

Culture de soi et créativité. Réflexions sur la relation entre Mou Zongsan et le confucianisme énergétique

Fabian Heubel*

1. Le problème de la créativité

Si l'on regarde philosophiquement l'évolution des rapports entre la métaphysique et la créativité en Europe à l'époque moderne, apparaît très nettement leur tension: l'essor de la créativité et la critique de la métaphysique semblent constituer deux versants d'une même question. Si l'on considère que la «créativité» peut mieux que la «rationalité» représenter la dynamique principale de l'Europe moderne, c'est qu'elle repose sur la désagrégation des rapports de préséance définis par la métaphysique. Son évolution moderne signifie en effet la «dé-hiérarchisation» des rapports entre la métaphysique et le physique. Que ce soit dans la philosophie occidentale ou dans les termes que lui confère le «Grand commentaire au *Classique du changement*» (*xing er shang*), la métaphysique consiste toujours à instituer une échelle de valeurs, ordonnant sur le mode du haut et du bas esprit et matière, âme et corps, raison et sensibilité, noumène et phénomène, infini et fini, immuabilité et changement, vérité et histoire, transcendance et immanence, unité et multiplicité, etc. La possibilité de l'éthique individuelle et de la norme morale est alors établie sur ce fondement métaphysique. Mais la philosophie moderne a émis des doutes très sérieux sur cet ordre et a tenté d'abroger les différences axiologiques posées par la métaphysique. C'est pourquoi depuis le XVIII^e siècle, la refondation des rapports entre ces deux aspects est devenue un mouvement important dans la philosophie occidentale. Avec la pensée post-hégélienne, la métaphysique et la dialectique sont devenues deux modèles théoriques opposés, et une certaine ontologie matérialiste et historique, post-métaphysique, s'est dès lors avérée possible. Dans le cadre d'une généalogie de la notion de créativité, l'affirmation de la place du corps, de la matière, de l'histoire, de la sensibilité, de la singularité, de la différence est devenue un élément important de sa constitution.

En Europe, le développement de la créativité humaine est très intimement lié au processus de «dé-hiérarchisation» de la structure ontologique, processus qui a englobé la Renaissance, les Lumières, la critique de la religion, l'opposition à la métaphysique, le matérialisme ainsi que les théories du corps, et s'est reflété dans le renversement des modes de vie et des comportements moraux. L'homme est passé d'un statut d'imitateur de la nature, contraint de s'adapter à un monde déjà créé, à celui de créateur du monde. Le discours sur la création et l'affirmation du monde matériel et de l'expérience sensible ont eu une force considérable. Cependant, le principe moderne d'une «destruction créative» a en même temps impliqué toutes sortes de difficultés. Dans la mesure où la créativité est devenue une valeur supérieure, il convient de la problématiser et d'analyser précisément les rapports entre les aspects créateurs et destructeurs de la vie¹.

2. Métaphysique et créativité

L'idée de la créativité morale chez Mou Zongsan

Dans son ouvrage intitulé *Les Spécificités de la philosophie chinoise*, Mou Zongsan (1909-1995) considère la créativité morale et la créativité vitale et naturelle comme deux aspects opposés, et définit cette différence dans un rapport hiérarchique entre «la vie spirituelle» et «la vie naturelle» :

Du point de vue de l'idéalisme moral, la vie naturelle ou la vie du désir ne sont que l'envers de la vie spirituelle, et sont à situer au même niveau que la vie animale².

En instaurant une créativité pure (c'est-à-dire morale et spirituelle), il n'exclut pas seulement la vie naturelle ou pulsionnelle, il classe aussi la créativité artistique au rang de cette dernière, considérant même «la création du génie artistique comme son archétype»³. Cette créativité naturelle est foncièrement a-morale, au point qu'«elle n'a aucune signification morale, ni même de conscience morale»⁴. Que faut-il entendre par créativité douée de conscience morale? Mou Zongsan propose cette explication :

Tout homme est doté d'une nature foncière qui lui fait éprouver malaise à déchoir et à sombrer. Cette nature par laquelle il éprouve crainte à tomber dans la faute est la nature morale. Mencius avait, chose difficile et rare, remarqué cette spécificité humaine. Ce malaise témoigne de l'aspiration et de la capacité à sortir de la faute, qui peuvent être considérées comme des forces créatrices ; c'est à partir d'elles que peuvent être compris la créativité et l'idéal humains. La créativité de la vie physique est seulement mécanique ; seule la créativité spirituelle et morale peut être appelée la vraie créativité. Elle appartient à l'esprit, aussi représente-t-elle «l'idéalité». Le fondement ultime de l'idéal doit nécessairement être cette sorte de

créativité. Seul cet idéal est le vrai idéal. [...] C'est par là que la créativité peut être appelée la source des valeurs (morales)⁵.

De ce point de vue, l'évolution en Europe de la notion de création se déploie entièrement dans le champ de la créativité naturelle. Selon Mou Zongsan, la notion de « nature » dans l'expression du *Zhongyong* « nature impartie par le ciel » désigne l'impulsion véritable de la créativité morale (*daode chuangzaoxing*), et les pratiques ascétiques⁶ dans le cadre de la culture de soi (*ziwo xiuyang*) ont pour objectif de retrouver cette nature morale créatrice⁷. Le but de la culture de soi est de réaliser complètement cette nature (*jin xing*) et de contrôler par cette créativité morale la créativité naturelle. Mou Zongsan tente de donner à la culture de soi confucéenne un visage moderne. Il a lié l'invention de la créativité morale à la supériorité de la vie spirituelle sur la vie naturelle. La question cruciale concernant la créativité et la théorie de la culture de soi devient alors : pourquoi le spirituel (*shen*) doit-il occuper une position supérieure ? Comment de plus justifier la nécessité de cette supériorité ?

Au cours de l'histoire chinoise de la culture de soi (et tout particulièrement dans les doctrines des néo-confucéens des Song et des Ming), le spirituel s'est trouvé confronté à une tendance à la « dé-hiérarchisation » ontologique. En philosophie, ce mouvement s'est manifesté principalement dans l'évolution de la notion d'« énergie » (*qi*). Les relations entre l'esprit (*shen*) ou la structure régulatrice (*li*) d'une part, et l'énergie de l'autre, constituent l'une des questions majeures de la philosophie confucéenne des Song et des Ming. Or, des Song du Nord aux Ming, cette notion d'énergie a occupé une place de plus en plus élevée. Depuis quelques dizaines d'années, la nature de cette évolution vers une théorie énergétique constitue un point essentiel dans les polémiques sur la pensée des Song et des Ming. Dans ce débat, Zhang Zai (1020-1078) et son œuvre la plus représentative, *Initiation correcte* (*Zhengmeng*), ont fait l'objet d'une attention particulière, dans la mesure où les chercheurs de la Chine populaire ont avancé à leur égard des interprétations matérialistes, et considéré Zhang Zai comme le fondateur de la philosophie de l'énergie dans le confucianisme des Song et des Ming. Wang Fuzhi (1619-1692) est vu comme l'héritier de la pensée de Zhang Zai et incarne le sommet de cette pensée de l'énergie ainsi que l'apogée de la philosophie matérialiste chinoise.

Esprit et énergie : la critique de l'interprétation matérialiste de Zhang Zai

Dans son ouvrage *l'Esprit constitutif et nature constitutive (Xinti yu xingt)*, Mou Zongsan, qui enseigna après 1949 à Hongkong et puis à Taiwan, formula de sévères critiques à l'égard d'une interprétation matérialiste de Zhang Zai et souligna que *Initiation correcte* ne se réduisait pas à une «énergétique». Il y récusait que Zhang Zai fût un penseur de l'énergie vitale, du matérialisme ou du naturalisme, et soutenait qu'il ne s'était nullement écarté de l'orthodoxie confucéenne⁸. Comme nous l'apprend l'introduction de «l'exposé par Zhang Zai de “la compénétration de la nature et du destin”» (*Esprit constitutif et nature constitutive*, I, 2), l'on peut faire remonter l'interprétation matérialiste de *l'Initiation correcte* à son neveu Cheng Hao (1032-1085) qui avait dit : «[Zhang] Zihou met en lumière la Voie par les termes de “limpide, vide, un et ample” ; c'est là en parler en termes d'objet (*qi*) et ce n'est pas “ce qui est au-delà des formes”.» Mou Zongsan a alors critiqué la méprise de Cheng Hao à l'égard de Zhang Zai, considérant que :

une telle façon de parler nous montre qu'il n'a pas su comprendre les propos de *l'Initiation correcte* sur le «Grand vide» et «l'esprit constitutif». Certes, après une analyse minutieuse de l'ouvrage, la langue de Zhang Zai paraît embarrassée, mais le véritable sens de ses propos n'était en aucun cas de comprendre ces notions comme objet (ou énergie), comme «l'en deçà des formes». La proposition : «il en parle en termes d'objet» est donc fautive⁹.

