

De quoi la nature est-elle le nom selon Mencius ?

Lorsque Lacan évoque le « tout le monde parle de la nature humaine »

HUANG Zuo

(professeur à l'Université Normale Supérieure du Sud de la Chine)

J'ai lu des articles de Guy Flecher sur son site web *Lacanchine* il y a quelques années, notamment « Coquille pour cause — À propos d'une coquille dans l'édition du séminaire XVI-II » et « Introduction au dialogue de Lacan avec Mencius », lesquels sont pour nous d'un grand intérêt. Ce n'est pas seulement le fait d'un étranger faisant des jeux de mots à partir de quelques caractères chinois qui est intéressant, mais surtout et plutôt parce qu'il s'agit ici d'ouvrir un champ de discussion possible entre les cultures chinoise et européenne. Ensuite, de jeunes chercheurs chinois avaient écrit des articles autour des questions et des concepts proposés par Guy Flecher. Dès que je les ai lus, j'ai eu le souhait d'en dire quelques mots et plus particulièrement à propos de la notion de « la nature humaine selon Mencius » (la nature de l'homme bon).

1.

J'ai lu d'abord l'article de Guy Flecher, « Coquille pour cause — À propos d'une coquille dans l'édition du séminaire XVIII », qui portait de la citation d'un passage de Mencius que reprend Lacan en ouverture de sa leçon du 17 février 1971, citation que Guy Flecher avait déjà commentée sur le site *Lacanchine.com* dans son article « Plus de Chine » :

天下之言性也，
则故而已矣。
故者，以利为本。¹

¹ Mencius, «Mencius », Livre IV Lilou, Chapitre II, le dix-neuvième passage : tout le monde parle de la nature humaine, il s'agit justement du *gu* 故, c'est-à-dire l'acte conscient et volontaire. *Gu* ou l'acte conscient volontaire, prend le profit comme fondement.(《孟子·离娄下》第二十六章)La traduction de Séraphin COUVREUR est: Partout sous le ciel, quand on parle de la nature, on veut parler des effets naturels. Les effets naturels ont d'abord cela de particulier, qu'ils sont spontanés.

Ce passage est difficile dans sa compréhension parce qu'il y en a plusieurs traductions et interprétations à partir du chinois au cours de l'histoire des commentaires des œuvres de Mencius, et la difficulté se concentre surtout sur l'ambiguïté du caractère chinois 故 et son usage réitéré.

En accord avec le point de vue d'un chercheur chinois, Liang Tao, du Département de Recherche d'Histoire de l'Académie des Sciences Sociales de Chine, Guy Flecher a lui aussi hautement apprécié la fonction d'une découverte archéologique : « Les choses auraient pu en rester là si une découverte archéologique n'avait pas relancé l'intérêt pour ce texte de Mencius. En 1992, lors de fouilles archéologiques, on a découvert des rouleaux de lamelles de bambou légèrement antérieures à l'époque de Mencius. Dessus on peut lire un texte dans lequel il est question de *xing* 性, la nature de l'homme ² », et de plus il en a conclu avec Liang Tao que cette découverte non seulement avait la possibilité de résoudre la difficulté ci-dessus, mais aussi a donné une nouvelle compréhension de la notion de « la nature humaine selon Mencius » : « dans ce texte, 性 est articulé à *gu* 故 (comme dans la citation de Mencius justement) mais d'une façon détaillée qui va nous renseigner sur le sens donné à *gu* 故 à l'époque et dans le contexte de Mencius et qui n'est pas celui retenu depuis. Nous verrons que du coup, le texte de Mencius s'éclaire !³ ».

Cette découverte archéologique peut-elle aider à éclairer l'ambiguïté du caractère chinois 故 dans le passage ci-dessus de Mencius ? Ou justement ajoute-t-elle une nouvelle interprétation aux anciennes ? Un spécialiste contemporain très connu dans le domaine de l'étymologie du caractère ancien chinois, son autorité Monsieur Qiu XiGui, estimait l'action de Liang Tao « bien raisonnable⁴ », parce qu'il pensait que Liang Tao adoptait une attitude passablement scientifique, « l'article *La nature humaine provient de la destinée* précède l'époque de Mencius, il reflète la situation d'alors où “tout le monde parle de la nature humaine”, et donne des informations importantes pour traduire ce passage de “tout le monde

² Guy Flecher, *Coquille pour cause--À propos d'une coquille dans l'édition du séminaire XVIII*. (<http://www.lacanchine.com/FG05.html>)

³ Ibid.

⁴ Qiu XiGui, «De “shi xing zhe gu ye ” de l'article “La nature humaine provient de la destinée ” sur les rouleaux de lamelles de bambou dans les tombes de Chu découvertes à Guodian au passage “tout le monde parle de la nature humaine ” de “Mencius ” ». (裘錫圭, 《由郭店簡〈性自命出〉的「室性者故也」說到〈孟子〉的「天下之言性也」章》：“这是很有道理的。”http://www.gwz.fudan.edu.cn/srshow.asp?src_id=326)

parle de la nature humaine” de “Mencius”⁵ », c'est-à-dire, il est possible et utile de partir de l'information antérieure des rouleaux de lamelles de bambou pour interpréter quelques ouvrages postérieurs de Mencius. Là se trouve la valeur de son action.

Ce qui nous intéresse, ce n'est pas cela, mais, c'est de savoir si nous pouvons à nouveau appréhender la notion de « la nature humaine selon Mencius » à partir de cette découverte archéologique ? Le point de vue et la matière de l'article de Guy Flecher semblent totalement dépendants de l'article de Liang Tao, et nous devons donc retourner à ce dernier. À la fin de l'article de Liang Tao (article paru une première fois en 2002 et réécrit en 2004) cité par Guy Flecher, il est dit « grâce aux rouleaux de lamelles de bambou, il nous est non seulement permis de comprendre le sens des caractères du passage de “tout le monde parle de la nature humaine”, mais également d'avoir une nouvelle connaissance de la théorie de Mencius de la nature de l'homme bon⁶ ». Qu'est-ce que « la nouvelle connaissance » pour Liang Tao ? Il pensait évidemment que les informations obtenues de la découverte archéologique sur des rouleaux de lamelles de bambou de Guodian à propos du caractère chinois 故 pouvaient nous aider à connaître de nouveau la notion de « la nature humaine selon Mencius ». Mais c'est justement ici qu'il rencontrait une contradiction : d'un côté il admettait que la phrase « tout le monde parle de la nature humaine, il s'agit justement du *gu* 故 » « était les opinions relevant des gens à cette époque citées par Mencius⁷ », c'est-à-dire, qu'il ne s'agissait pas du point de vue de Mencius et c'est justement ce que Mencius voulait critiquer ; de l'autre côté, il utilisait cette même phrase accompagnée de l'interprétation du caractère chinois 故 de la deuxième partie de cette phrase pour redéfinir la notion de « la nature humaine selon Mencius ».

