

## MENCIUS ON THE MIND

[Pierre-Gilles Guéguen](#)

L'École de la Cause freudienne | « La Cause freudienne »

2009/1 N° 71 | pages 147 à 153

ISSN 2258-8051

ISBN 9782905040657

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2009-1-page-147.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour L'École de la Cause freudienne.

© L'École de la Cause freudienne. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Mencius on the mind

Pierre-Gilles Guéguen\*

Mencius est le nom d'un philosophe chinois que Lacan écrit aussi Meng-tzu conformément à la façon dont le chinois est aujourd'hui transposé dans l'alphabet romain. Le nom avait été latinisé quand, au XVII<sup>e</sup> siècle, la Compagnie de Jésus avait pris pied en Chine. Par extension, chez les spécialistes, on parle «du» Mencius pour désigner le traité de ce maître, compilation de ses entretiens avec divers «princes» au sens de Machiavel. Le recueil fut écrit par ses disciples, et figure parmi *Les quatre livres fondamentaux du confucianisme*.

Le Mencius, donc, date de la seconde moitié du 4<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Il est devenu au fil du temps, le traité le plus important pour la doctrine confucianiste, après bien sûr celui, moins volumineux, des dits de Confucius qui reste le maître fondateur.<sup>1</sup>

Cet ouvrage qui fait partie du socle de la pensée chinoise, fait l'objet d'un commentaire important dans les chapitres trois et quatre du Séminaire XVIII de Lacan, en particulier par le truchement d'une référence à un linguiste issu du positivisme logique tel qu'il s'élaborait à Cambridge au début du 20<sup>e</sup> siècle : Richards.

## Les références de Lacan à I.A. Richards

*Mencius on the mind* a été écrit à la suite d'un séjour en Chine fait en 1930, et avec la collaboration de spécialistes chinois de grande réputation, par le critique littéraire sémioticien anglais, Ivor Armstrong Richards, fondateur de ce qu'on a appelé à l'époque «la Nouvelle critique» anglaise. Paru en 1932 aux éditions Kegan Paul, le livre est mentionné de nombreuses fois dans l'enseignement de Lacan à quelques années de distance. Nous retiendrons plus particulièrement deux occurrences qui concernent spécialement la question de l'interprétation. D'abord en 1957 dans le texte des *Écrits* « L'instance de la lettre dans ses rapports à l'Inconscient »<sup>2</sup>.

\*Pierre-Gilles Guéguen est psychanalyste, membre de l'École de la Cause freudienne

1. On lira sur Mencius le remarquable article de Nathalie Charraud;

Charraud N. La Cause Freudienne n° 68, Fév. 2008 « Le saint chinois ».

2. C'est dans la note 2 de la page 498 (Lacan, J. *Écrits*, Le Seuil Paris 1966) que le livre de Richards est cité.

La deuxième citation que nous retiendrons est celle qui se propose à notre attention dans le Séminaire XVIII où Richards est cité deux fois dans le même chapitre : une fois à la page 59, une autre fois à la page 60.

Lacan dit d'abord ceci :

« Un certain livre, qui est celui-ci, *Mencius on the mind*, a été commis par un nommé Richards, qui n'était certainement pas le dernier venu. Richards et Ogden étaient les deux chefs de file d'une position née en Angleterre et tout à fait conforme à la meilleure tradition de la philosophie anglaise qui a constitué au début de ce siècle la doctrine appelée logico-positivisme. »

Puis il ajoute :

« Vous avez deux façons de vous référer à ce texte de Meng-Tzu. Ou vous vous le procurez dans l'édition en somme très bonne qui en a été donnée par un Jésuite de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un nommé Wiegner dans *Les quatre livres fondamentaux du confucianisme*. Ou vous vous emparez de ce *Mencius on the Mind*, de Richards qui est paru chez Kegan Paul à Londres. Je ne sais pas s'il reste encore beaucoup d'exemplaires *available* comme on dit. Après tout il vaut la peine d'en faire l'emplette pour ceux qui seraient curieux de se reporter à quelque chose d'aussi fondamental pour un certain éclairage sur le langage, qu'est le travail d'un néo-positiviste qui n'est certainement pas négligeable. »

La citation des *Écrits*, elle est beaucoup moins favorable à l'endroit de l'auteur, pour ne pas dire assez hostile.