Ce passage exprime clairement l'orientation de Mou Zongsan dans sa lecture de *l'Initiation correcte*. Lisant les formules du premier chapitre de *l'Initiation correcte* : «ce qui se disperse dans la multiplicité et peut être figuré est énergie ; ce qui est limpide, communicant, et ne peut être figuré est esprit»¹⁰, et analysant les relations entre ces deux termes, Mou Zongsan remarque :

Assurément l'esprit est indissociable de l'énergie, mais il n'en demeure pas moins esprit et non énergie, de même que l'énergie est énergie et non esprit. L'esprit et l'énergie peuvent être établis distinctement. [...] L'énergie laisse des traces, on peut dire qu'elle se disperse dans le multiple. Aussi Zhang Zai écrit-il : «ce qui se disperse dans la multiplicité et peut être figuré est énergie». Cela signifie que l'énergie est telle qu'elle se disperse et se différencie, est figure ou peut apparaître sous forme de figure. [...] Zhang Hengqu dit : «ce qui est limpide, communicant, et ne peut être figuré est l'esprit». Limpide, un, parfaitement harmonieux, vaste et lumineux, voilà ce que signifie «limpide et communicant». Sans trace figurable, sans odeur, c'est ce qui est «infigurable», ce qui n'a de trace donc, et qui ne peut être abordé en termes de «figure», ce qui ne peut être limité par les traces : tel est l'esprit¹¹.

Mou Zongsan considère donc l'énergie comme quelque chose de manifeste: cette énergie qui peut-être figurée est la réalisation concrète (immanente) de l'esprit qui, lui, n'est pas figurable. Parallèlement, l'esprit est le fond constitutif transcendant de l'énergie. Mou appelle par ailleurs cet «esprit constitutif» ou «esprit constitutif du vide suprême», et recourt à une terminologie dialectique pour expliciter leur relation, comprenant l'esprit comme «fond constitutif» et l'énergie comme «manifestation de ce fond». Lorsqu'il analyse l'expression de l'*Initiation correcte*: «Le vide suprême est sans forme, c'est le fond constitutif de l'énergie», il l'explique à l'aide des catégories, développées dans le confucianisme des Song et des Ming, d'être constitutif et de fonctionnement:

L'expression «vide suprême» vient de la formulation: «limpide, communicant et infigurable, tel est l'esprit». Je peux donc appeler ces aspects de l'esprit «vide suprême». Quand l'énergie a pour être constitutif le vide suprême, il commence à prendre vie. La vie n'est autre que le changement. Flotter ou sombrer, monter et descendre, être en mouvement ou au repos, s'influencer, se pousser et se repousser, vaincre et soumettre, se contracter et se déployer, ce sont là [diverses] activités fonctionnelles de l'énergie (*qi zhi huoyong*)¹².

Poursuivant la même argumentation, Mou Zongsan récuse aussi l'interprétation de la formule: «le vide suprême, c'est-à-dire l'énergie» traduite en «le vide suprême est l'énergie». Il considère que cette phrase ne signifie rien d'autre que «le vide suprême est indissociable de l'énergie», car bien que tous deux soient indissociables, ce que désigne fondamentalement le vide suprême, ce n'est pas l'énergie mais l'esprit. Zhu Jianmin, dans un article intitulé «Examen des rapports entre le vide suprême et l'énergie», développe comme suit le point de vue de Mou Zongsan:

Le vide suprême, du point de vue de son être constitutif, relève de «l'au-delà des formes». L'énergie, sous l'angle de son fonctionnement, relève de «ce qui est en deçà des formes». Comme les termes «être constitutif-fonctionnement» forment un binôme, Zhang Zai dit: «le vide suprême ne peut être exempt d'énergie». L'esprit dans le vide suprême ne peut se manifester en se séparant de l'énergie. Ceci étant, l'énergie, elle-même, ne peut [se] transformer en se séparant de l'esprit dans le vide suprême. De la sorte, les relations qu'entretiennent le vide suprême et l'énergie sont à comprendre par le couple «être constitutif-fonctionnement». L'être constitutif n'est pas une essence coupée et séparée, mais se manifeste dans le fonctionnement de l'énergie¹³.

À ce stade, comment lier la problématique de la créativité avec l'interprétation du couple «esprit-énergie»? D'après la phrase: «Quand l'énergie a pour être constitutif le vide suprême, elle commence à prendre vie», Mou

Zongsan considère l'esprit comme « la créativité en soi », c'est-à-dire comme le principe de la créativité ou de la transformation et de la vie¹⁴. Autrement dit, la force motrice première qui fait évoluer l'énergie, c'est l'esprit. Dans cette relation, l'esprit (au même titre que l'origine associée au premier hexagramme *Qian*) est le principe créateur, tandis que l'énergie (semblable en cela à l'origine associée au deuxième hexagramme *Kun*) est le principe de la réalisation (*zhongcheng yuanze*). Mou conclut « que l'âme crée et que la matière réalise »¹⁵. Il faut donc comprendre sa phrase à la lumière de cette dernière formule : le vide est le principe de la créativité et l'énergie celui de la réalisation. Certes, la pensée d'une « transcendance immanente » (*neizai chaoyue*) chez Mou Zongsan ne s'accorde aucunement à l'idée d'une transcendance absolue (*juedui chaoyuexing*) ou d'un créateur telle que le christianisme l'a développée, mais Mou Zongsan accorde néanmoins une forte importance à cet aspect transcendant. Selon Mou, si la critique du dualisme chez Zhu Xi (1130-1200) de la structure régulatrice et de l'énergie (*li qi er fen*) conduit à rejeter l'assertion selon laquelle « la structure régulatrice (l'esprit constitutif) est première ; l'énergie seconde », si elle doit la remplacer par la thèse : « la structure régulatrice est *dans* l'énergie », « il est alors tout à fait possible que la structure régulatrice devienne le prédicat de l'énergie ou sa qualité, ce qui serait grandement contraire à la raison des choses »¹⁶. Pour cette raison, Mou Zongsan écrit à propos de l'affirmation de Liu Zongzhou :

Entre le ciel et la terre, n'existe que l'énergie. Il n'est pas vrai que la structure régulatrice soit première et l'énergie seconde. Quand une énergie est constituée en revanche, la structure régulatrice en fonction d'elle s'y loge,

« un tel énoncé donc ne peut être sans défaut »¹⁷. Affirmer que la structure est dans l'énergie peut facilement faire perdre à la métaphysique morale son fondement théorique. La difficulté qu'a rencontrée Mou Zongsan dans son interprétation de Zhang Zai est précisément liée à une telle assertion.

L'insistance sur la supériorité de l'esprit

On trouve dans *l'Initiation correcte* la phrase suivante : « Si l'on prétend que le vide peut donner naissance à l'énergie, le vide est alors sans limite et l'énergie finie, l'être constitutif et le fonctionnement sont coupés l'un de l'autre, et l'on tombe dans la doctrine de la spontanéité du *Laozi* selon laquelle "l'être naît du néant"¹⁸. » L'on peut encore y lire : « Si l'on sait que le vide suprême est énergie, le néant n'existe pas »¹⁹. Dans son interprétation de la relations entre le vide et l'énergie chez Zhang Zai, Mou Zongsan privilégie nettement l'infini du vide et la finitude de l'énergie, et soutient la légitimité

philosophique d'un engendrement de l'énergie par le vide. « Pourquoi ne pourrait-on dire que “le vide engendre l'énergie ?”, se demande-t-il. Le mot “engendrer” désigne “un mouvement mystérieux, une réponse mystérieuse”. L'engendrement est à comprendre précisément comme l'évolution mystérieuse du vide et de l'esprit limpide, communicant, sans obstacle au sein de l'énergie, qui donne vie sans jamais cesser et meut ou immobilise l'énergie, la conduit à se contracter ou à se déployer sans blocage²⁰. » Mou Zongsan pense donc que si l'on récuse au vide la possibilité d'engendrer l'énergie et au néant de donner vie à l'être, la transcendance du vide s'effondre et la philosophie s'enfonce dans une énergétique naturaliste, complètement dépourvue du moindre idéal moral.

En dehors des relations entre l'esprit et l'énergie ou entre le vide et l'énergie, Mou Zongsan accorde une attention toute particulière à une autre expression de Zhang Zai : « Compénétrer les constituants [de l'énergie] sans adhérer [à l'un d'eux] » (*jianti wulei*). La réflexion sur cette notion fait entrer la question des relations entre l'esprit et l'énergie (relevant originellement de l'ontologie) dans la dimension ascétique et la dimension téléologique de la culture de soi. L'on trouve à cet égard dans *l'Initiation correcte* ce texte :

Le vide suprême ne peut être sans énergie, l'énergie ne peut que se condenser pour former les dix mille êtres, les dix mille êtres ne peuvent que se disperser pour retourner au vide suprême. Se conformer à ce mouvement d'entrée et de sortie est naturel et nécessaire. Ceci étant, le sage développe complètement sa voie dans [ce double mouvement]; faire corps avec ces deux [aspects] sans s'en différencier, c'est là le comble de la préservation de l'esprit. [...] Que [l'énergie] se condense, il est mon constituant [un aspect constitutif de moi]; qu'il se dissolve, c'est encore mon constituant. Avec celui qui sait que la mort n'est pas annihilation, on peut parler de la nature humaine. Lorsque l'on a compris que l'espace vide est de l'énergie, alors l'être et le néant, le latent et le manifeste, l'esprit et les transformations, la nature humaine et le destin communiquent en une unité et ne sont plus dissociés. Si en regardant les condensations et les dispersions [de l'énergie], ses entrées et ses sorties, ses actualisations et leur absence, on est capable de remonter à leur source première, on possède alors une profonde [connaissance] du *Changement*²¹.