Pourquoi Liang Tao produit-il une telle confusion ? Parce qu'il a sa propre ambition : il s'oppose à la théorie dominante au cours de l'histoire confucianiste appelée « métaphysique morale » proposée formellement par Mou ZongSan. Lors d'une causerie sur les rouleaux de lamelles de bambou dans les tombes de Chu découvertes à Guodian et sur

⁵ Liang Tao, « “La théorie de la nature humaine et du sentiment” et le passage “tout le monde parle de la nature humaine” de “Mencius” ». (梁涛, 《<性情论>与<孟子>“天下之言性”章》：“《性自命出》年代在孟子以前，反映的正是当时‘天下之言性也’的情况，为破解《孟子》‘天下之言性’章提供了重要材料。”<http://www.jianbo.org/Wssf/2002/liangtao02.htm>) Et aussi cf. Qiu XiGui, «De “shi xing zhe gu ye” de l'article “La nature humaine provient de la destinée” sur les rouleaux de lamelles de bambou dans les tombes de Chu découvertes à Guodian au passage “tout le monde parle de la nature humaine” de “Mencius” ». (裘錫圭, 《由郭店簡〈性自命出〉的「室性者故也」說到〈孟子〉的「天下之言性也」章》)

⁶ Liang Tao, « “La théorie de la nature humaine et du sentiment” et le passage “tout le monde parle de la nature humaine” de “Mencius” ». (梁涛, 《<性情论>与<孟子>“天下之言性”章》, “通过竹简，不仅使此章文字得到理解，也使我们对于孟子性善论有一全新认识”。) Dans l'article ré-écrit en 2004, il a gardé le même point de vue.

⁷ Ibid. (梁涛, “从‘天下之言性也’一句看，是孟子引述当时人们的观点”。)

l'École de Zisi et de Mencius organisée par le Centre des recherches confucianistes de l'Université de Pékin et par le Centre des recherches confucianistes de l'Université du Shandong en 2005, Liang Tao exprimait très clairement son point de vue : « Je veux proposer une hypothèse et ne sais pas si celle-ci peut être soutenue. On dit toujours que la métaphysique morale se donne pour ambition de trouver les fondements du bien, mais ne pouvons-nous pas proposer une métaphysique du sentiment où le sentiment serait discuté non seulement au niveau de l'expérience, mais également en relation à un niveau transcendantal, et en relation aux fondamentaux du Ciel et de la Terre⁸ », où la métaphysique morale est justement la théorie dominante au cours de l'histoire confucianiste qui croit qu'il faut comprendre la théorie orthodoxe confucianiste comme un système immanent et métaphysique « en pratique » et que les théories du « *ren* confucianiste » et de « la nature humaine selon Mencius » sont les supports de ce système ; où en fait la prétendue « métaphysique du sentiment » est finalement le point de vue que Liang Tao souhaite avancer.

Pour s'opposer à la théorie de « la nature humaine selon Mencius » à partir de la « métaphysique morale », et après avoir lu la phrase « 交性者，故也(*jiao xing zhe, gu ye*)⁹ » de l'article *La nature humaine provient de la destinée* sur des rouleaux de lamelles de bambou de Guodian, Liang Tao a interprété le caractère chinois 故 comme étant « un acte qui

⁸ 梁涛，〈郭店竹简与思孟学派座谈会〉，“我想提一个看法，不知道能否成立。我们老是说道德形上学，要为善寻找一个形上根据，那我们能不能提出一个情感形上学，不仅从经验层面去谈，而是联系到一个超越层面，联系到天地的根本来谈情”。

⁹ La dixième lamelle de bambou de l'article *La nature humaine provient de la destinée*. (《性自命出》10号简) Qiu XiGui pense que le caractère chinois 交 est un caractère erroné et doit être lu 室, ce dernier caractère provenant probablement du caractère chinois 節 modifié, il pense donc que la phrase ci-dessus « 交性者，故也 (*jiao xing zhe, gu ye*) » doit être transcrite par « 室性者，故也 (*shi xing zhe, gu ye*) » et traduite par « ce qui mesure la nature humaine, c'est 故 ». Cf. Qiu XiGui, « De “*shi xing zhe gu ye*” de l'article “La nature humaine provient de la destinée” sur les rouleaux de lamelles de bambou dans les tombes de Chu découvertes à Guodian au passage “tout le monde parle de la nature humaine” de “Mencius” ». (裘錫圭，〈由郭店簡〈性自命出〉的「室性者故也」說到〈孟子〉的「天下之言性也」章〉) Liang Tao a ré-écrit son article sous un autre nom « “La nature humaine provient de la destinée” sur les rouleaux de lamelles de bambou et le passage “tout le monde parle de la nature humaine” de “Mencius” »] dans la revue « L'histoire de la philosophie chinoise » en 2004, et a modifié la phrase « 交性者，故也 (*jiao xing zhe, gu ye*) » par la phrase « 室性者，故也 (*shi xing zhe, gu ye*) » en accord avec le point de vue de Qiu XiGui, mais il a persisté dans son opinion selon laquelle « L'interprétation de ce caractère [室, *shi*] pourrait être discutée plus longuement par des étymologistes, mais en tout cas, il signifie l'action ou l'acte qui façonne et cultive la nature humaine, cela n'affectera donc très peu les argumentations suivantes ». (梁涛，〈竹简〈性自命出〉与〈孟子〉“天下之言性”章〉：“对于该字的训释，文字学家还可作进一步讨论，但不论最终结论如何，它都是指塑造、培养性的活动和行为，所以对我们以下的讨论影响不会太大”。)

façonne et cultive la nature humaine¹⁰ » et a considéré que la phrase explicative suivante « là où il y a agir, il y a *gu*¹¹ » allait dans le sens de son interprétation de cette ancienne phrase. Par la suite à la lecture d'une autre phrase « ce qui cultive la nature humaine, c'est apprendre¹² » suivie de la phrase interprétative « apprendre, c'est apprendre sa nature humaine¹³ », il a aussitôt traduit le caractère 故 par « se cultiver¹⁴ ». Enfin il a précisé que ce concept empirique de « se cultiver » n'avait pas été inventé par lui-même, mais relevait de la longue histoire de la tradition ancienne chinoise du concept de « nature » 性 : « Le mode sur lequel sont pris en considération le façonnage et la formation de la nature humaine sur les rouleaux de lamelles de bambou n'est pas fortuit, il provient de cette manifestation fondamentale de la tradition de la théorie ancienne selon laquelle “la nature vient

¹⁰ Liang Tao, « “La théorie de la nature humaine et du sentiment” et le passage “tout le monde parle de la nature humaine” de “Mencius” ». (梁涛, 《<性情论>与<孟子>“天下之言性”章》：“这样看来, ‘故’乃是指塑造、培养性的一种行为”。) Dans l'article ré-écrit en 2004, il a gardé le même point de vue. Nous trouvons également la même expression dans l'article de Guy Flecher, *Coquille pour cause--À propos d'une coquille dans l'édition du séminaire XVIII* : «故 désigne donc un acte, un acte qui façonne, transforme, cultive... la nature».