Dans l'écrit intitulé « L'instance de la lettre dans l'inconscient » (rédigé en 1957) Lacan dénonce l'illusion des philosophes qui voudraient que « le signifiant réponde à la fonction de représenter le signifié, disons mieux: que le signifiant ait à répondre de son existence au titre de quelque signification que ce soit. Car même à se réduire à cette dernière formule l'hérésie est la même. C'est elle qui conduit le logico-positivisme à la question du sens du sens. » Il précise davantage sa cible dans la note en bas de page : « Ainsi M. Richards, auteur précisément d'un ouvrage sur les procédés appropriés à cet objectif, nous en montre dans un autre l'application. Il choisit pour cela une page de Mong-Tsé, Mencius pour les Jésuites : *Mencius on the mind*, ça s'appelle vu l'objet du morceau.

Les garanties apportées à la pureté de l'expérience ne le cèdent en rien au luxe de ses approches. Et le lettré expert dans le Canon traditionnel où s'insère le texte, est rencontré sur le site même de Pékin où l'essoreuse en démonstration a été transportée sans regarder aux frais.

Mais nous ne le serons pas moins, et pour moins cher, transportés, à voir s'opérer la transformation d'un bronze qui rend un son de cloche au moindre frôlement de la pensée en une serpillère à nettoyer le tableau noir du psychologisme anglais le plus consternant. Non sans bien vite, hélas, l'identifier à la propre méninge de l'auteur, seul reste à subsister de son objet et de lui-même après l'exhaustion accomplie du sens de l'un, et du bon sens de l'autre. »

Le moment où Lacan écrit ces lignes (« L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud ») est celui-là même où il se déprend de la phénoménologie et de sa propre conception d'un sens laissé à la liberté du sujet qui déciderait de la réception du sens. (ce qui était sa position antérieure fondée sur la reconnaissance du désir et la résolution des particularités du sujet dans la raison universelle). Le psychologisme anglais dénoncé est ici, pensons-nous, celui de Locke (qui suppose la transparence à soi-même de la conscience) à qui comme on le sait Lacan préfère encore Malebranche et sa « loufoquerie ». <sup>3</sup>

3. Lacan J., *Écrits*, Le Seuil, Paris 1966, p 563.

Or la sémiotique de Richards fonctionne sur le principe de la description d'un langage objet à l'aide d'un métalangage; c'est-à-dire suppose le surplomb d'un interprète et commentateur du texte, comme le roman du XIX<sup>e</sup> supposait le narrateur. C'est l'époque où Lacan lui-même passe dans l'Instance de la lettre à une conception de l'interprétation en psychanalyse qui exclut la possibilité pour l'analyste d'un recours à tout métalangage. Jacques-Alain Miller examinait ce moment de Lacan dans son Cours en 1988<sup>4</sup> en soulignant le fait que le rapport de signifiant à signifié est un rapport de fonction soit un rapport de causalité. Le Signifiant entre dans le signifié de telle façon que s'il n'y avait que S/s le sujet serait libre de lui donner un sens, en bref d'exercer sa liberté, mais le second signifiant qui s'ajoute, fait que le sujet n'est pas libre du sens qu'il va donner au signifiant premier, contrairement à ce qu'avance la phénoménologie. Ainsi l'interprétation est-elle toujours du côté du sujet. Mais elle s'avère comme nécessaire et non pas comme contingente.

