de la métaphysique*, dont la date de sortie est prévue pour novembre 2013.

¹¹ La philosophie d'Héraclite, d'une façon analogue, considérait l'Être comme une fiction vide de sens et le monde apparent comme le seul véridique. Pour Héraclite, l'être est éternellement en devenir : « À ceux qui descendent dans les mêmes fleuves surviennent toujours d'autres et d'autres eaux » (Héraclite (1987), *Fragments*, Fragment 12).

¹² Les affinités avec l'éternel retour de Nietzsche s'avèrent ici criantes.

s'humecter de leur bave les uns les autres afin de survivre¹³. Cette bave qui les relie les uns aux autres, ce lien d'interdépendance, représente, pour lui, les codes moraux. Mais si l'on remettait les poissons dans l'eau, dans le flux qui les nourrit, alors ils n'auraient plus besoin de se baver les uns sur les autres : ils pourraient tout simplement se laisser porter par le cours de l'eau sans se préoccuper de l'humidification de chacun. La morale confucianiste manifeste ainsi le symptôme d'une existence au sein de laquelle la source de vie s'est tarie et le milieu nourricier du devenir considérablement appauvri, où tout suffoque et agonise. Ce que le *Zhuangzi* brandit ainsi comme ultime horizon, c'est la nécessité pour l'homme, s'il désire renouer avec sa vitalité perdue, de se reconnecter au dynamisme chaotique du cosmos. Il s'agit de l'épouser pour, en bout de ligne, en arriver à se laisser porter par le flux cosmique qui n'a cure des codes moraux.

2. De l'art de la métamorphose du « je » à l'harmonisation au dynamisme chaotique du monde

Néanmoins, à ce stade, il convient de cerner la méthode nous permettant de chevaucher ce dynamisme chaotique. Mais, avant de nous atteler à cette tâche, il nous faut en premier lieu déterminer avec précision ce qu'est le dynamisme chaotique du monde. Dans le *Zhuangzi*, et ce à l'instar du taoïsme dans sa totalité, ce dynamisme est verbalisé par le caractère 道 (*Dao*), à savoir la « Voie » la « route », le « chemin », la « réalité ultime ». Pourtant, le *Dao* est de l'ordre de l'indicible. Ce qu'il désigne, c'est le vide qui, par transcendance, engendre le monde, et qui, par immanence, l'unifie et le métamorphose¹⁴. En cela, nous pourrions le décrire comme un principe tant immanent que transcendant à la fois générateur, unificateur et transformateur du monde. Il constitue ce par quoi nous

¹³ (2010), *Les Œuvres de Maître Tchouang*, p. 55.

¹⁴ Comme l'écrit Jean Levi dans les *Propos intempéstifs sur le Tchouang-tseu : du meurtre du Chaos à la révolte des singes*, il faut prendre garde à la tendance de bon nombre de sinologues – il vise François Jullien en particulier – à opposer la pensée de la transcendance (occidentale) à celle de l'immanence (orientale) car la pensée chinoise ne se cantonne pas à l'intériorité : elle consiste bien plutôt en un processus d'immanentisation de la transcendance.

sommes venus au monde et ce dans quoi nous baignons dans la vie comme dans la mort, comme le cours d'un fleuve qu'il s'agirait de suivre. Nous ne sommes toutefois pas nous-mêmes constitutifs du *Dao*, puisqu'il nous est possible d'en sortir pour pénétrer un monde d'artifices. Quitter le fleuve, toutefois, a pour effet d'assécher le principe vital. Nous en revenons, à ce titre, à la métaphore de l'eau et des poissons à respectivement comprendre comme le *Dao* – le dynamisme chaotique du cosmos – et les hommes :

L'image du Tao, de la Voie, comme un cours d'eau est l'une des plus parlantes de tout le *Tchouang-tseu*. Les cours d'eau sont aux poissons ce que la Voie est à la vie de l'homme naturel. Un courant qui l'entraîne, un milieu nourricier, un élément toujours en mouvement, qui exige un déplacement constant, une incessante mobilité¹⁵.