¹¹ La douzième lamelle de bambou de l'article *La nature humaine provient de la destinée*. (《性自命出》12号简：“有为也之谓故。”) Qiu XiGui a consenti à l'action de Liang Tao d'interpréter le caractère chinois 故 comme «l'acte conscient et volontaire» (“有意识、有目的的行为即是故”), mais il a indiqué ensuite que «l'acte conscient et volontaire» est en même temps «l'acte humain artificiel» (人爲), lequel, avec le sens de «ce qui mesure la nature humaine, c'est 故» (室性者, 故也), probablement devient la norme morale extérieure inévitablement objectée par Mencius qui lui pense la fonction de la norme morale comme immanente à la pratique morale. Cf. Qiu XiGui, «De “shi xing zhe gu ye ” de l'article “La nature humaine provient de la destinée ” sur les rouleaux de lamelles de bambou dans les tombes de Chu découvertes à Guodian au passage “tout le monde parle de la nature humaine ” de “Mencius ” ». (裘錫圭, 《由郭店簡〈性自命出〉的「室性者故也」說到《孟子》的「天下之言性也」章》)

ge'

¹³ Les douzième et treizième lamelles de bambou de l'article *La nature humaine provient de la destinée*. (《性自命出》12-13号简：“习也者, 有以习其性也”。)

¹⁴ Le chinois est “修习”. Qiu XiGui critique l'interprétation de Liang Tao du caractère chinois 故 comme l'acte de «se cultiver» et pense que « c'est en effet problématique. Bien que “ se cultiver ” puisse être “l'acte humain artificiel” volontaire, mais il n'y pas d'exemple de l'usage du caractère 故 comme “se cultiver ” dans les caractères chinois anciens ». Qiu XiGui, «De “shi xing zhe gu ye ” de l'article “La nature humaine provient de la destinée ” sur les rouleaux de lamelles de bambou dans les tombes de Chu découvertes à Guodian au passage “tout le monde parle de la nature humaine ” de “Mencius ” ». (裘錫圭, 《由郭店簡〈性自命出〉的「室性者故也」說到〈孟子〉的「天下之言性也」章》：“這是有問題的。雖然修習也可以算作有目的的「人爲」, 但是「故」字在古漢語中卻並無當「修習」講的用法。”) Dans l'article ré-écrit sous un autre nom « “La nature humaine provient de la destinée ” sur les rouleaux de lamelles de bambou et le passage “ tout le monde parle de la nature humaine ” de “ Mencius ” » en 2004, Liang Tao a substitué l'expression « habitude» (积习, 习惯) à l'expression « se cultiver» (修习) mais n'a pas changé son point de vue original.

avec la naissance¹⁵». Nous savons tous que comme tout système immanent et rationaliste, la « métaphysique morale » a justement pour but de surmonter la tradition de la théorie selon laquelle « la nature vient avec la naissance ». Et donc, Liang Tao en reprenant la tradition de la théorie selon laquelle « la nature vient avec la naissance » ne peut éviter une opposition avec la « métaphysique morale ».

En effet, tout comme un spécialiste contemporain très connu dans le domaine de l'histoire de la pensée ancienne chinoise, son autorité Pang Pu, l'a dit : grâce à la découverte archéologique des rouleaux de lamelles de bambou de GuoDian, « notre histoire académique, et en particulier le développement de l'histoire du confucianisme avant la dynastie des Qin, devrait être réécrite¹⁶ », et ces 800 rouleaux de lamelles de bambou nous aident abondamment pour éclairer plusieurs questions propres au développement de la période historique qui va de Confucius à Mencius, notamment en ce qui concerne la question des relations entre *xin* (心, le cœur), *qing* (情, le sentiment) et *xing* (性, la nature humaine), puisqu'auparavant nous croyions que c'était Mencius qui était le premier à avoir parlé de la théorie de *xin xing* (心性). Pang Pu a même indiqué dans un autre article intitulé « *Parlant de "ren"* » : « la fréquente apparition du terme de " Tout désir est porteur du radical cœur" semble être le reflet des études sur la question de *xin xing* (心性) qui à cette époque (après Confucius et avant Mencius) sont courantes ; ce sur quoi ces caractères (porteurs du radical du 心 [le cœur]) veulent insister, ce n'est pas l'acte extérieur ou l'action extérieure, mais certaines pensées immanentes¹⁷ », cependant, personne n'ose prétendre que la notion de *xing* (性, la nature humaine) sur les rouleaux de lamelles de bambou de GuoDian est précisément ce que la théorie de « la nature humaine selon Mencius » doit accepter et qui est nécessairement l'origine de « la nature humaine selon Mencius ». Ce qui est certain c'est que les discussions sur les rouleaux de lamelles de bambou de GuoDian, notamment au sujet des relations entre *xin* (心, le cœur), *qing* (情, le sentiment) et *xing*

¹⁵ Liang Tao, « "La théorie de la nature humaine et du sentiment" et le passage "tout le monde parle de la nature humaine" de "Mencius" ». (梁涛, 《<性情论>与<孟子>"天下之言性"章》, "竹简如此看重对性的塑造、培养, 不是偶然的, 而是古代'生之谓性'传统的一个基本内容"。) Dans l'article ré-écrit sous un autre nom « "La nature humaine provient de la destinée" sur les rouleaux de lamelles de bambou et le passage "tout le monde parle de la nature humaine" de "Mencius" » en 2004, Liang Tao a enlevé de façon surprenante l'expression « la nature vient avec la naissance » (生之谓性) tout au long de l'article, et au lieu de cette expression, il a utilisé la théorie ancienne de la nature humaine, « parler de la nature par la naissance » (以生言性), et a donc gardé le même point de vue.

¹⁶ Pang Pu et Wang Bo, « Les documents souterrains qui surprennent les milieux académiques—le dialogue à propos des rouleaux de lamelles de bambou de Guodian ». (庞朴 王博, 《震惊世界学术界的地下文献——关于郭店竹简的对话》: "我们的学术史真得重新写过, 尤其是先秦儒学发展史"。)

¹⁷ Pang Pu, « Parlant de "ren" », dans la revue « la littérature, l'histoire et la philosophie ». (庞朴, 《说"仁"》: "这样广泛的'从心所欲', 似乎反映着心性问题的研究, 在当时(孔子以后、孟子以前)已经成为时尚, 这些字所要强调的, 不是某种外在的动作或行为, 而是内在的某种心态"。《文史哲》2001年第3期)

(性, la nature humaine), ont sans doute eu une influence sur la théorie de « la nature humaine selon Mencius ».

Liang Tao semble être le seul à supposer qu’il y avait certainement une notion universellement acceptée de *xing* (性, la nature humaine) avant Mencius et que Mencius lui aussi l’avait probablement acceptée : « Ainsi, avant Mencius, la nature humaine et l’apprentissage étaient toujours liés ; on pensait que bien que l’humain possède une nature humaine, celle-ci se devait plus tard d’être mise en pratique et cultivée ; c’est pour ainsi dire une notion universellement acceptée par le confucianisme et le taoïsme. Quand Mencius disait “tout le monde parle de la nature humaine, il s’agit justement du gu 故”, il parlait sans doute de cet état... la nature humaine telle qu’elle est discutée par tout un chacun, n’indique que le fait de “se cultiver”, c’est le point de vue de cette époque... Le point de vue de Mencius est que bien que la nature humaine ait besoin d’être en acte et d’être cultivée, mais...¹⁸ », et il a ensuite ajouté, ce qui distinguait Mencius des autres penseurs, cette condition qu’« il faut considérer comme fondamental le fait de bénéficier de la nature et de se conformer à elle ; d’où l’expression “故 prend le profit comme fondement”¹⁹».