Lacan change cependant de ton à l'endroit de Richards en 1971 dans le Séminaire XVIII, il reconnaît que la façon dont il avait parlé du livre dans la citation des Ecrits était peut-être amène. Se serait-il radouci entre temps ? Moins cinglant sur le logico-positivisme, autrement dit la philosophie analytique, il n'en rejette pas moins le trait central de la démarche qui consiste à traiter le langage comme un ensemble d'énoncés dont le jeu serait susceptible d'être décrit. Il reconnaît toutefois à la philosophie analytique l'humble mérite d'être «la serpillère qui efface le psychologisme anglais», sans doute celui là même qui a infecté la psychanalyse de l'ego-psychology. Il est certain qu'il s'est montré au fil du temps plus sensible à la logique et moins à la linguistique qu'il ne l'était en 1957. Toutefois, s'il revient encore une fois au schéma des quadrants de Pierce dans le chapitre IV du séminaire XVIII<sup>5</sup> (comme il l'avait fait dans le Séminaire IX), c'est pour rappeler que la psychanalyse relève d'une logique frégréenne plus que russellienne. Alors que l'analyse de Richards sur Mencius est sous-tendue par une logique des classes.

Toutefois dans ces pages Lacan cherche la limite du sens. Il évoque l'impossible auquel se heurte la fin de l'expérience analytique. Wittgenstein pointait lui aussi à sa manière l'impossibilité de sortir de la langue<sup>6</sup>, mais la logique de Pierce à la différence du second Wittgenstein, trace le trait sur le fond d'une absence alors que celle de Wittgenstein renvoie à un mode de vie (un mode de jouir partagé), un «faire» pour résorber ce qui ne peut pas se dire ainsi que le signale Éric Laurent dans l'article cité en note.

La thèse de Lacan à ce moment de son enseignement se formule ainsi:

« Il n'y a de question logique qu'à partir de l'écrit, en tant que l'écrit n'est justement pas le langage. C'est en cela que j'ai énoncé qu'il n'y a pas de métalangage. L'écrit, même en tant qu'il se distingue du langage, est là pour nous montrer que, si c'est de l'écrit que s'interroge le langage, c'est justement en tant que l'écrit ne l'est pas mais qu'il ne se construit, ne se fabrique que dans sa référence au langage.<sup>7</sup> » Alors que tout un temps, c'était pour lui le langage qui était premier, dans le Séminaire 18 le mouvement s'inverse.

4. Miller J.-A., Cours inédit département de psychanalyse de Paris 8: Cause et consentement leçon du 2 décembre 1987.

5. J.-A. Miller consacrait un cours entier intitulé «1,2,3, 4» au traitement du carré logique et du schéma de Pierce par Lacan.

6. Voir à ce sujet le commentaire d'Éric Laurent dans son article «Interprétation et vérité» Lettre mensuelle n°137.

7. Lacan, J. *Le Séminaire, livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Le Seuil, Paris, 2006, p 65.

Bien qu'il se montre moins sévère envers *Mencius on the mind* en 1971 qu'en 1957, Lacan oppose toujours une fin de non recevoir à une construction qui suppose un métalangage qui puisse décrire un langage objet<sup>8</sup>.

Richards appartient par sa formation à la remarquable *Zeitgeist* de l'Angleterre du début du XX<sup>e</sup> siècle, contemporaine de la théorie des classes des *Principia Mathematica* de Bertrand Russel ; or, Lacan dénonce cette logique comme faisant le lit d'un Autre de l'Autre et partant, impuissante à rendre compte de l'inconscient psychanalytique.

Dans le chapitre III, juste après la semaine précédente, avoir cité Meng Tzu et Gracián comme deux exemples de ce qu'il nomme des saints, Lacan se livre justement à une virulente attaque contre les linguistes, ceux qui précisément l'avaient poussé hors de l'École normale de la rue d'Ulm qui donnait à son cours l'hospitalité. « C'est tout de même curieux –dit-il– que des linguistes ne voient pas que tout usage du langage, quel qu'il soit se déplace dans la métaphore, qu'il n'y a de langage que métaphorique ». Puis il précise sa critique qui vaut aussi bien pour Richards : « Aux énoncés de n'importe lequel de ces essais logiciens, il se touche du doigt qu'il est insaisissable ce langage-objet. Il est de la nature du langage, je ne dis pas de la parole, je dis du langage-même, que, pour ce qui est d'approcher quoi que ce soit qui y signifie, le référent n'est jamais le bon, et c'est ça qui fait un langage. »