« Compénétrer les constituants sans adhérer » signifie « unir les deux aspects constitutifs de l'énergie sans privilégier l'un d'eux ». Ce que glose ainsi Mou Zongsan : « “Compénétrer les constituants” désigne la capacité à tenir ensemble chacun des aspects, sans pencher d'un seul côté²². » Le sage peut « développer complètement le Tao », peut joindre les deux aspects sans être embarrassé, peut « maintenir actif l'esprit » (*cun shen*), car, quand il fait face au processus de transformation de l'énergie où les deux aspects ne

cessent de s'influencer et de se repousser, il ne peut appréhender qu'un seul côté, et être bloqué dans l'un ou l'autre des états que revêt provisoirement chacun des aspects particuliers (que Zhang Zai nomme «la forme temporaire» *kexing*). Voici l'explication que propose Mou Zongsan :

Être capable de réunir chacun des aspects (chaque situation, chaque phénomène, chaque forme), sans être bloqué à un seul, c'est par conséquent n'être pas embarrassé par les traces sensibles; et si on n'est pas embarrassé par les traces sensibles, l'esprit limpide et communicant qui constitue le vide est maintenu actif. Être limité à un aspect, c'est «vouloir être une chose qui ne se transforme pas» ou en somme «être une chose» et c'est tout. C'est pourquoi Zhang Zai dit: «Ce qui s'en tient au jour ou à la nuit, au *yin* ou au *yang* est une chose»: ceci est analogue aux propos de Lianxi [Zhou Dunyi]: «Ce qui est en mouvement et est sans repos, ou en repos mais sans mouvement, est une "chose" *wu*; ce qui est en mouvement et en même temps sans mouvement, ou immobile et en même temps sans immobilité, c'est l'esprit». «En mouvement et sans immobilité», c'est être bloqué dans le mouvement; «immobile et sans mouvement», c'est être bloqué dans l'immobilité. C'est pourquoi cela est «chose qui ne se transforme pas». L'esprit est en lui-même mouvement et non-mouvement, immobilité et non-immobilité, il répond à toutes [les stimulations] et n'est pas stéréotypé [dans ses réponses], il se met en branle mystérieusement sans [manifester de] trace, c'est pourquoi il peut réunir le mouvement et l'immobilité de l'énergie, sa concentration et sa dispersion, le vide et le plein, l'être et le néant et n'être jamais bloqué²³.

Ici, l'esprit désigne à l'évidence un état vital ainsi qu'un plan de la culture de soi, précisément la capacité, au sein des transformations de l'énergie, à ne pas être bloqué à l'une des extrémités, et parcourir intégralement les relations dialectiques entre ces deux aspects. Mérite particulièrement attention ici le fait qu'en expliquant cette «compénétration des constituants», Mou recourt encore au modèle dialectique de l'essence et de sa manifestation. Harmoniser les deux aspects de l'énergie signifie alors que l'esprit doit pour pouvoir se réaliser traverser les transformations de l'énergie. «L'esprit constitutif transcendant doit s'unir avec les phénomènes de l'expérience et ne faire plus qu'un avec eux, pour commencer à faire advenir sa réalité concrète, et ainsi pour commencer à réaliser ses créations cosmiques ou morales²⁴.» Bien que l'esprit désigne «la véritable créativité», il doit, afin de la réaliser, se manifester dans l'union idéale des deux aspects constitutifs, pour alors déployer sa fonction normative de contrôle des processus de transformation de l'énergie.

3. Faire communiquer les deux constituants de l'énergie (*guantong qi zhi liangti*)

Dé-hiérarchisation : chez Wang Fuzhi l'esprit est dans l'énergie

Si l'on dit que « les transformations de l'énergie » désignent un processus de création, alors le confucéen qu'était Wang Fuzhi ne pouvait pas ne pas accorder d'importance au principe régulateur à l'œuvre dans ces transformations, régulation qui concerne en effet le problème, inhérent à la théorie de la transformation énergétique, des conditions de possibilité de la norme morale.

Pour le dire dans les termes de Mou Zongsan, Wang Fuzhi soutenait lui aussi l'idée d'une dépréciation de la créativité de la vie naturelle par rapport à la créativité morale. La question du rapport entre l'énergie et l'esprit touche à celle de l'articulation de la créativité et de la normativité. Or, les propositions « il y a l'esprit hors de l'énergie » et « l'esprit est dans l'énergie » sont deux manières différentes de traiter ce problème. Que l'ordre régulateur (*zhixu tiaoli*) à l'œuvre dans les transformations de l'énergie soit nommé esprit, telle est l'approche de Wang Fuzhi²⁵.

En comparaison avec l'école confucéenne des frères Cheng et de Zhu Xi, la philosophie de Wang Fuzhi est souvent considérée comme le passage d'une ontologie centrée sur la structure régulatrice (*li*) à une ontologie centrée sur l'énergie (*qi*). Dès lors, la notion d'énergie se substitue à celle de structure régulatrice et la réalité qu'elle désigne acquiert le statut de fond constitutif (*benti*). Mais il faut bien garder présente à l'esprit l'idée que des expressions comme « la structure régulatrice est dans l'énergie » ou « l'esprit est dans l'énergie » ne reviennent aucunement à suggérer une quelconque supériorité de cette dernière sur l'esprit (ou la structure régulatrice) ». En d'autres termes, Wang Fuzhi considère l'esprit comme la normativité qui régit les mouvements et transformations de l'énergie, mais sans sacrifier pour autant l'idée de sa primauté. Comment a-t-il, dans le cadre d'une conception où l'esprit est dans l'énergie, maintenu cette prééminence ? Il est nécessaire pour répondre à cette question de procéder à un nouvel examen approfondi des abstractions philosophiques de *l'Initiation correcte*, et d'analyser le *Commentaire sur l'Initiation correcte* composé par Wang Fuzhi.

La partie précédente de cet article a présenté l'interprétation que fait Mou Zongsan de la phrase de *l'Initiation correcte* (section de l'harmonie suprême) : « ce qui se disperse dans le multiple et peut être configuré est l'énergie ; ce qui est limpide, communicant et ne peut être figuré est esprit ». Voici comment Wang Fuzhi explicite le sens de cette phrase dans son *Commentaire* :

Dans l'harmonie suprême existent l'esprit et l'énergie. Or, l'esprit n'est pas autre chose que la structure régulatrice de la communication limpide entre les deux énergies. Ce qui ne peut être figuré se trouve au sein même des figures. Quand le *yin* et le *yang* s'harmonisent, quand l'énergie et l'esprit le font également, c'est là la suprême harmonie²⁶.

Ce qui est appelé ici la relation de l'esprit et de l'énergie englobe la relation de la structure régulatrice et de l'énergie. Wang Fuzhi attribue pareillement à la structure régulatrice et à l'esprit le prédicat «ne peut être figuré», c'est pourquoi la phrase «ce qui ne peut être figuré est dans la figure même» est une autre manière de dire que «la structure régulatrice est dans l'énergie» (ou «l'esprit est dans l'énergie»). L'esprit désigne ici un certain état de la structure régulatrice, à savoir celui de limpidité et de pénétration des deux énergies *yin* et *yang*. «Les deux énergies limpides et communicantes» désignent donc l'état normatif des transformations de l'énergie (ou bien encore, leur état idéal); aussi Wang Fuzhi dit-il également: «La limpidité et le caractère communicant de l'énergie, c'est l'authenticité du ciel²⁷». En d'autres termes, si le processus créateur de transformation de l'énergie ne souffre d'aucune entrave, la créativité morale commence d'apparaître. Wang Fuzhi appelle les deux énergies *yin* et *yang* «les deux constituants de l'énergie»²⁸; ainsi l'expression «la communication limpide entre les deux énergies» peut-elle se comprendre également dans le sens de «les deux constituants de l'énergie communiquent l'un avec l'autre sans rencontrer d'obstacle», ou encore «les deux constituants de l'énergie communiquent complètement»²⁹. De ce point de vue, «les deux énergies limpides et communicantes» renvoient alors au champ de la «compénétration des constituants»³⁰.