Cette supposition se fonde évidemment sur la supposition d’une notion universelle de *xingî* (性, la nature) de la théorie selon laquelle « la nature vient avec la naissance ». Liang Tao persiste dans son opinion que la théorie selon laquelle « la nature vient avec la naissance » devrait être la théorie de *xing*(性, la nature) elle-même, et que les théories de nature humaine naturelle et de nature humaine morale toutes deux en résultent, « toutes sont affectées par la tradition de la théorie selon laquelle “la nature vient avec la naissance”²⁰ », parce qu’il croit que non seulement l’étymologie du mot *xing* (性, la nature)

¹⁸ Liang Tao, « “La théorie de la nature humaine et du sentiment” et le passage “tout le monde parle de la nature humaine” de “Mencius” ». (梁涛, 《<性情论>与<孟子>“天下之言性”章》：“因此，孟子以前，人们往往是将性、习联系在一起的，认为人虽然具有性，但需要经过后天的修习、培养，这可以说是当时的一个普遍观念，为儒道各家所承认。孟子说‘天下之言性也，则故而已矣’，应当正是对此而言……人们所谈论的性，不过是指修习而已，这是当时人们的观点。孟子的看法是，性虽然需要有所为、需要修习……”） Dans l’article ré-écrit en 2004, il a gardé le même point de vue sauf le remplacement de l’expression «se cultiver» (修习) par l’expression «habitude» (积习, 习惯)。

¹⁹ Ibid.(梁涛, 同上, “必需以有利于和顺应性为根本, 故说‘故者以利为本’。”) Il est à noter que Liang Tao (Guy Flecher aussi) a accepté l’interprétation de ZhuXi(朱熹) du caractère利(profit)comme une transformation du caractère顺(se conformer à) mais il a néanmoins continué à interpréter le caractère 故à partir du sens du caractère利, c’est-à-dire «profit».

²⁰ Liang Tao, « “La nature humaine provient de la destinée” et la théorie de xinxing (心性) du confucianisme archaïque » (première partie). (梁涛, 《<性自命出>与早期儒家心性论》(上), “都受到‘生之谓性’传统的影响”, <http://www.jianbo.org/wssf/Liangtao10-02.htm>)

rappelle son équivalence avec la naissance « la nature, c'est la naissance²¹ », mais aussi que cette naissance devrait être une naissance attribuée par le ciel « La nature humaine provient de la destinée, la destinée provient du Ciel²² ». Il semble pourtant que ce soit une théorie mélangeant un empirisme avec un rationalisme. Vu qu'il persiste dans son opinion que la théorie selon laquelle « la nature vient avec la naissance » est la seule origine de la nature (性), il adopte inévitablement un point de vue empiriste. Pour conserver cette seule tradition, il critique la proposition de la nécessité de distinction des deux traditions de la théorie de *xing* (性, la nature) avancées par Mou ZongSan qui pour lui « est en effet un malentendu²³ » sans apporter ni argument ni raisonnement. Il critique même Mencius lui-même et émet un jugement précipité selon lequel « le raisonnement de Mencius doit ici être erroné²⁴ » en se référant à un débat²⁵ très connu entre Mencius et Gaozi (告子), où Mencius a fortement critiqué la position de la théorie selon laquelle « la nature vient avec la naissance » ainsi que le propose Gaozi.

Ainsi, non seulement Liang Tao « fait » de Mencius le croyant de la tradition de la théorie selon laquelle « la nature vient avec la naissance », mais aussi il lui semble évident que la théorie de « se cultiver » et la notion de *xing* (性, la nature) de la théorie selon laquelle « la nature vient avec la naissance » constituent nécessairement une unité dans la théorie de « la nature humaine selon Mencius » : « parce que Mencius considère la nature humaine comme un processus actif et développé, et non pas comme une essence fixe et abstraite, sa théorie de la nature humaine et sa théorie de “se cultiver” impliquent une relation immanente, les deux constituent une unité organisée²⁶ ». C'est pourquoi nous trouvons aisément dans l'article de Guy Flecher des phrases telles que : « Les anciens parlent de nature 性 et disent que la nature est née avec l'homme. Chaque homme à sa naissance a une nature semblable. Mais ce qui fait la différence c'est ce que chacun a reçu par la suite, ce qui a été

²¹ Le chinois est: «性者，生也».

²² Les deuxième et troisième lamelles de bambou de l'article *La nature humaine provient de la destinée*. (《性自命出》2-3号简：“性自命出，命自天降。”)

²³ Liang Tao, «“La nature humaine provient de la destinée” et la théorie de xinxing (心性) du confucianisme archaïque» (première partie). (梁涛, 《<性自命出>与早期儒家心性论》(上): “其实是一种误解”, <http://www.jianbo.org/wssf/Liangtao10-01.htm>)

²⁴ Liang Tao, «“La nature humaine provient de la destinée” et la théorie de xinxing (心性) du confucianisme archaïque» (deuxième partie). (梁涛, 《<性自命出>与早期儒家心性论》(下): “孟子这里的推理应有误”, (<http://www.jianbo.org/wssf/Liangtao10-03.htm>))

²⁵ Mencius, «Mencius», Livre VI Gaozi, Chapitre I, troisième passage. (《孟子·告子上》)

²⁶ Liang Tao, «“La théorie de la nature humaine et du sentiment” et le passage “tout le monde parle de la nature humaine” de “Mencius”». (梁涛, 《<性情论>与<孟子>“天下之言性”章》: “由于孟子将性看作一动态、发展的过程，而不是固定的抽象本质，其人性论与修习论便具有一种内在的联系，二者构成一个有机整体。”) Dans l'article ré-écrit en 2004, il a gardé le même point de vue.

travaillé car cette nature a besoin d'être façonnée, cultivée, parfaite... ». Nous pouvons parler ici de confusion, la découverte archéologique n'étant pas toute puissante.

2,

C'est précisément en raison de cette confusion de Liang Tao qu'il n'est pas possible pour Guy Flecher de distinguer réellement la nature humaine de la nature animale : d'un côté, « C'est même ce qui fait la différence entre l'homme et le bœuf, les animaux se contentant de suivre leur nature » ; d'un autre côté, « Alors les hommes se distinguent en cela qu'ils ont appris 学习 à être homme 人 » et « ce façonnage 故 doit être profitable *li* 利 et doit suivre le fondement de cette nature — il faut que cet acte s'inscrive dans le sens naturel et soit bénéfique pour la nature ²⁷ ». Pour toute individualité, l'être possède une nature qui lui est propre, comme Guy Flecher le disait « Chaque homme à sa naissance a une nature semblable²⁸. Mais ce qui fait la différence c'est ce que... », c'est-à-dire, chaque homme ou chaque animal comme chaque être à sa naissance a une nature différente. Selon l'espèce, non seulement la nature de l'homme et la nature du bœuf ne sont pas les mêmes, mais également la nature du bœuf et la nature du mouton ne sont pas les mêmes non plus. Quand on dit la nature universelle des animaux, qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce que les animaux relèvent d'un même genre ? Si oui, l'homme et les animaux peuvent relever d'un « genre » supérieur. Si la notion de nature signifie elle-même ici la disposition naturelle à la naissance, est-ce qu'il y a une différence entre la nature humaine et la nature animale ? Quelle différence y a-t-il entre les deux ? Quelle différence entre « suivre leur nature » et « suivre le fondement de cette nature » selon Guy Flecher ? Il s'agit donc d'une autre question : pourquoi l'homme se reconnaît comme homme ? À partir de l'interprétation de la nature humaine comme disposition naturelle, on ne peut évidemment pas répondre à cette question.