Le *Dao* constitue à la fois le giron dont tout naît et ce qui métamorphose le divers du cosmos. Le *Dao*, c'est ce qui génère le souffle du cosmos, ce qui le traverse de part en part et catalyse son devenir. C'est, tout bonnement, le flux vital de tout ce qui est. Le saisir, ou plutôt, *l'éprouver*, revient dès lors à épouser ce principe de génération et de métamorphose des choses. Le *Zhuangzi* met en scène plusieurs voies pour y parvenir, mais nous n'aurons pas ici la prétention d'en dresser une liste exhaustive. Il nous paraît plus pertinent de cerner la plus fondamentale, à savoir ce que nous décrirons comme l'art de la métamorphose du « je ». Le *Zhuangzi* affirme en effet que « l'homme accompli n'a pas de moi¹⁶ ». N'est suspendu au *Dao* que celui qui a oublié, ou terrassé, son sujet individuel. Car le « je » unique n'est qu'une coquille vide, un bel artifice constitutif de l'univers humain et de sa vénération de l'être. Le « je » doit plutôt se comprendre selon un mode pluriel, autrement dit une multiplicité intérieure qui est profondément ancrée dans la ronde des métamorphoses. Le *Zhuangzi* ne manque d'ailleurs aucune occasion de s'extasier devant cette ronde endiablée : « Magnifique, le ballet des transformations ! Que va faire de toi le Ciel, où va-t-il

¹⁵ Graziani, R. (2006), *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, p. 129.

¹⁶ (2010), *Les Œuvres de Maître Tchouang*, p. 15.

t'emporter ? Deviendras-tu un foie de rat ? une patte de blatte¹⁷ ? ». Le « je » individuel brisé, il devient possible de ne plus nous cantonner au mode de conscience opposant le sujet à l'objet, le « je » au monde. La possibilité de s'y conjoindre est dès lors effective, et avec elle, celle de la révélation du soi cosmique au travers du chevauchement du *Dao*, de ce qui connecte toutes choses entre elles. Si le *Zhuangzi* nourrit dès lors une quête, ce n'est certainement pas celle de l'ordre, mais celle de retrouvailles avec le dynamisme chaotique du monde, avec le *Dao* qui ne se situe pas au-delà du monde, mais en son sein et en particulier en notre propre sein. Ce qui est ici prôné, c'est un retour à la vie, à la mystique sauvages¹⁸. Néanmoins, si l'aspect théorique de la nécessité de l'harmonisation au *Dao* peut sembler aller de soi dans une logique taoïste, il n'en va pas de même, et d'ailleurs loin de là, dans la philosophie occidentale. Il convient ainsi d'explicitier le pourquoi de cette quête à coloration mystique d'harmonisation, par l'art de la métamorphose du « je », au dynamisme chaotique du cosmos.

3. Du pourquoi de cette quête

Il nous apparaît assez clairement que l'un des enjeux fondamentaux du *Zhuangzi* et de sa quête d'harmonisation avec le *Dao* se situe dans le champ de la liberté. Alors que la bâtisse spécifiquement humaine de la morale et de l'ordre constitue une mise en danger, et très certainement d'ailleurs une perte, de la liberté originelle, l'art de la métamorphose et ce qui s'ensuit rendent possible nos retrouvailles avec cette dernière. Mais à quel type de liberté le *Zhuangzi* fait-il précisément référence ? Procédons via une méthode

¹⁷ (2010), *Les Œuvres de Maître Tchouang*, p. 59.

¹⁸ Michel Hulin définit la mystique sauvage comme l'élément commun, dépouillé de tout *a priori* ou *a posteriori*, de toutes les expériences mystiques : « les rapports entre la mystique sauvage et les mystiques religieuses : d'un côté, une forme fondamentale, brute, toujours égale à elle-même car exprimant certaines possibilités essentielles de l'esprit humain, antihistorique donc ; et, de l'autre, une série de variations sur un même thème, variations définies par la mise en valeur de tel ou tel aspect du thème de base en fonction des condition socio-historiques déterminées, toujours nouvelles » (Hulin, M. (2008), *La mystique sauvage*, p. 20).