Qu'est-ce qui fait la spécificité de Wang Fuzhi lorsqu'il qualifie d'esprit la structure régulatrice des deux énergies limpides et communicantes? Qu'est-ce qui est remarquable lorsqu'il traite du problème du rapport entre créativité et normativité? Il est en premier lieu un point que l'on peut assurer: réduire la philosophie de Wang Fuzhi à un matérialisme, et considérer l'énergie comme une matière, c'est ne pas relever la différence entre l'énergie et la forme (*xing*), et négliger trop facilement la relation complexe qui lie esprit, énergie et forme. Le problème que soulève la relation entre esprit et énergie réside dans la double signification du terme *shen*, qui désigne d'une part «le *shen* du vide suprême» (l'esprit *shen* limpide et communicant, la puissance spirituelle constitutive du vide suprême), et d'autre part le pendant, dans la relation forme-esprit (*xing-shen*), de la forme. Dans la première acception, *shen* signifie l'être qui, sur l'échelle des valeurs, se situe au-dessus de l'énergie, et qui, de surcroît ne peut devenir figure, ou encore est «sans

forme». En ce qui concerne la distinction de l'esprit et de l'énergie dans le vide suprême, Zhang Zai soulignait que «le vide suprême est sans forme, c'est le fond constitutif de l'énergie» (*qi zhi benti*)³¹. Depuis les Song du nord jusqu'à aujourd'hui, le sens de la notion de *benti* a suscité la controverse auprès de nombreux chercheurs. Le terme signifie-t-il que l'esprit est l'état premier de l'énergie (*benran*), ou alors son origine métaphysique (*benyuan*) ? La première réponse revient à affirmer l'idée d'une continuité entre l'esprit et l'énergie, l'esprit (de même que la forme) étant alors un état du *qi*, à savoir l'état premier de l'énergie, et dans ce cadre l'esprit est l'esprit de l'énergie, et la forme celle de l'énergie. La seconde réponse souligne, pour sa part, que le lien entre l'esprit et l'énergie est une relation de type métaphysique-physique ou en amont-en aval des formes, et considère les deux éléments comme opposés, voire scindés. Là commence précisément la divergence d'interprétation entre Wang Fuzhi et Mou Zongsan.

«Limpide, communicant et non figurable, tel est l'esprit» signifie pour Wang que l'énergie est en elle-même dotée d'une activité ainsi que d'une puissance créatrice, et qu'elle n'a donc pas besoin que l'esprit vienne l'inciter. Dans ces conditions, l'esprit peut devenir la structure régulatrice inhérente aux transformations de l'énergie. L'on constate ici que Wang Fuzhi, contrairement à Mou Zongsan, assigne à l'énergie l'être constitutif (*ti*) et à l'esprit le fonctionnement (*yong*). Que cela soit ou non conforme au sens initial de *l'Initiation correcte*, il est impossible d'en discuter ici plus avant. Il est certain cependant que Wang Fuzhi a bien repris la pensée de Zhang Zai pour étayer sa propre théorie, et l'on peut vraisemblablement résumer le développement qu'il en a fait par la suite par la formule «ontologisation de l'énergie» (*qi de bentihua*)³².

L'esprit comme communication entre des énergies *yin* et *yang*

L'expression «le vide suprême est sans forme, tel est le constituant du *qi*», est dans le *Commentaire sur l'Initiation correcte* glosée ainsi :

Présente dans le vide suprême mais pas encore advenue comme forme, l'énergie se suffit à elle-même ; lorsqu'elle se transforme en se dispersant et se condensant, son fond constitutif n'est ni augmenté ni amoindri³³.

Wang Fuzhi modifie ici l'expression «sans forme» en «qui n'est pas encore advenu comme forme», et considère ce vide suprême comme «empli» de cette énergie (qui n'est pas advenue comme forme)³⁴. Il s'ensuit que le fond constitutif de l'énergie n'est aucunement quelque chose qui existerait hors de ce dernier, mais bien plutôt une sorte d'énergie harmonieuse (*heqi*) ou unifiée (*hehe zhi qi*)³⁵. Wang Fuzhi ajoute :

Lorsque le *yin* et le *yang* ne sont pas séparés, les deux énergies s'unissent et sont une, c'est là le constituant véritable de l'Harmonie suprême au stade de la latence ; on ne peut l'atteindre par la force, elle ne peut pas, non plus être vue³⁶.

«Le vide suprême est énergie» : le fond constitutif dans l'état de latence, où le *yin* et le *yang* s'unissent dans l'harmonie suprême ; bien qu'il s'agisse d'une énergie pleine et réelle, on ne peut lui donner le nom d'énergie³⁷.

L'esprit du vide suprême désigne donc l'état constitutif de l'énergie («le fond de l'énergie au stade de la latence»³⁸), mais également le *plan* le plus élevé des transformations et mouvements de l'énergie : l'esprit n'est pas autre chose que la structure qui fait communiquer les deux énergies.

Mérite particulièrement attention ici le fait que l'esprit désigne d'une part l'état idéal de la relation entre les deux énergies *yin* et *yang*, et qu'ainsi il dépasse le cadre des transformations des énergies, et fait office de norme morale de la création naturelle ; mais que, d'autre part, l'expression «qui est limpide, communicant et non figurable est l'esprit» manifeste que «l'esprit est dans l'énergie». Autrement dit, il excède le fonctionnement des deux énergies qui «se frottent mutuellement» ; du point de vue des deux énergies *yin* et *yang*, il n'est nullement neutre, mais penche plutôt du côté du *yang*. Comme le dit l'*Initiation correcte*,

Les condensations et les dispersions de l'énergie dans le vide suprême sont comme l'eau qui gèle ou fond. Si l'on sait que le vide suprême est énergie, alors il n'y a pas de néant. [...] Le vide suprême est limpidité, de la limpidité découle l'absence d'obstruction, et de cette absence d'obstruction l'esprit ; le contraire du limpide est le turbide, ce qui est turbide est donc obstrué, et de l'obstruction découle la forme. De manière générale, l'énergie, quand elle est limpide, communique sans obstacle, et quand elle est turbide, il y a obstruction. Lorsque la limpidité est à son comble, elle est esprit (*shen*)³⁹.

Ce qui flotte et s'élève est la limpidité du *yang*, ce qui sombre et descend est la turbidité du *yin*⁴⁰.

Ici l'esprit participe, de toute évidence, de l'*activité* dialectique qui anime les rapports esprit-forme, *yin-yang*, limpide-turbide, condensation-dispersion, manifeste-latent. La locution «communication limpide» que l'on trouve dans l'expression «la structure régulatrice de la communication limpide entre les deux énergies» indique l'état idéal du rapport *yin-yang*, mais «limpide» tel qu'on le trouve dans la formule «ce qui flotte au-dessus est la limpidité du *yang*» ne désigne plus que le *yang*. Comment expliquer la différence de sens du terme, selon qu'il figure dans l'expression «communication limpide» (ou encore «limpide et vide»), ou bien dans le binôme «limpide-turbide» ?

Zhu Jianmin propose l'explication suivante :

Le vide suprême est limpide: cela désigne aussi une limpidité suprême, une limpidité absolue, et non une limpidité qui se concevrait par contraste avec la turbidité; la limpidité et la turbidité relatives renvoient à l'énergie, et adviennent en se basant sur ce vide dont la limpidité est, elle, absolue. Si on parle de l'esprit comme communication limpide de l'énergie c'est au sens d'esprit constitutif du vide suprême⁴¹.

Pourquoi le *yin* et le *yang*, du point de vue de l'énergie, désignent-ils un rapport égalitaire de complémentarité? Et pourquoi impliquent-ils, du point de vue de l'esprit, un rapport hiérarchique défini par les binômes noble-humble, clair-obscur, limpide-turbide? Il faut distinguer la dimension égalitaire ou horizontale de l'énergie de sa dimension hiérarchique ou verticale⁴². Le *yin* et le *yang* (ainsi que le vide et le plein, le dur et le souple, la concentration et la dispersion, la contraction et l'expansion) désignent le processus de transformation naturelle de l'énergie et rendent compte en outre de la relation égalitaire des deux énergies. Mais dès que le *yin* et le *yang* sont hiérarchisés et se distribuent dans les couples d'opposés «pur-turbide», «fluide et lumineux-bloqué et rigide»⁴³, «entravé-sans entrave», esprit-forme, ils renvoient à une hiérarchisation morale.

Cette double signification de l'esprit permet de comprendre que le problème crucial et difficile auquel furent confrontés Zhang Zai et Wang Fuzhi fut de résoudre la tension entre ces deux dimensions théoriques: celle de la transformation naturelle de l'énergie et celle de la transformation morale par l'esprit. Comme la première ne permet en aucune manière de déduire le plan de la culture de soi morale et de l'idéal du sage, Zhang Zai et Wang Fuzhi fondèrent la culture de soi sur la différence hiérarchique ontologique de l'esprit et des formes.

En expliquant la formulation de Zhang Zai:

L'énergie est communicante quand elle est limpide, obstruée quand elle est turbide,

il semble que Wang Fuzhi glisse naturellement de la transformation de l'énergie dans la nature à la transformation morale par l'esprit:

Le ciel, écrit-il, est tantôt vif et clair, tantôt couvert et brumeux; l'homme peut être éminent, clairvoyant, ample ou au contraire, médiocre, confus et fruste. La structure régulatrice qui les relie n'en est pas moins la même⁴⁴.