Ce n'est pas seulement dans la langue chinoise que l'étymologie du mot *xing* (性, la nature) indique son équivalence avec la naissance « la nature, c'est naissance », mais également dans les langues grecque et latine où les mots grecs *phusis* [φύσις] et latin *natura* étymologiquement proviennent tous de l'action de naître (*phuō* [φύω] et *nascor*). L'histoire du développement du mot « nature » altère son sens, mais il garde néanmoins son sens original. Selon le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande : « Il n'est pas possible de ranger les sens du mot *nature*, au point de vue sémantique, en une

²⁷ Guy Flecher, *Coquille pour cause--À propos d'une coquille dans l'édition du séminaire XVIII*.

²⁸ Nous savons bien que le mot « semblable » est en effet le mot utilisé par Confucius dans le chapitre XVII du «Lunyu» : «Les hommes sont tous semblables par leur nature ; ils diffèrent par les habitudes qu'ils contractent».(《论语》：“性相近，习相远”。)

série linéaire. Ils paraissent s'être formés par rayonnement en plusieurs directions autour d'une idée primitive, qui serait sans doute celle du développement spontané des êtres vivants suivant un type déterminé ». Cette idée primitive du développement spontané des êtres vivants est justement la disposition naturelle. D'où il est souvent dit que la nature dénote les choses telles qu'elles seraient en dehors de toute intervention humaine, et enfin la nature se trouve toujours mise en opposition à la culture ou à la civilisation humaine. Quelle est la nature humaine ? C'est précisément celle qui va nécessairement vaincre ou nous permettre de surmonter la disposition naturelle.

La philosophie moderne occidentale a réussi à utiliser le même mot *natura* avec un sens totalement différent pour surmonter la disposition naturelle de *natura*, cela nous aide peut-être à comprendre « la nature humaine selon Mencius ». Dans son *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes a ingénieusement utilisé le dédoublement du mot *natura*²⁹ : d'un côté, il désigne la nature connue comme telle, « *Absolutum voco, quidquid in se continet naturam puram et simplicem, de qua est quaestio : ut omne id quod consideratur quasi independens, causa, simplex, universale, unum, aequale, simile, rectum, vel alia hujusmodi ; atque idem primum voco simplicissimum et facillimum, ut illo utamur in quaestionibus resolvendis*³⁰ » (A.T., X, p. 381, l.22 p. 382, l.2), « *Respectivum vero est, quod eandem quidem naturam, vel saltem aliquid ex ea participat, secundum quod ad absolutum potest referri, et per quandam seriem ab eo deduci ; sed insuper alia quaedam in suo concepto involvit, quae respectus appello ; tale est quidquid dicitur dependens, effectus, compositum, particulare, multa, inaequale, dissimile, obliquum, etc*³¹ » (ibid., p. 382, l.3-9) ; de l'autre côté, il désigne la nature de la chose même, « *Item denique, ut melius intelligatur nos hic rerum cognoscendarum series, non uniuscuiusque naturam spectare, de industria causam et aequale inter absoluta numeravimus, quamvis eorum natura vere sit respectiva : nam apud Philosophos quidem causa et effectus sunt correlativa ; hic vero si quaeramus qualis sit effectus, oportet prius causam agnoscere, et non*

²⁹ Nous remercions vivement Jean-Luc Marion de ses brillantes analyses. Cf. Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, Paris, Martinus Nijhoff, 1977, p.175, notes de la règle VI, (9), «ordre naturel».

³⁰ La traduction française de J.-L. Marion est : Je nomme absolu, tout ce qui contient en soi la nature pure et simple, dont il est en question : comme tout ce que l'on considère comme s'il était indépendant, cause, simple, universel, un, égal, semblable, droit et autres choses de cette sorte; et je nomme aussi ce premier "terme" «le plus simple» et «le plus facile», à dessein d'en user pour résoudre les questions.

³¹ La traduction française de J.-L. Marion est : Est relatif au contraire, ce qui participe de la même nature, ou du moins de quelque chose pris d'elle, par où on peut le rapporter à l'absolu, et l'en déduire par quelque suite; mais il enveloppe là-dessus quelques autres termes dans sa conception, que j'appelle des relations: tel est tout ce qu'on dit être dépendant, effet, composé, particulier, multiples, inégal, dissemblable, oblique, etc.

*contra*³² » (ibid., p. 383, l.1-8). Par là, Descartes, lors de ses recherches sur la connaissance, a commencé à rejeter la fonction du mot « nature » selon le sens du mot grec *phusis* et a préféré l'instauration de l'*ordo naturalis*³³ pour atteindre à la connaissance des choses. Selon Descartes, l'ordre naturellement instauré subvertit l'ordre de la nature : « encore qu'elles [les étoiles] paraissent fort irrégulièrement éparses çà et là dans le Ciel, je ne doute point toutefois qu'il n'y ait un ordre naturel entre elles, lequel est régulier et déterminé. Et la connaissance de cet ordre est la clef et le fondement de la plus haute et plus parfaite Science que les hommes puissent avoir touchant les choses matérielles ³⁴ ». Nous savons bien que ce mot « naturellement » renvoie à des opérations intellectuelles plus qu'à la *phusis* : « ...les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens...³⁵ », et « ...notre volonté se portant naturellement à désirer les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles...³⁶ ». Bien entendu, on n'a la connaissance de cet ordre naturel qu'*a priori* : « ...par son moyen on pourrait connaître *a priori* toutes les diverses formes et essences des corps terrestres, au lieu que, sans elle, il nous faut contenter de les deviner *a posteriori*, et par leurs effets³⁷ ». Et seul l'intellect peut connaître *a priori* l'ordre naturel.

Le philosophe allemand Kant a clairement exprimé cette notion notamment dans une phrase très connue de l'histoire de la philosophie moderne : « que l'entendement ne tire pas ses lois (*a priori*) de la nature, mais qu'il les lui impose³⁸ ». Cette idée s'oppose à la théorie matérialiste notamment la théorie matérialiste marxiste qui persiste dans son opinion que les lois de la nature doivent exister « objectivement » d'abord et ne sont connues qu'ensuite, mais elle dit la vérité dans la mesure où c'est l'esprit humain qui crée le

³² La traduction française de J.-L. Marion est : Et enfin, pour mieux faire entendre que nous prenons là en vue de suites de choses à connaître, et non point la nature de chacune d'elles, c'est par un biais industriel que nous avons compté la cause et l'effet entre les absolus, bien que leur nature soit véritablement relative : car pour les Philosophes la cause et l'effet sont corrélatifs ; mais si ici nous cherchons quel est l'effet, il convient de reconnaître d'abord la cause, et non le contraire

³³ Juste après la discussion de ces termes relatifs, Descartes a dit : *Quae respectiva eo magis ab absolutis remouentur, quo plures ejusmodi respectus sibi invicem subordinatos continent, quos omnes distinguendos esse monemur in hac regula, et mutuuum illorum inter se nexum naturalemque ordinem ita esse observandum, ut ab ultimo ad id, quod est maxime absolutum, possimus pervenire per alios omnes transeundo.* (La traduction française de J.-L. Marion est : Ces termes relatifs s'éloignent d'autant plus des absolus, qu'ils contiennent plus de relations de cette sorte subordonnées les unes entre elles ; et cette règle nous avertit qu'il les faut distinguer, et observer tellement la liaison qu'elles ont entre elles, et leur ordre naturel, que nous puissions atteindre à partir du dernier le terme le plus absolu en traversant tous les autres).