En dépit de ces critiques, la présentation plus favorable de l'ouvrage par Lacan en 1971 rend justice, en la personne de Richards à un esprit original, à une figure du *scholar* anglais (Cambridge 1893-1979) tout autant qu'à un sinologue érudit, produit spécifique de l'Angleterre du temps du groupe de Bloomsbury. Quant à Lacan, c'est le moment où il s'éloigne de la linguistique, et parlera désormais avec humour de sa «linguisterie».

## Le *Mind* et le passage des langues

Comme le signale Etienne Balibar dans le *Vocabulaire européen des philosophies*<sup>9</sup>, la traduction de *mind* de l'anglais au français est complexe ( D'ailleurs Lacan cite toujours le titre du livre dans sa langue originale). C'est que là où le français dispose en philosophie du binaire esprit et âme, (certes pas toujours très clairement distingués chez Descartes ce qui a pu donner naissance à certaines interprétations «dualistes» de la pensée cartésienne), la tradition philosophique anglaise s'appuie sur la triade *mind*, *soul* et *spirit* qui ne s'utilisent pas de la même façon que l'âme et l'esprit chez Descartes, le fondateur de la science moderne. Ainsi dans la tradition occidentale les termes *mind* et *esprit* ne se recouvrent-ils pas. De ce fait le titre de l'ouvrage pourrait donner lieu à des traductions assez différentes: «Mencius, sur l'Esprit» ou encore «Mencius à l'esprit (voire «Mencius en tête») ou encore «L'Esprit chez Mencius».

Et en effet le livre propose avant tout de s'attacher à l'étude de l'idéogramme Hsing qui est l'équivalent du terme *mind* en Chinois. Le sous-titre donné par Richards est le suivant: «Expérimentation sur les définitions multiples». Ceci décrit bien sa tentative: montrer l'étendue sémiotique d'un idéogramme tel que *Hsing* ainsi que les variations possibles et les difficultés de la traduction.<sup>10</sup>

8. Voir par exemple *op. cit.*, p.59

9. *Vocabulaire Européen des philosophies*, Etienne Balibar, entrée « Âme », p. 65-86, Le Seuil, Paris 2004.

10. Il a aussi l'ambition de promouvoir les efforts de traduction sino-britanniques le pragmatisme anglo-saxon n'est jamais loin !).

*Mencius on the mind* est paru en 1932, mais l'œuvre la plus connue de Richards a été produite en collaboration avec C.K Ogden en 1923. L'ouvrage, *Meaning of meaning*, sous titré « Étude sur l'influence du langage sur la pensée et la science du symbolisme » a donné lieu à plusieurs commentaires de Lacan.<sup>11</sup>

Bien que Lacan parle à propos de l'étude de Richards « d'essoreuse à démonstration », le propos n'est pas sans intérêt du moins pour un novice en matière de civilisation et de langue chinoise. Il semble qu'avec le temps il soit demeuré un classique. Le but que se donne l'universitaire de Cambridge est moins de faire connaître la pensée du sage confucianiste que d'explorer ce qu'il nomme des « situations linguistiques complexes » dans et même au-delà de la traduction du chinois à l'anglais. Il entend par là nous faire saisir que la pensée chinoise suppose une façon d'être au monde et de penser, bien différente de celle de l'occident.

Il procède donc à partir d'un fragment du traité de Mencius qui est inclus en appendice de son livre, avec un traduction très près du texte. Il commente ces fragments en faisant principalement ressortir la multiplicité des sens qui se proposent au traducteur.

Il le fait en explorant d'abord quelques points relatifs à la traduction de caractères chinois essentiels pour Mencius et particulièrement de *Hsing* qui peut prendre différentes acceptions mais, en particulier, désigner à la fois la nature et le souffle qui l'anime et aussi l'esprit au sens de *mind*. C'est l'objet essentiel du premier chapitre.