Glosant la formule «lorsque [les énergies] parviennent à l'extrême de la limpidité, elles sont esprit», il poursuit:

Elles ne sont plus entravées par les formes si bien que ce qui a forme est paisible et clairvoyant, obéit au fonctionnement de la conscience et parvient à l'extrême de

la limpidité. L'esprit relie les choses et le moi dans une même source, *accède à l'identité de la vie et de la mort*, et virtuellement fait converger les vertus [du ciel et de l'homme]⁴⁵.

L'art de « maintenir actif l'esprit » chez le sage, qui fait converger le plan naturel et le plan humain (*tian ren heyi*) consiste à « entretenir [ces énergies] limpides et communicantes » et à ne pas être obstrué par les désirs matériels⁴⁶. Le sage, éminent, clairvoyant, ample « explore complètement l'esprit et connaît les transformations » sans subir l'entrave des corps physiques, « il transforme les choses sans être transformé par les choses »⁴⁷, « il peut aider [au procès par lequel] le Ciel et la Terre transforment et font croître » (*zan tiandi zhi huayu*), c'est-à-dire qu'il peut également déployer pleinement sa créativité morale. Chez les gens médiocres, confus et frustes, en revanche, les deux énergies sont « entravées dans leur circulation et ne peuvent communiquer l'un avec l'autre », c'est-à-dire qu'elles sont réifiées (obstruées par les désirs matériels), si bien qu'elles sombrent dans un état tel que « les choses et l'Ego ne peuvent se connaître ».

Le statut de l'énergie et la question de la transcendance

La dialectique de l'esprit et des formes constitue la dynamique essentielle commune à la plupart des théories de la culture de soi, et Wang Fuzhi à cet égard ne fait pas exception. Toutefois, si l'on veut comprendre dans sa philosophie la propension à la « dé-hiérarchisation », il faut prêter attention à la place et au rôle de l'énergie, entre l'esprit et la forme. Dans cette relation ternaire, le concept central est celui d'énergie et non celui d'esprit, car l'esprit en définitive est « l'esprit de l'énergie », de même que la forme est « la forme de l'énergie », de sorte que l'énergie assure la continuité entre l'esprit et les formes. En réfutant l'idée qu'« à l'extérieur de l'énergie existe l'esprit », Wang Fuzhi rabaisse non seulement l'esprit au niveau suprasensible (*xingshang*) de l'énergie, mais il élève en même temps la forme à son niveau sensible. D'après les relations entre le suprasensible et le sensible, le niveau « meta-physique » et physique (la voie et l'ustensilité), définies par Wang Fuzhi, dans l'ouvrage de sa première période, le *Commentaire externe aux Mutations* [Zhouyi waizhuan], l'on observe qu'il part d'une remise en cause radicale de la structure hiérarchique traditionnelle, ce qui lui permet d'inverser l'ordre hiérarchique entre l'esprit et la forme. C'est dans cet ouvrage qu'apparaissent le plus manifestement ses tendances matérialistes⁴⁸. Mais, dans son *Commentaire sur l'Initiation correcte*, bien qu'il considère l'esprit et la forme comme deux états différents de l'énergie, Wang Fuzhi persiste toutefois à soutenir en même temps l'idée d'une hiérarchie entre

l'esprit et la forme. L'esprit a beau être pensé comme un état de l'énergie (l'état harmonieux, unifié, compénétrant des deux énergies), il conserve cependant une place éminente et transcendante.

Aussi Wang Fuzhi n'a-t-il nullement tourné le dos au modèle défini par la phrase de Mou Zongsan selon laquelle «la communication de la voie céleste du ciel d'une part et de la nature et du destin d'autre part est une conception commune à tous les confucéens Song Ming»⁴⁹. Bien qu'il ait modifié leur conception sur la structure régulatrice et l'énergie, il n'a pas récusé le modèle selon lequel l'esprit transcendant donne sa norme au processus créateur de transformation naturelle de l'énergie. Mais, d'un autre côté, il conteste que le vide suprême puisse engendrer l'énergie, et cette position est un point essentiel dans sa conception de l'énergie comme fond constitutif; elle s'avère également le point de départ de son concept de créativité. Selon Wang Fuzhi, l'énergie n'a pas besoin d'un élément «générateur»⁵⁰ suscitant sa mise en branle, car elle est en elle-même un principe créateur doté de mouvement. Comme Wang Fuzhi défend en même temps le statut transcendant du vide par rapport à l'énergie, il peut donc concevoir une transcendance qui est immanente à l'énergie. En d'autres termes, la réévaluation de l'énergie rend davantage immanente la transcendance du vide (de l'esprit, de la structure régulatrice), mais ne verse pas pour autant dans une immanence absolue qui se départirait de la transcendance elle-même. La philosophie morale de Wang Fuzhi a, comme celle de Mou Zongsan, pour point de départ la distinction entre le vide et l'énergie, mais ne s'accorde pas avec le critère de ce que Mou Zongsan appelle «métaphysique morale»; elle tend plutôt vers une morale (ou plus précisément une éthique) énergétique et donc non métaphysique au sens de la métaphysique européenne⁵¹.

Selon Wang Fuzhi, des paroles telles que «le vide suprême est énergie», «le vide l'espace est énergie» vont au-delà des cadres interprétatifs de «l'énergie et l'esprit sont indissociables» chez Mou Zongsan. Tous deux partagent cependant un point essentiel: la signification capitale qu'ils accordent à l'esprit dans la régulation morale de la créativité. Que les deux énergies s'interpénètrent sans obstruction (c'est «la compénétration des constituants sans adhérence») signifie que le processus créateur peut se dérouler sans la moindre entrave, et une créativité sans entrave équivaut à une créativité morale. D'après Mou Zongsan, l'expression «le vide de l'espace est énergie» signifie que :

L'esprit limpide et communicant se donne à voir dans les transformations de l'énergie non figée, c'est-à-dire dans la compénétration de ses condensations et de ses dispersions [...]; on peut donc dire que l'être constitutif de l'esprit se donne à voir dans les transformations de l'énergie quand elle n'est pas figée⁵².

Comme le montrent ces lignes, Mou Zongsan considère la relation entre l'esprit et l'énergie sur le mode d'un rapport substance-manifestation. Il soutient, comme Wang Fuzhi, que «l'esprit est dans l'énergie», mais lit dans cette proposition que «l'esprit se manifeste dans l'énergie». La phrase de Wang Fuzhi selon laquelle «l'esprit n'est pas autre chose que la structure régulatrice de la communication limpide entre les deux énergies» devrait être du point de vue de Mou Zongsan modifiée en celle-ci: «L'esprit pur et communiquant se manifeste dans l'aspect de non-obstruction des transformations de l'énergie». C'est-à-dire que chez Mou, l'esprit ne désigne pas un mode idéal de communication des énergies, mais plutôt une instance transcendante qui peut s'actualiser seulement dans le monde de l'énergie. Dans la philosophie de Wang Fuzhi, l'énergie (c'est-à-dire la relation entre les deux énergies *yin* et *yang*) est le fond constitutif, et l'esprit est l'aspect en mouvement, limpide et communicant, de son processus de transformation; la forme est, elle, l'aspect figé et obstrué. Bien qu'il discute ainsi des dimensions spirituelle et matérielle de l'énergie, Wang Fuzhi continue d'affirmer cependant la hiérarchie qui existe entre elles, ainsi que la transcendance du spirituel.

Les divergences d'interprétation par Wang Fuzhi et Mou Zongsan de l'*Initiation correcte* semblent minimes, mais leurs manières de fonder la transcendance de l'esprit sont fondamentalement différentes. Le rapport de l'esprit et de l'énergie dans la philosophie de Mou est d'ordre métaphysique, tandis que chez Wang, qui fait de l'énergie l'être constitutif premier, il est plutôt non métaphysique, et implique une dé-hiérarchisation. L'on comprend alors que des ontologies différentes cachent également des conceptions différentes de la créativité.