³⁴ Descartes (René), *A Mersenne*, le 10 mai 1632, Corresp.XLIII, A.T.I, p. 250.

³⁵ Descartes (René), *Discours de la méthode*, texte et commentaire par E. Gilson, Vrin, 1925¹, 1987⁶, p. 12, l. 30-p.13,l.

³⁶ Ibid, p. 25, l.31-p. 26, l.2.

³⁷ Descartes (René), *A Mersenne*, le 10 mai 1632, Corresp.XLIII, A.T.I, p. 250.

³⁸ E. Kant, *Prolegomènes à toute métaphysique future qui aura le droit se présenter comme science*, trad. Joseph Tissot, Librairie philosophique de Ladrangé, 1865, p. 110.

monde humain y compris la nature comme objet de la connaissance scientifique.

Estimer les fonctions de l'intellect ou de l'entendement et de la raison fait partie de la tradition de la philosophie occidentale. Il est une parole très connue soi-disant dite par Aristote dans l'histoire de la philosophie occidentale : L'homme est un animal raisonnable (ζωον λογον εχον, c'est en fait probablement Chrysippus, un philosophe des stoïques postérieurs, qui fut le premier à dire cette phrase) . La raison est toujours pensée comme ce par quoi l'homme se différencie des animaux. Elle ne fonctionne pas seulement dans le domaine de l'épistémologie, mais aussi dans le domaine de la morale. Kant a dénommé cette dernière raison « la raison pratique ».

Ce en quoi le confucianisme croit que l'homme se différencie des animaux, c'est précisément le fait que l'homme est « un être moral » ; être un sujet moral, ce n'est pas une évolution « naturelle », mais l'homme se doit de pratiquer « naturellement » les vertus *a priori* immanentes à tous. Tout comme la théorie morale kantienne, la théorie morale confucianiste devrait être considérée comme une déontologie³⁹, puisque Mencius disait clairement et directement que *ren* et *yi* (仁 et 义⁴⁰) ne sont pas des lois ou des règles extérieures, mais des vertus immanentes, « *ren, yi, li* et *zhi* ne nous viennent pas du dehors, comme un métal fondu qu'on verse dans un moule, mais nous sont propres⁴¹ », et obligatoires, « Chouenn réglait toutes choses avec une rare intelligence, et remplissait tous ses devoirs envers les autres avec un discernement remarquable. Il pratiquait naturellement et nécessairement en suivant le *ren* et le *yi* comme des vertus immanentes, et non comme des lois extérieures⁴² ». Pour que le sujet moral pratique, il faut qu'il dispose d'une sorte de raison pratique, que les néoconfucianistes contemporains nomment « la nature-raison » (性理). Par exemple, Tang JunYi dit que « la raison de la nature-raison, c'est la raison que les

³⁹ Mou ZongSan utilisait la philosophie morale de Kant pour mieux comprendre la théorie de la nature de l'homme bon selon Mencius, ce qui est assez raisonnable et accepté par la plupart de gens.

⁴⁰ *ren* et *yi*(仁义) sont en général traduits en français par « la bienveillance » et « la justice », nous préférons conserver les formulations *pinyin*.

⁴¹ Mencius, « Mencius », Livre VI Gaozi, Chapitre I, sixième passage. La traduction de Séraphin COUVREUR est: La bienveillance, la justice, l'urbanité, la prudence ne nous viennent pas du dehors, comme un métal fondu qu'on verse dans un moule. La nature les a mises en nous. (《孟子·告子上》第六章: “仁义礼智, 非由外铄我也, 我固有之也.....”)

⁴² Mencius, « Mencius », Livre IV Lilou, Chapitre II, dix-neuvième passage. La traduction de Séraphin COUVREUR est: Chouenn réglait toutes choses avec une rare intelligence, et remplissait tous ses devoirs envers les autres avec un discernement remarquable. Il suivait (*comme naturellement*) ses sentiments d'humanité et de justice, et pratiquait ces deux vertus sans effort. (《孟子·离娄下》第十九章: “舜明于庶物, 察于人伦, 由仁义行, 非行仁义也。”)

théoriciens de la raison du temps des dynasties des Song et des Ming apprécient⁴³ », et Mou ZongSan dit que « la nature-raison relève du confucianisme » et que « ce dont les confucianistes du temps des dynasties des Song et des Ming ont parlé, c'est "la théorie de la nature-raison"⁴⁴ ». C'est justement pour avoir fortement estimé la fonction de la raison (理) notamment « la nature-raison » (性理), que l'on a toujours appelé le confucianisme des six cents années des dynasties des Song et des Ming du nom particulier de « la théorie de la raison au cours des dynasties des Song et des Ming » (宋明理学).

Le mot de « nature-raison » ne signifie pas la raison de la nature, mais veut dire « la nature (humaine) est concomitante de la raison⁴⁵ ». Pourquoi la nature (humaine) est-elle concomitante de la raison ? C'est précisément là la complexité et la richesse de la théorie de la nature (humaine) confucianiste notamment selon Mencius et selon « la théorie de la raison au cours des dynasties des Song et des Ming ». D'un côté, le confucianisme a admis que la nature (humaine) provient du destin, cette idée est non seulement exprimée dans l'article ci-dessus *La nature humaine provient de la destinée* sur les rouleaux de lamelles de bambou de Guodian : « La nature humaine provient de la destinée », mais on peut la trouver aussi dans le « Zhongyong » des Quatre Livres : « L'ordre du Ciel est la nature⁴⁶ » ; Mencius a également dit que « Celui qui connaît sa nature, connaît le Ciel⁴⁷ » ; et à partir de là, M. Cheng Mingdao (程明道), philosophe rattaché à « la théorie de la raison au cours des dynasties des Song et des Ming », a lui aussi appelé la nature (humaine) la raison du Ciel (天理), laquelle est équivalente du logos (道或天道). De l'autre côté, comme nous l'avons indiqué, l'article ci-dessus *La nature humaine provient de la destinée* sur des rouleaux de lamelles de bambou de Guodian avait déjà longuement discuté des relations entre *xin* (心, le cœur), *qing* (情, le sentiment) et *xing* (性, la nature humaine), mais même malgré les découvertes archéologiques, il n'en reste pas moins que Mencius est le premier à avoir commencé à fonder une théorie de *xinxing* (心性学), laquelle considère la réflexion sur la nature humaine à partir de *xin* (心, le cœur) : « ce que l'homme vertueux tient de la