Le second examine des contextes dans lesquels ces « idéogrammes » sont utilisés à l'intérieur du texte.

Le troisième s'applique à restituer la position philosophique de Mencius par ce qu'il nomme « une sorte de cartographie ». L'auteur cherche à cerner comment une façon de penser le *Hsing* peut donner forme à l'action humaine.

Le dernier chapitre est consacré à des considérations plus techniques sur la traduction et la littérature comparée.

Quand Lacan parle en 1957 d'une méthode digne d'une « essoreuse », c'est-à-dire d'un traitement machinique du texte chinois, il entrevoit déjà qu'avec le développement de l'informatique on verra naître dans les années 70 un véritable engouement pour l'étude lexicographique des textes qui standardise le modèle adopté par Richards en 1932 : étude des occurrences, puis des contextes, puis « cartographies » par analyse de *clusters* et méta-analyses. Ainsi l'intuition du jugement de Lacan en 1957 est-elle prémonitoire, même s'il atténue après coup son versant dépréciatif. Ce type d'analyse permet aujourd'hui la mise sur le marché de logiciels de traduction automatique, et l'analyse très subtile de textes anciens (les manuscrits de la mer morte par exemple), le meilleur côtoyant le pire, mais contribuant globalement à l'uniformisation des langues et donc à la perte de leur génie propre.

## Lacan versus Richards

Dans les leçons III et IV du Séminaire XVIII Lacan se sert pour son argumentation du premier des dits de Mencius sélectionnés par Richards en appendice de son ouvrage. C'est la phrase de la liasse IV II 26, choisie par Richards que Lacan écrit au tableau<sup>12</sup> sous sa forme calligraphiée.

11. Séminaire XVIII p. 59, Ecrits p; 498, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Ecrits » Autres Ecrits, p 553. Jacques- Alain Miller s'y est référé lui aussi plusieurs fois.

12. Séminaire XVIII, *op. cit.*, p55.

La présentation dans l'édition établie par J.-A. Miller de ce Séminaire restitue l'écriture et la calligraphie chinoise alors que dans la traduction figurant en appendice de *Mencius on the mind* les caractères sont lisibles à l'occidentale (de gauche à droite).

Cette même «phrase» fait l'objet du premier commentaire de Richards qui en présente des traductions multiples, de multiples définitions, ouvrant ainsi de « larges abysses de conjectures ». Or cette sentence est elle-même une définition que Mencius tente de donner de l'idéogramme *Hsing* qui correspond à la Nature mais aussi à la nature humaine, ou encore à la nature de l'esprit ou de l'âme de chacun.

Il est possible que, pour la préparation de cette leçon, Lacan se soit référé directement à l'ouvrage de Richards.

Notons cependant d'emblée la démarche opposée de Richards et de Lacan: Richards cherche à donner le sens exact des groupes d'idéogrammes et tente par là de définir un sens pour tel caractère, par exemple *Hsing* qui lui semble correspondre à *mind*, ou en tout cas avoir un référent commun. Il se trouve alors devant la question jamais éteinte de la traduction infinie.

Lacan cherche lui, un principe d'arrêt à cette fuite du sens tout en tenant ferme sur sa conviction qu'il n'y a pas de métalangage. Il se dirige dans ces pages avec une intuition sûre qui va s'affirmer tout au long du séminaire: le principe d'arrêt ne se trouve pas dans la parole ni dans le langage, il se trouve dans l'écriture, et plus précisément dans son tracé. Ainsi Lacan se sert-il de sa connaissance du chinois pour rendre compte du processus de l'analyse, toujours chez lui orienté par la « cause » et par l'affirmation d'une finitude de l'expérience analytique. Tentons de resaisir cette monstration à propos du caractère *Hsing*:

## **Hsing**

Pour la phrase écrite au tableau par Lacan, Richards donne par exemple pas moins de six traductions possibles dans le premier chapitre du livre:

- 1 Tous ceux qui parlent de la nature *Hsingy* pensent comme un fait (ou un phénomène donné ou les causes des conduite, ou les raisons de la conduite)
- 2 le parler populaire sur le *Hsing* le traite comme un fait ( ou un phénomène etc.)
- 3 ce qu'on dit sur le *Hsing* est réellement sur un fait ( ou etc..)
- 4 Toute parole ( ou parole populaire) au sujet du *Hsing* n'est qu'une manière de dire ce qui s'y attache et ne peut pas aller au delà.
- 5 la seule façon de parler du *Hsing* est de chercher quelle en est la raison
- 6 Tous ceux qui parlent du *Hsing* ne parlent que selon les conventions (en acceptant les vues pré-établies)

Richards met l'accent sur l'infinité possible des traductions et aussi sur leur indétermination dans le sens. Il s'attache à montrer que le *Hsing* dans la langue chinoise n'impose pas comme dans sa traduction dans une langue occidentale de séparer l'esprit de l'individu et la nature au sens le plus large. Le champ sémantique s'élargit indéfiniment et pousse métonymiquement à la traduction interminable, infinie. Alors que Lacan tient, comme nous l'avons signalé, que l'inaperçu des linguistes est précisément que le langage est toujours métaphorique. Et ceci il ne le dit pas seulement dans l'« Instance de la lettre... » mais également dans le Séminaire XVIII. Que veut dire que toute traduction est métaphorique ? C'est qu'il n'y a pas de référent au sens d'un élément extérieur à quoi renverrait objectivement la traduction. C'est en particulier ce point que

commentait en 95-96 le Cours de Jacques-Alain Miller intitulé «La fuite du sens». Dire aussi que toute traduction est métaphorique, c'est dire qu'elle contient un saut propre à l'invention poétique, ce que Lacan a longtemps mis en évidence en situant là le phallus. Lacan cependant dans son commentaire du *Hsing* fait valoir ce qu'Éric Laurent appelait un « pouvoir d'illecture » (en référence au fameux aphorisme de Lacan concernant ses *Écrits* « qui ne sont pas à lire »).

## Pour conclure

Dans son commentaire de Richards Lacan considère que *Hsing* chez Meng-Tzu désigne la nature de l'être parlant, et que pourtant il y a une ambiguïté qui subsiste et qu'il ne faut pas chercher à réduire par la traduction. Il énonce sa position : *Si nous partons du principe que quelque chose qui n'a pas de sens ne peut pas être essentiel dans le développement d'un discours, nous perdons tout simplement le fil.*<sup>13</sup>

C'est cela même, ce hors-sens opaque que Lacan désigne par « la lettre » et qu'il trouve au mieux retenue dans le tracé du caractère chinois. Cela doit sans doute nous éloigner de la considération naïve selon laquelle « écrire guérit » ou « écrire fait symptôme », ce qui n'est pas plus assuré que de considérer comme l'ont fait tout un temps les psychanalystes qu'il suffit de « verbaliser » pour qu'il y ait de l'analyse. Il faut plutôt diriger sa pensée pour concevoir ce que « la lettre » désigne pour Lacan vers ce qu'il en disait dès la « Lettre volée » à savoir que la lettre féminise. Elle féminise en ceci qu'elle désigne une jouissance au-delà de l'Edipe. C'est donc, comme J.-A. Miller le signalait récemment<sup>14</sup>, dans le corps qu'elle trouve son Autre et non pas dans le signifiant : « Si l'on veut chercher l'être au sens de l'ontique, on le trouvera dans le sinthome et pas dans les semblants que sont les objets *a* ». D'où la particulière difficulté de l'interprétation lacanienne qui vise à obtenir « une nouvelle alliance avec la jouissance impossible à négativer ».<sup>15</sup>

13. *Ibid.*, p.59

14. Miller J.-A., Cours à l'Université de Paris 8, inédit, cours du 8 avril 2009.

15. Miller J.-A., *Ibid.*