apophatique : la liberté de *Zhuangzi* n'est en aucun cas l'impératif catégorique de Kant. Ce dernier, en effet, fait du devoir moral le moyen pour l'homme de se libérer du déterminisme naturel. Or, pour le *Zhuangzi*, la liberté se situe au contraire du côté de la nature. La moralité revêt plutôt un artifice inhibant tout élan spontané et donnant à voir le monde au travers d'une grille catégorielle de l'ordre et du dualisme qui, bien loin de rendre compte du monde, ne fait que nous en éloigner toujours davantage : « Il ne s'agit pas [comme le mentionne Jean Levi dans ses *Propos intempéstifs sur le Tchouang-tseu*] de dresser une barrière entre l'homme et la nature, mais de se fondre en elle, de se dissoudre dans les éléments par l'accoutumance, en supprimant toute conscience réflexive et cognitive¹⁹ ». L'impératif catégorique, aurait pu dire le *Zhuangzi*, renie le chaos inhérent au dynamisme cosmique et constitue de ce fait le revers de toute liberté. La liberté du *Zhuangzi* n'est pas non plus celle de Platon en ce qu'elle se manifeste, non pas seulement dans l'âme, mais dans les mouvements du corps, ni celle de Hegel en ce qu'elle refuse toute association avec le cours de l'histoire. Elle pourrait, en revanche, trouver bon nombre de convergences avec la conception holiste de la liberté spinoziste. Cette dernière se manifeste par une bonne compréhension de ses possibilités, soit de sa place dans une constellation de causes à effets. Or, le *Zhuangzi*, de même, prône le réancrage de l'homme dans le bouillonnement désordonné de la nature. Il exhorte également à l'harmonisation de l'homme avec son cours. Sa liberté, néanmoins, diverge assez nettement de celle de Spinoza en ce que, contrairement à cette dernière, elle ouvre sur l'absoluité. En effet, non seulement elle ne se contente pas d'un *bout* de liberté puisque celui qui chevauche le *Dao* peut embrasser le cosmos tout entier et même le transcender, devenant l'inconditionné conditionnant, mais elle va encore et surtout de pair avec une expression de force, non pas du « je » individuel, mais du soi cosmique au travers de *soi* : « Mais de quoi serait donc dépendant celui qui chevauche le pouvoir régulateur de l'univers et conduit la puissance transformatrice des six souffles pour déambuler dans les espaces infinis²⁰ » ? La liberté du *Zhuangzi* nous rend perméables au

¹⁹ Levi, J. (2007), *Propos intempéstifs sur le Tchouang-tseu*, p. 95.

²⁰ (2010), *Les œuvres de Maître Tchouang*, p. 15.

devenir du monde et nous permet d'y participer de bout en bout. C'est une liberté dépouillée de toute fin, une liberté subjective dont le sujet est le *Dao*, le souffle du chaos. Les retrouvailles avec une liberté originelle perdue constituent ainsi l'une des priorités de l'harmonisation au chaos cosmique. Un autre élément, bien que plus évanescent, nous semble également jouer un rôle de taille dans la raison d'être d'une telle quête : la célébration de la vie pour elle-même. Car s'harmoniser au *Dao* ne consiste pas uniquement à épouser la ronde des métamorphoses, mais à l'apprécier, à s'en émerveiller :

Il suffit que nous ayons reçu forme humaine pour nous réjouir. Mais puisque dans le cycle infini des transformations, il en est des milliers et des milliers d'équivalentes, n'avons-nous pas motif de nous réjouir pour l'éternité²¹ ?

À cet égard, nous entrevoyons la possibilité pour le *Zhuangzi* de communiquer avec la philosophie de Nietzsche dont l'objectif assumé a toujours été de renverser la morale pour faire retour à la vie. Il a également fortement valorisé, tout en s'y laissant gagner lui-même, le sentiment d'émerveillement surgissant face au mystère du monde et de la prise de contact avec l'inexplicable jaillissement continu des phénomènes. Mais l'enchantement du *Zhuangzi* pour le devenir des choses, dont soi-même, ouvre plus résolument que Nietzsche sur le champ de la mystique, sur une expérience tant intérieure qu'extatique en ce que l'opération de la transcendance du « je » individuel s'effectue à l'intérieur de soi, et en ce que, surtout, le *Dao*, tout en manifestant un inaltérable dépassement, circule dans l'intériorité de chaque chose.

En définitive, l'harmonisation de soi au chaos cosmique représente pour le *Zhuangzi* un art de vie suprême en ce qu'il constitue la seule voie rendant possible l'exercice d'une liberté absolue ainsi qu'un émerveillement pour la vie en tant que telle. Il pourrait, en outre, se muer en une forme de bonheur. Car briser les normes morales inhibantes pour retrouver un accord perdu avec les forces de la nature revient avant toute autre chose à éprouver une

²¹ (2010), *Les œuvres de Maître Tchouang*, p. 56.

paix intérieure. Cet art de vivre, en ce sens, devient une éthique véritable : la dignité humaine va de pair avec une lutte contre la domestication des énergies chaotiques, ou de ce que nous pourrions nommer « les élans spontanés du *Dao* en soi ».