⁴³ Tang JunYi, *Discussions originales sur la philosophie chinoise*, première partie du chapitre premier. 唐君毅分理为六义，称其中“性理之理，此是宋、明理学家所重之理”(《中国哲学原论》第一章《原理》上一《导言》)。

⁴⁴ Mou ZongSan, *le substratum du cœur et le substratum de la nature*, livre I, chapitre premier. 牟宗三也分理为六义，称其中“性理、此属于儒家”且又语“宋、明儒所讲者即‘性理之学’也”(《心体与性体》上，第一部第一章)。

⁴⁵ Le chinois est : « 即性即理 ». C'est une parole de Cheng Yichuan (philosophe lui aussi rattaché à « la théorie de la raison au cours des dynasties des Song et des Ming ») : « la nature est la raison, c'est-à-dire la nature de la raison ». (程伊川, 《二程全书·遗书》第二十二上, 伊川先生语八上 : “性即理也, 所谓理性是也。”)

⁴⁶ 《中庸》 : “天命之谓性”。

⁴⁷ Mencius, « Mencius », Livre XVII Jinxin, Chapitre I, premier passage. (《孟子·尽心上》第一章 : “知其性, 则知天矣”。) Même traduction que celle de Séraphin COUVREUR.

nature, c'est que *ren, yi, li* et *zhi* prennent leur racine dans le cœur⁴⁸ », et « ce que l'homme vertueux a reçu de la nature, ne peut être augmenté, lors même qu'il ferait de grandes choses, ni diminué, lors même qu'il vivrait dans la pauvreté, parce que ce sont les devoirs de son état qui lui ont été assignés par la nature⁴⁹ » et « celui qui cultive parfaitement son cœur, connaît sa nature⁵⁰ ». Enfin, Lu XiangShan (陆象山), philosophe lui aussi rattaché à « la théorie de la raison au cours des dynasties des Song et des Ming », a ainsi résumé la théorie de la nature (humaine) : « le cœur lui-même est concomitant de la nature, de la raison⁵¹ » ; c'est-à-dire, il n'y a pas de nature (humaine) hors du cœur, et il n'y a pas de raison hors de la nature (humaine).

En terme philosophique, il est à considérer que le premier aspect de la nature (humaine) est que la théorie de la nature (humaine) n'est absolument pas empirique, mais transcendante ; Mou ZongSan l'a également dénommée cosmologique selon la théorie de « l'interprétation de Yi » : « naissance et devenir, c'est le changement⁵² » ; le second aspect est que la théorie de la nature (humaine) n'est qu'immanente. Les deux s'unissent ensemble. Donc, comme Kant nous l'a dit ci-dessus, c'est l'entendement humain qui impose ses lois à la nature au lieu de les tirer (*a priori*) de la nature, de même, c'est « la nature-raison » (性理) qui produit la raison du Ciel et les lois morales, c'est-à-dire, la raison du Ciel n'est pas la loi « objective » hors de moi, et les lois morales ne sont pas non plus les lois extérieures, elles sont toutes immanentes. Mais ce n'est pas une fonction de même type de la raison : dans le premier cas de Kant il s'agit de la raison théorique, dans le deuxième de la raison pratique. C'est pourquoi on dit toujours que le confucianisme n'est effectivement pas une théorie de la connaissance, mais c'est une pratique. L'être humain est d'abord et principalement un sujet pratique.

⁴⁸ Mencius, «Mencius », Livre XVII Jinxin, Chapitre I, vingt-et-unième passage. La traduction de Séraphin COUVREUR est: Ce que l'homme sage tient de la nature, ce sont les vertus de bienveillance, de justice, d'urbanité et de prudence : Elles ont leurs racines dans le cœur...(《孟子•尽心上》第二十一章：“君子所性，仁义礼智根于心……”)

⁴⁹ Ibid. La traduction de Séraphin COUVREUR est: Ce que le sage a reçu de la nature, ne peut être augmenté, lors même qu'il ferait de grandes choses, ni diminué, lors même qu'il vivrait dans la pauvreté, parce que c'est la part qui lui a été assignée par le Ciel.(《孟子•尽心上》第二十一章：“君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。”)

⁵⁰ Mencius, «Mencius », Livre XVII Jinxin, Chapitre I, premier passage. La traduction de Séraphin COUVREUR est: Celui qui cultive parfaitement son intelligence, connaît sa nature (*et la nature de toutes choses*). (《孟子•尽心上》第一章：“尽其心者，知其性也”。)

⁵¹ Le chinois est: «本心即性即理».

⁵² 《易传》：“生生之谓易”。

3,

Jacque Lacan parlait d'un nouvel être : le parlêtre (l'être parlant), c'est-à-dire, le sujet parlant. La philosophie occidentale contemporaine, notamment la philosophie française contemporaine, a longuement discuté de ce sujet, par exemple « le sujet (substantiel) est mort », « le sujet (substantiel) se décentre » etc. Ce n'est pas seulement à partir de la découverte du concept de l'inconscient que l'on commence à parler du sujet parlant. Il faut remarquer que l'idée du sujet parlant provient de l'opposition à la théorie du sujet substantiel, c'est-à-dire, le sujet n'est plus considéré comme un *ego* autonome et transparent, mais plutôt comme un automate pris dans un réseau de signifiants. Nous savons que l'*ego* cartésien est autonome, transparent et substantiel parce que l'intellect ou la raison exercent un rôle dominant et décisif dans la connaissance. Avec l'intervention de la langue, la théorie du sujet parlant s'oppose inévitablement à la fonction active de l'intellect ou de la raison. En un mot, quand on parle du sujet parlant, il faut savoir qu'il y a une évolution de l'*ego cogitans* vers le sujet parlant.

Quelle est la nature de l'être parlant ? C'est de parler. Nous devons revenir à Aristote, parce qu'il a clairement exprimé l'idée que « parler » est-ce par quoi l'homme se différencie des animaux : « Il est évident que l'homme est un animal social plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme est doué de parole⁵³ ». Lacan est bien sûr en accord avec cette idée. Quant à la question de la nature humaine, qu'Est-ce que l'homme en tant qu'homme ? Quelle est la différence entre l'homme et les animaux ? La psychanalyse nous dit toujours que l'homme n'est plus un être de raison du fait de la présence de l'inconscient, mais n'est qu'un être parlant. L'homme n'est homme que parce qu'il parle. Mais, l'homme qui parle, c'est un fait qui existe. Ce par quoi l'homme diffère des animaux ne relève également que d'une différence selon l'espèce. Mais cette différence n'a pas grand sens, chaque sorte d'être pouvant se distinguer par l'espèce.

Dans le passage ci-dessus où « tout le monde parle de la nature humaine » cité par Lacan, Mencius n'a pas du tout exprimé l'idée que seul parmi les animaux l'homme est doué de parole, ni plus l'idée que l'homme diffère des animaux par une différence selon l'espèce. Dans un autre passage de « Mencius » il est rappelé ce par quoi l'homme se différencie des animaux « le presque rien⁵⁴ » : « ce par quoi l'homme diffère des animaux, c'est presque

⁵³ Aristote, *La Politique*, livre I. Chapitre II, 1253a : Διότι δὲ πολιτικὸν ἂν ὄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον Οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων... Cf., la traduction française de BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE et la traduction française de Jean-François CHAMPAGNE (revue et corrigée par HOEFER).