4. La compénétration des constituants sans adhérence comme pratique d'ascèse

Vers une dialectique égalitaire

Partant de la philosophie du *Classique du changement*, l'ontologie de Wang Fuzhi s'est orientée vers la dé-hiérarchisation de la relation entre esprit, énergie et forme. Il est sorti des cadres de l'*Initiation correcte* pour développer à nouveau la dialectique contenue dans le *Classique du changement*. De nos jours, où la dialectique fait l'objet de nombreuses critiques, on lui reproche, de par sa structure dualiste, de préserver toutes sortes de relations de pouvoir et de donner à la structure hiérarchique inhérente au dualisme un fondement essentialiste. Comme elle valorise souvent la dimension synthétique située par delà l'opposition des contraires, elle est accusée

d'accorder une importance partielle à l'identité et à la totalité. La structure ontologique contenue dans *l'Initiation correcte*, profondément marquée par l'influence du *Classique du changement*, offre facilement prise à ce genre de critique. Comme nous l'avons développé précédemment, lorsque *l'Initiation correcte* traite du rapport entre les deux énergies *yin* et *yang* (ainsi que des rapports entre le vide et le plein, entre le mouvement et l'immobilité, entre le dur et le souple, entre la condensation et la dispersion, entre la contraction et l'expansion, etc.), elle les comprend en premier lieu comme une relation dialectique égalitaire ; mais, dès lors que, d'une ontologie de la transformation naturelle de l'énergie, elle se tourne vers une métaphysique chargée de poser les bases de l'ordre moral, le discours théorique évolue dans le sens d'une hiérarchisation. Wang Fuzhi, de toute évidence, n'a pas abandonné cette double logique conciliant dimension horizontale et dimension verticale, mais, de Zhang Zai jusqu'à lui, on peut noter une évolution dans la conception de la dialectique. Cette évolution n'est pas sans importance dans l'examen de la modernité de la pensée de Wang Fuzhi. Le présent article explore la philosophie de Wang Fuzhi en prenant pour point de départ cette phrase du *Commentaire sur l'Initiation correcte* : « L'esprit n'est rien d'autre que la structure régulatrice de la communication limpide entre les deux énergies. » Bien que l'esprit ait ici pour fonction de concilier les deux énergies, il n'est pas établi, en tant qu'état harmonieux des deux constituants de l'énergie, au-dessus d'eux, ni en dehors d'eux, mais en leur sein même. Pour atteindre cet horizon de limpidité et de compénétration libre des deux constituants, il faut pratiquer l'exercice de la « compénétration des constituants sans adhérence ».

Comme nous l'avons dit, la pensée dialectique du *Classique du changement* recourt souvent au modèle de la symétrie hiérarchique pour établir l'unité des opposés. D'après les figures monogrammatiques du *Classique du changement*, les traits pleins et brisés, ainsi que les huit trigrammes qu'ils permettent de former, représentent l'intégralité des rapports égalitaires *yin* et *yang*. En principe, le *yang* pur (l'hexagramme *Qian*, le ciel) et le *yin* pur (l'hexagramme *Kun*, la terre) ne désignent que deux extrêmes abstraits, et les transformations de la vie doivent passer par la latence des énergies et leur mutuelle répulsion pour exister réellement. L'explication que propose, à cet égard, le *Grand Commentaire*, confirme la hiérarchisation de la structure sémiotique des *Mutations*. Les formules du premier paragraphe⁵³ montrent que cette symétrie hiérarchisée ressemble à la relation dialectique entre le maître et l'esclave. Pour réaliser/actualiser son propre potentiel, *Qian* a besoin du secours de *Kun*, mais dès lors que tous deux se répartissent en haut et en bas et instaurent un ordre de valeurs et de rangs (noble-vil), *Qian* semble tout naturellement prendre la place du maître.

L'ouvrage de Mou Zongsan, *Esprit constitutif et nature constitutive*, n'a guère problématisé la tradition exégétique du *Grand Commentaire*; Mou Zongsan explique même par la relation entre *Qian* et *Kun* du *Grand Commentaire* le rapport entre l'esprit et l'énergie de l'*Initiation correcte*. L'esprit fait alors figure de principe créateur, au même titre que *Qian*, et l'énergie, comme *Kun*, est principe de réalisation. C'est de cette réflexion que Mou Zongsan déduit l'idée que «l'âme crée, tandis que la matière réalise»⁵⁴, et rejette une interprétation énergétique de l'*Initiation correcte*. On comprend dès lors que ce que Mou Zongsan appelle une véritable créativité est fondé sur un critère métaphysique, c'est-à-dire sur une échelle de valeurs ordonnant le sensible et le suprasensible, l'esprit et l'énergie, *Qian* et *Kun*, l'âme et la matière. La créativité morale, pour être capable de faire pendant à la créativité de la vie naturelle, doit allier créativité et métaphysique.

Si on regarde en retour l'évolution du concept de créativité en Europe moderne, on s'aperçoit que la philosophie occidentale n'a pas vraiment posé la question du développement d'une créativité morale. Le christianisme fait bien mention d'une créativité spirituelle, mais dans une perspective où le créateur et les créatures sont nettement séparés; la créativité de l'homme n'a quasiment aucun moyen de s'établir. C'est pourquoi l'on peut parler d'une créativité non morale. Par ailleurs, pour affirmer la créativité humaine, l'Humanisme et les Lumières ont rattaché le développement de la force créatrice à la critique de la métaphysique; la créativité humaine se laisse alors ranger entièrement sous ce que Mou Zongsan appelle «créativité naturelle», rendant impossible le développement d'une créativité morale. Autrement dit, la théologie a élevé trop haut le niveau de la créativité spirituelle, ne laissant plus de place à une telle créativité. La philosophie moderne, de son côté, a rejeté l'idée d'une création spirituelle (divine), et a relégué la créativité à un niveau trop bas. Dans ces circonstances, si l'on veut réfléchir à la possibilité d'une créativité morale, faut-il ou non refonder le rapport entre créativité et métaphysique? La créativité doit-elle ou non se baser sur un fondement métaphysique? En comparant les stratégies interprétatives de Mou Zongsan et de Wang Fuzhi sur l'*Initiation correcte*, nous tentons, dans cet article, d'examiner la possibilité d'une créativité qui soit morale mais non métaphysique.

Wang Fuzhi a fait de l'énergie un concept ontologique-clef, et a inscrit en lui l'esprit pour désigner l'état normatif du rapport entre les deux énergies; en même temps il n'a pas rejeté la position métaphysique de l'esprit par rapport à l'énergie. Soulignant l'importance de l'énergie, il peut certes sortir du système de valeurs institué par le *Grand Commentaire*, mais, en préservant en même temps la supériorité de l'esprit, il évite la disparition de la

métaphysique dans les théories énergétiques. Si l'on veut développer cette conception dans un sens qui la rapproche davantage d'un modèle non métaphysique, il ne faut pas cependant renforcer ce qu'elle peut contenir de matérialiste, car le matérialisme n'est en définitive qu'une sorte de métaphysique inversée. À supposer que, dans l'ontologie post-métaphysique, la dialectique veuille jouer un rôle déterminant, elle ne doit pas rester cantonnée à l'idéalisme (Hegel) ou au matérialisme (Marx), mais peut évoluer dans le sens d'une dialectique égalitaire (ou « négative » dans le sens de Theodor W. Adorno). Elle devra donc s'écarter de la tendance de la métaphysique traditionnelle européenne à valoriser l'identité et la totalité, détruire la hiérarchie qui privilégie l'identité aux dépens de la différence, relier les dimensions spirituelle, énergétique et matérielle dans une structure ternaire, et rendre possible entre ces dimensions des communications ouvertes et non hiérarchisées.

Mou Zongsan considère la philosophie de Zhang Zai comme « une pensée confucéenne orthodoxe, qui ne peut absolument pas être tenue pour une énergétique »⁵⁵. Cette manière de dire a une portée politique très forte ; elle révèle en outre les blocages idéalistes du confucianisme contemporain développé à Hongkong et Taiwan depuis la seconde moitié du xx^e siècle. L'interprétation qu'il donne de *l'Initiation correcte* combine une analyse précise et une élaboration novatrice du sens. Mais, pour avoir soutenu l'antagonisme entre métaphysique et matérialisme, il a négligé l'important potentiel que représente pour la philosophie contemporaine la théorie confucéenne de l'énergie. Cette notion, dans *l'Initiation correcte*, comporte quelque ambivalence, ce qui explique pourquoi les exégèses ont pris des voies si divergentes. Pour réfuter l'interprétation matérialiste des confucéens des Song et des Ming, Mou Zongsan a souscrit à l'assimilation de l'énergétique à un naturalisme. Or, ce parti pris ne permet pas de comprendre le sens profond de la pensée dialectique exposée dans l'œuvre, ni la constitution mutuelle des concepts tels que matière et esprit, forme et sans forme, clair et obscur, visible et invisible, être et néant. Pourtant, c'est précisément l'avantage d'une « énergétique » que de proposer une alternative au spiritualisme et au matérialisme (à la supériorité de l'esprit, ou de la matière).

Critique d'une culture de soi obsédée par la spiritualité

En d'autres termes, l'énergie entraîne la dissociation de l'esprit et de la matière (c'est-à-dire que l'esprit est *celui* de l'énergie, comme la matière est *celle* de l'énergie), et en même temps le rapport entre l'esprit et la matière définit le domaine de l'énergie. Lorsque les deux constituants se pénètrent, est défini le « bon » aspect de l'énergie ; mais si des obstacles

surviennent et entravent cette communication, c'est en revanche l'état «mauvais». Pour développer les potentialités théoriques de l'énergétique, il faut rompre avec les impasses de la métaphysique et du matérialisme. De plus, il me semble nécessaire d'imaginer simultanément un autre rapport entre l'énergétique et la culture de soi, et de produire des pratiques contemporaines de «la compénétration des constituants sans adhérence», en contraste avec ceux nommés dans le confucianisme traditionnel «retour à la nature foncière».