Mais revenons-en, pour boucler la boucle, à la signification de la mort de Chaos. Nous pourrions, à l'issue de notre analyse, livrer deux interprétations possibles : la première consiste à affirmer que la mort de Chaos ne fait que déployer l'inéluctabilité de la mort et le fait qu'elle ne constitue qu'une métamorphose parmi l'infinité d'autres métamorphoses possibles. Cette hypothèse pourrait être corroborée par le fait que la mort de Chaos fait écho au mythe originel de la mort de Pangu, dont le cadavre a donné naissance au monde²². Ce serait donc de la mort ou tout du moins d'une déchirure – Chaos n'étant au tout départ qu'un sac fermé qu'il s'agirait d'ouvrir, de « percer » – que la vie du cosmos aurait jailli. La seconde interprétation – et nous aurions tendance, au vu du rôle fondateur joué par le chaos dans la cosmologie taoïste et donc dans l'harmonie cosmique, à soustraire à cette seconde hypothèse –, fait le constat tragique des effets de l'intervention humaine au sein de la nature : ou comment les hommes ont décidé de maîtriser le cours du fleuve et de l'endiguer par la construction d'un barrage. Chaos, dans ce cas-ci, ne ferait plus seulement référence à la *bourbe* originelle d'où le monde est né, mais également au dynamisme du monde : le *Dao*.

Bibliographie

(1994), *Tchouang-Tseu, Le rêve du papillon – Œuvres*, trad. J-J. Lafitte, Paris, Albin Michel.

²² Des yeux de Pangu sont nés le soleil et la lune, de son sang l'eau des rivières et de la mer, de son souffle le vent et les nuages, de sa voix le tonnerre et de ses parasites les trois ancêtres des humains. La trace écrite de ce mythe est ultérieure à l'écriture des chapitres intérieurs du *Zhuangzi*, mais nous pourrions cependant supposer que Zhuang Zhou en a eu connaissance par voie orale ou par le biais d'autres écrits aujourd'hui perdus ou détruits. Nous pensons notamment au gigantesque autodafé qui a eu lieu sous Qin Shi Huangdi (le 1^{er} Empereur) en 213 avant notre ère.

- (2010), *Œuvres de Maître Tchouang*, trad. J. Levi, Paris, Éditions de L'Encyclopédie des Nuisances.
- Billeter, J. (2002), *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia.
- Billeter, J. (2004), *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia.
- Billeter, J. (2010), *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, Paris, Allia.
- Collectif (1980), *Philosophes taoïstes, tome I : Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu*, trad. K.-h. Liou et B. Grynepas, Paris, Gallimard.
- Girardot, N. (1978), « Chaotic “Order” (hun-tun) and Benevolent “Disorder” (luan) in the *Chuang Tzu* », in *Philosophy East and West*, vol. 28, n° 3, p. 299-321.
- Graziani, R. (2005), « Un monstre, deux morts et mille métamorphoses », dans R. Mathieu (dir.), *Encore la Chine*, Paris, Gallimard, p. 104-123.
- Graziani, R. (2006), *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard.
- Grondin, J. (2013), *Du sens des choses, L'idée de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Héraclite d'Éphèse (1987), *Fragments*, trad. M. Conche, Paris, Presses Universitaires de France.
- Hulin, M. (2008), *La mystique sauvage*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Le Blanc, C. et R. Mathieu (dir.) (2007), *Approches critiques de la mythologie chinoise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Levi, J. (2003), *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu : du meurtre de Chaos à la révolte des singes*, Paris, Allia.
- Levi, J. (2006), *Tchouang Tseu : Maître du Tao*, Paris, Pygmalion.
- Levi, J. (2010), *Le petit monde du Tchouang-tseu*, Arles, Philippe Picquier.
- Mathieu, R. (dir.) (2005), *Encore la Chine*, Paris, Gallimard.
- Nietzsche, F. (2003), *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, Paris, Allia.
- Nietzsche, F. (2006a), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion.
- Nietzsche, F. (2006b), *Par-delà bien et mal*, Paris, L'Harmattan.