La formule de Mou Zongsan, «l'ascèse du retour à la nature foncière», indique qu'il a manifestement préservé la place fondamentale de la «sagesse intérieure» dans le confucianisme des Song et des Ming :

Ce dont nous désirons traiter dans cette conférence, c'est de l'ascèse mise en œuvre pour faire retour à la nature ; retourner à la nature, c'est recouvrer notre nature constitutive ; et désirer recouvrer ce qui fait notre nature foncière nécessite alors de vaincre ou de transformer ce qui, dans notre constitution physique et énergétique (*qizhi*), n'est pas bon, ni correct. Quand nous parlons de nature, nous désignons par là notre sujet véritable ou notre fond constitutif véritable, qui existe en tout homme. Ce sujet constitue notre véritable soi⁵⁶.

Cette citation contient certains présupposés fondamentaux de l'ascétique développée dans le confucianisme après la dynastie des Tang. Pour le dire dans la langue de Mou Zongsan, il y a deux sortes de soi : le véritable soi, et le soi ignorant. Le véritable soi est le sujet. Et ce soi doit, pour devenir sujet, passer par une pratique d'ascèse, réaliser son fond constitutif dans sa propre vie et «subjectiver» la vérité transcendante de ce fond. L'ascèse consiste alors dans un travail qui a pour but de rendre manifeste le sujet enfoui dans le soi. Cet effort de «retour à la nature» ne fait pas seulement l'hypothèse qu'existe un soi véritable ; il suppose plus encore que pour atteindre ce but la personne doit «vaincre et transformer les aspects mauvais et incorrects de sa constitution physique et énergétique». La tension existant entre le véritable soi que désigne le sujet et le soi défini par sa constitution physique et énergétique constitue donc la dynamique principale d'une culture de soi dont le mode opératoire est un effort de retour au sujet vrai. On comprend dès lors que la conception de l'ascèse chez Mou Zongsan reste toujours fondée sur la différence hiérarchique et axiologique entre le physique et le métaphysique : l'ascèse du retour à la nature relève d'une forme de culture de soi «ascendante».

Le problème est le suivant : dès lors que l'on abandonne la hiérarchie entre le physique et le métaphysique, et que l'on se débarrasse du fondement métaphysique de la culture de soi ascendante, comment concevoir le rapport entre

cette culture et l'éthique ? Selon Mou Zongsan, les théories énergétiques et celles de la culture de soi sont à l'évidence dans un rapport d'opposition, l'effort moral consistant à limiter et contrôler le flux de l'énergie. Le problème de savoir s'il est possible de créer ou non entre elles un rapport plus positif est donc essentiel. L'idée de «la compénétration des constituants sans adhérence» comme pratique d'ascèse s'efforce d'abord de proposer un autre mode de relation entre éthique et culture de soi. Dans le cadre d'une ontologie ternaire (esprit-énergie-forme), cet exercice concerne la relation égalitaire entre le métaphysique et le physique, entre une culture de soi spirituelle et une culture de soi matérielle ; or, la dialectique égalitaire de ces deux pôles est centrée sur le problème de la relation entre l'énergétique et l'esthétique. Il semble en effet que ce soit seulement dans le cadre d'une théorie esthétique de la transformation de l'énergie que l'on puisse penser une structure ontologique de la culture de soi centrée sur une dialectique égalitaire entre les aspects spirituel et matériel. Le potentiel éthique d'une culture de soi esthétique se manifeste dans une telle ascèse de «la compénétration des constituants sans adhérence». Sous cet angle, un tel exercice pourrait en lui-même être considéré comme une activité éthique, comme une force réflexive dans les processus de subjectivation.

NOTES

- * Chercheur à l'Institut de littérature et de philosophie chinoise de l'Academia Sinica, Taipei. Une version chinoise de cet article a été publiée dans Yang Rubin, Zhu Pingci (eds.), *Ruxue de qilun yu gongfulun* (Énergétique et ascétique dans la pensée confucéenne), Taipei, Taiwan University Press, 2005. L'auteur remercie Stéphane Feuillas pour la traduction française, relue par l'auteur.
- 1. Pour une discussion de la relation entre culture de soi et créativité dans la philosophie européenne contemporaine cf. Fabian Heubel, *Das Dispositiv der Kreativität*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- 2. Mou Zongsan, *Les Spécificités de la philosophie chinoise* [*Zhongguo zhexue de tezhi*], Taipei, Xuesheng shuju, 1994, p. 16.
- 3. *Ibid.*, p. 84
- 4. *Ibid.*, p. 84
- 5. *Ibid.*, p. 87-88.
- 6. Dans le présent essai je parle de «l'ascèse» au sens que le dernier Foucault a donné à ce mot : travail (éthique et esthétique) de soi sur soi ; en même temps je viens d'enrichir et de transformer le sens de l'ascèse par une correspondance philosophique avec le mot chinois *gongfu*.
- 7. *Ibid.*, p. 106. Mou Zongsan par ailleurs explique ainsi le rapport entre le mandat céleste et la créativité : «Du mandat, de la voie célestes, l'on peut dire qu'ils constituent "la créativité elle-même" ; cela dit, la créativité en elle-même, en

- Occident, se rapporte exclusivement à Dieu ou à l'Esprit dans la religion. Ce que l'on entend par "en elle-même" signifie qu'elle ne s'appuie sur rien de limité.». *Ibid.*, p. 32.
8. La «compénétration du ciel, de la terre, de la nature et du destin» constitue la pierre de touche de la conception par Zhang Zai de l'engendrement et des transformations, et une pensée qui s'inscrit ainsi dans l'orthodoxie confucéenne ne peut en aucun cas être considérée comme une seule énergétique. Cf. Mou Zongsan, *Esprit constitutif et nature constitutive [Xinti yu xingt]*, Taipei, Zhengzhong, 1990, vol. 1, p. 437.
 9. Mou Zongsan, *ibid.*, p. 418-419.
 10. Zhang Zai, *Zhang Zai ji* [Œuvres de Zhang Zai], Taipei, Hanjing wenhua, 1982, p. 7; Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu* [Œuvres complètes de Chuanshan], vol. 12, p. 16.
 11. Mou Zongsan, *Esprit constitutif et nature constitutive*, vol. 1, p. 442.
 12. Mou Zongsan, *ibid.*, p. 443-444.
 13. Zhu Jianmin, «Zhang Zai sixiang yanjiu» [Recherches sur la pensée de Zhang Zai], p. 157-158. L'idée que le vide suprême soit esprit et non énergie, est une position que Zhu Jianmin, en accord avec Mou Zongsan, défendit au début, avant d'adopter par la suite le point de vue selon lequel le vide suprême est esprit et énergie. *Ibid.*, p. 66).
 14. Mou Zongsan, *Les Spécificités de la philosophie chinoise*, p. 53.
 15. Mou Zongsan, *Esprit constitutif et nature constitutive*, vol. 1, p. 441.
 16. *Ibid.*, p. 459.
 17. *Ibid.*, p. 459.
 18. Zhang Zai, *Zhang Zai ji*, p. 8; Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 24.
 19. Zhang Zai, *Zhang Zai ji*, p. 8; Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 30.
 20. Mou Zongsan, *Esprit constitutif et nature constitutive*, vol. 1, p. 460.
 21. Zhang Zai, *Zhang Zai ji*, p. 7-8; Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 20-23.
 22. Mou Zongsan, *Esprit constitutif et nature constitutive*, vol. 1, p. 446.
 23. *Ibid.*, vol. 1, p. 448-449.
 24. *Ibid.*, p. 494-495.
 25. Cf. Lin Congshun, *Évolution et mutations de la pensée confucéenne entre les Song et les Ming*, Taipei, Xuesheng shuju, 1990, p. 159. Jaques Gernet, *La Raison des choses, Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris, Gallimard, 2005, p. 202.
 26. Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 16.
 27. *Ibid.*, p. 19.
 28. *Ibid.*, p. 23.
 29. Mou Zongsan, *Esprit constitutif et nature constitutive*, vol. 1, p. 453.
 30. «Le masculin, écrit Wang Fuzhi, est yang mais pas dénué de yin; et le féminin est yin, mais pas dénué de yang. Dans la flore et la faune, aucune réalité n'est isolément yin ou yang. Seul un homme qui pratique profondément l'examen des choses le sait. [...] En reliant les deux aspects dans un même fond constitutif, il

y a toujours compénétration des deux constituants.» Dans *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 37. On peut aussi comparer avec ce texte [les mots en caractères gras sont extraits de *l'Initiation correcte*]: «**Lorsque le fond constitutif n'est pas partial ni entravé**, il est sans direction ni corps propre: les mœurs vulgaires et les théories hétérodoxes parlent d'être et de néant parce qu'elles sont bloquées au yin ou au yang, au jour ou à la nuit. **Or ce qui est partial et entravé est une chose, tandis que la Voie compénètre les [deux] constituants et n'est jamais bloquée.** Elle dirige au sein du fond inaudible et sans saveur et n'est pas bloquée par le néant, elle circule dans la disparité des conduites humaines et des choses sans être bloquée à l'être; qui sait mettre en évidence la plénitude du grand vide, connaît alors que tous les phénomènes sont esprit.» *Ibid.*, p. 375.

31. Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 17.
32. Ding Weixiang propose d'analyser l'évolution qui mène de Zhang Zai à Wang Fuzhi ainsi: «Wang Fuzhi a opéré une promotion ontologique de l'énergie, la faisant passer d'un constituant concret de la source originelle de l'univers à un constituant commun à tous les êtres. À première vue, c'est là un renversement des relations définies par Zhang Zai entre le vide et l'énergie ainsi que de leurs positions respectives. Mais ce simple renversement cristallise plusieurs siècles d'évolution de la pensée rationaliste, menant de l'École de la structure (*lixue*) des frères Cheng et de Zhu Xi à l'idéalisme (*xinxue*) de Lu Xiangshan (1139-1192) et de Wang Yangming (1472-1529), puis à l'énergétique. [...] Wang Fuzhi critique l'idéalisme de Lu et de Wang d'après le rationalisme des frères Cheng et de Zhu Xi, et quand il critique ces derniers, il trace l'origine de l'énergétique chez Zhang Zai. Ces choix concernant les précurseurs et les sources de sa pensée de l'énergie ont, bien sûr, un caractère nécessaire. Mais, en réalité, l'énergétique est l'interprétation propre de Wang Fuzhi à l'égard de *l'Initiation correcte* de Zhang Zai. Bien que Zhang Zai, pour sa part, développe une pensée de l'énergie, et qu'il soit, parmi les cinq penseurs des Song du Nord, celui qui en parle le plus, cette notion n'apparaît pas chez lui comme un "fond constitutif". » Voir *L'Identité du vide et de l'énergie. Le système philosophique de Zhang Zai et sa place*, Pékin, Renmin, 2000, p. 323. Ding Weixiang considère la discussion sur Zhang Zai de Mou Zongsan dans *Esprit constitutif et nature constitutive* comme «une étude partielle». *Ibid.*, p. 377. Cependant, d'après l'analyse précédente, il ne réitère simplement pas la position selon laquelle l'énergétique serait un matérialisme.
33. Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 17.
34. Wang Fuzhi dit également: «Les énergies yin et yang emplissent l'énergie, en dehors de quoi il n'existe aucun être, ni aucun espace vide.» Dans *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 26.
35. Voir Zhang Liwen, *Chuanshan zhexue* [La philosophie de Chuanshan], Taipei, Qilue, 2000, p. 154.
36. Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 35.
37. *Ibid.*, p. 32.
38. *Ibid.*, p. 37.

39. Zhang Zai, *Zhang Zai ji*, p. 8-9; Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 30-31.
40. Zhang Zai, *Zhang Zai ji*, p. 8; Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 27.
41. Zhu Jianmin, *Zhang Zai sixiang yanjiu*, p. 157.
42. Cf. François Jullien, *Procès ou Création, Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, Seuil, 1989, p. 130-131.
43. Cf. Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 28.
44. *Ibid.*, p. 31.
45. *Ibid.*, p. 31.
46. *Ibid.*, p. 32.
47. *Ibid.*, p. 89.
48. Cf. Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu*, vol. 1, p. 1028.
49. Mou Zongsan, *Esprit constitutif et nature constitutive*, vol. 1, p. 147.
50. Wang Fuzhi, *Chuanshan quanshu*, vol. 12, p. 114.
51. François Jullien estime que l'originalité de Wang Fuzhi et de la pensée lettrée réside dans la volonté de « fonder la transcendance de la morale sans le secours d'aucune transcendance métaphysique ou religieuse ». Voir F. Jullien, *Procès ou Création*, p. 112.
52. Mou Zongsan, *Esprit constitutif et nature constitutive*, vol. 1, p. 458.
53. «Le ciel est respectable, la terre est en bas, ainsi *Qian* et *Kun* sont-ils déterminés. Le bas et le haut étant distribués, le noble et le vil prennent position. La voie du *Qian* fait advenir le masculin, celle du *Kun* le féminin. *Qian* connaît les grands commencements; *Kun* manifeste les êtres parachevés. *Qian* connaît par la facilité; *Kun* réalise par la simplicité», dans *Xici A*, § 1.
54. Mou Zongsan, *Esprit constitutif et nature constitutive*, vol. 1, p. 441.
55. Mou Zongsan, *Esprit constitutif et nature constitutive*, vol. 1, p. 437.
56. Mou Zongsan, *Les Spécificités de la philosophie chinoise*, p. 101.

BIBLIOGRAPHIE

- DING Weixiang 丁為祥, *Xu qi xiang ji — Zhang Zai zhexuetixi ji qi dingwei* 虛氣相即——張載哲學體系及其定位 [L'Identité du vide et de l'énergie. Le système philosophique de Zhang Zai et sa place], Pékin, Renmin, 2000.
- GERNET Jaques, *La Raison des choses, Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris, Gallimard, 2005.
- HEUBEL Fabian, *Das Dispositiv der Kreativität*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- HEUBEL Fabian 何乏筆, *He wei "jianti wulei" de gongfu — lun Mou Zongsan yu chuangzaoxing de wenti* 何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化 [Qu'est-ce que l'ascèse de "la compénétration des constituants sans adhérence"? — La problématisation de la créativité chez Mou Zongsan], dans Yang Rubin 楊儒賓, Zhu Pingci 祝平次 (eds.), *Ruxue de qilun yu gongfulun* [Énergétique et ascétique dans la pensée confucéenne], Taipei, Taiwan University Press, 2005.
- JULLIEN François, *Procès ou Création, Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, Seuil, 1989.
- LIN Congshun 林聰舜, *Mingqing zhi ji ruxue sixiang de bianqian yu fazhan* 明清之際儒家思想的變遷與發展 [Évolution et développement de la pensée confucéenne entre les Ming et les Qing], Taipei, Xuesheng shuju, 1990.
- MOU Zongsan 牟宗三, *Xinti yu xingti* 心體與性體 [Esprit constitutif et nature constitutive], Taipei, Zhengzhong, 1990.
- MOU Zongsan 牟宗三, *Zhongguo zhexue de tezhi* 中國哲學的特質 [Les Spécificités de la philosophie chinoise], Taipei, Xuesheng shuju, 1994.
- WANG Fuzhi 王夫之, *Chuanshan quanshu* 船山全書 [Œuvres complètes de Wang Fuzhi], Changsha, Yuelu shushe, 1992.
- ZHANG Liwen, *Chuanshan zhexue* [La Philosophie de Wang Fuzhi], Taipei, Qilue, 2000.
- ZHANG Zai 張載, *Zhang Zai ji* 張載集 [Œuvres de Zhang Zai], Taipei, Hanjing wenhua, 1983.
- ZHU Jianmin 朱建民, *Zhang Zai sixiang yanjiu* 張載思想研究 [Recherches sur la pensée de Zhang Zai], Taipei, Wenjin, 1989.

GLOSSAIRE

- benran 本然
benti 本体
benyuan 本源
chaoyuexing 超越性 (transcendance)
Cheng Hao 程颢
cun shen 存神
daode chuangzaoxing 道德创造性 (créativité morale)
fond constitutif 本体
gongfu 工夫 (ascèse)
guantong qi zhi liangti 贯通气之两体
hehe zhi qi 和合之气
heqi 和气
jin xing 尽性
jianti wulei 兼体无累
juedui chaoyuexing 绝对超越性 (transcendance absolue)
kexing 客形
kun (l'hexagramme de la Terre) 坤
Laozi 老子
Lu Xiangshan 陆象山
li 理 (structure régulatrice)
li qi er fen 理气二分
lixue 理学
li zai qi zhong 理在气中 (le principe est dans l'énergie)
Liu Zongzhou 刘宗周
Mou Zongsan 牟宗三
neizai chaoyue 内在超越 (transcendance immanente)
qi de bentihua 气的本体化 (ontologisation de l'énergie)
qizhi 气质
qi zhi benti 气之本体
qi zhi liangti 气之两体 (les deux constituants de l'énergie)
qi 气 (énergie)
qi zhi huoyong 气之活用
qian (l'hexagramme) 干
shen 神 (l'esprit)
shenti 神体 (l'esprit constitutif)
ti 体
tian ren heyi 天人合一
jianti wu lei 兼体无累
Wang Fuzhi 王夫之
Wang Yangming 王阳明

wu (choses) 物
xing 形
xingshen 形神
xing er shang 形而上
xinxue 心学
xinti yu xingti 心体与性体
yong 用
zan tiandi zhi huayuz 赞天地之化育
Zhang Zai (Zhang Hengqu, Zhang Zihou) 张载
Zhengmeng 正蒙 (Initiation correcte)
Zhongguo zhexue de te zhi 中国哲学的特质
zhong cheng yuanze 终成原则
Zhongyong 中庸
Zhou Dunyi 周敦颐
Zhouyi waizhuan 周易外传
zhixu tiaoli 秩序条理
Zhu Jianmin 朱建民
Zhu Xi 朱熹
ziwo xiuyang 自我修养