⁵⁴ Le chinois est: « 几希 ».

rien. L'homme de peu le perd ; l'homme vertueux le conserve⁵⁵ » ; mais ce « presque rien », ce que l'homme de peu perd et que l'homme vertueux conserve, ce n'est pas une différence selon l'espèce, mais le plus important pour être un vrai homme, c'est-à-dire un homme vertueux ou un sujet moral. Mencius a très clairement expliqué que « l'homme vertueux diffère des autres hommes parce qu'il conserve les vertus que la nature a mises en son cœur. Il conserve en son cœur *ren* et *li*⁵⁶ », c'est-à-dire, il possède la conviction d'aimer, d'être un sujet pratique moral.

Aristote, lui, a non seulement admis que seul l'homme est doué de parole, mais il a en même temps indiqué que « la nature a doué l'homme de la parole pour exprimer le bien et le mal moral, et par conséquent le juste et l'injuste ; elle a fait à lui seul ce beau présent, parce qu'il a exclusivement le sentiment du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste, et de toutes les affections qui en dépendent. C'est la communication de ces sentiments moraux qui constitue la famille et l'État⁵⁷ », c'est-à-dire, la parole est faite pour exprimer le bien et le mal, et, par la suite, le juste et l'injuste. Ainsi pour Aristote, en fin de compte, ce n'est pas la capacité de parler qui distingue l'homme des animaux, mais la capacité de discerner le bien du mal, c'est-à-dire, l'aptitude d'être un sujet moral. En ce sens, Aristote est sûrement en accord avec Mencius. Parce que pour Mencius, la nature humaine n'est ni un fait, ni une sorte de possible (y compris la notion d'être possible de l'existentialisme), mais une sorte de devoir. L'homme n'est homme que parce qu'il est capable de et doit instituer une nouvelle vie morale radicalement différente de la vie naturelle. D'où l'entrée périlleuse de Lacan dans le champ de Mencius.

De son côté, Lacan a fait une lecture artificielle des deux caractères chinois mis ensemble « 言性⁵⁸ », il les a traduits comme étant « la nature parlant » et s'est mépris sur le sens des paroles de Mencius : « voilà ce qui fait 性 “xìng” la nature car cette nature n'est pas, au moins dans MENG-TZU [Mencius], n'importe quelle nature. Il s'agit justement de la na-

⁵⁵ Mencius, «Mencius », Livre IV Lilou, Chapitre II, dix-neuvième passage. La traduction de Séraphin COUVREUR est: Ce par quoi l'homme diffère des animaux, n'est presque rien. La masse du peuple le perd ; le sage le conserve.(《孟子·离娄下》第十九章：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”)

⁵⁶ Mencius, «Mencius », Livre IV Lilou, Chapitre II, vingt-huitième passage. La traduction de Séraphin COUVREUR est: Le sage diffère des autres hommes ; parce qu'il conserve des vertus que la nature a mises en son cœur. Il conserve en son cœur la bienveillance et l'urbanité. (《孟子·离娄下》第二十八章：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。”)

⁵⁷ Aristote, *La Politique*, livre I. Chapitre II, 1253a : ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὰ ὀδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἰδίου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. Cf., la traduction française de BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE et la traduction française de Jean-François CHAMPAGNE (revue et corrigée par HOEFER).

⁵⁸ En effet, « 言性 » veut dire « parler de la nature ».

ture de l'être parlant, celle dont, dans un autre passage, il tient à préciser que : « il y a une différence entre cette nature et la nature de l'animal... » une différence, ajoute-t-il, pointe-t-il en deux termes qui veulent bien dire ce qu'ils veulent dire : « ...une différence infinie ⁵⁹ ».

Dans un séminaire dénommé *Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, Lacan a exprimé une attitude très proche de celle des taoïstes (proche même semble-t-il de celle de Gaozi qui est d'avis « qu'il n'y a ni bien ni non-bien dans la nature humaine »⁶⁰) au sujet de la question du bien et du mal : « ce qui n'est pas pur vanité, de dire que, bien sûr, définir le bon, c'est du même coup définir le mal. Ce n'est pas une question de savoir ce qu'on distingue, en quelque sorte, c'est un nœud interne. Il ne s'agit pas de savoir ce qu'on distingue, en quelque sorte comme on distinguerait les eaux supérieures et les eaux inférieures dans une réalité confuse ; ce n'est pas de ce qu'il soit vrai ou pas que les choses soient bonnes ou mauvaises qu'il s'agit — les choses sont —, c'est de dire ce qu'il en est du bien qui fait naître le mal ; le fait, non pas que cela soit, non pas que l'ordre du langage vienne recouvrir la diversité du réel, c'est l'introduction du langage comme tel qui fait, non pas distinguer, constater, entériner, mais qui fait surgir la traversée du mal, dans le champ du bien, la traversée du laid, dans le champ du beau⁶¹ ».

Pour Lacan, l'introduction du langage n'introduit pas nécessairement l'opposition dualiste entre le vrai et le faux, le bien et le mal, le beau et le laid etc., mais fait surgir la traversée de l'un dans le champ de l'autre. Nous voyons très clairement que, ce que Lacan critique, c'est un mode de la pensée appelé le dualisme. Pour surmonter la défaillance de la pensée dualiste, il introduit des éléments de la théorie topologique, par exemple, l'idée de nœud. Lacan lui-même non dualiste, il lui semble évident que Mencius l'est lorsqu'il rappelle « ces propos (de Mencius) que vous auriez tort de croire optimistes sur la bonté de l'homme⁶² ».

Mais le problème est là, Mencius lui-même est-il un dualiste au sujet de la question du bien et du mal ? Il semble qu'il ne l'est pas. Quand Mencius parle de « la nature de l'homme bon », le bien selon Mencius n'est absolument pas le bien en tant que pôle de l'opposition entre le bien et le mal. En effet, il s'agit de ce bien qui lui-même se situe dans

⁵⁹ Lacan, D'un discours qui ne serait pas du semblant, 17/02/1971.

⁶⁰ Cf. Mencius, «Mencius », Livre VI Gaozi, Chapitre I, sixième passage. La traduction de Séraphin COUVREUR est: «La nature de l'homme n'est ni bonne ni mauvaise». (《孟子•告子上》第六章：“性无善无不善也”。)

⁶¹ Lacan, *Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, inédit, 10/03/1965.

⁶² Lacan, *L'éthique de la Psychanalyse*, 06/07/1960.

une autre dimension, laquelle dépasse nécessairement l'opposition dualiste entre le bien et le mal. Le bien lui-même n'est pas de l'ordre du possible, mais de l'obligatoire, ou du devoir immanent. Avec Mou Zongsan, nous pouvons reprendre cette phrase très connue « il n'y a ni bien ni mal dans le substratum du cœur⁶³ » de Wang Yangming, philosophe rattaché à « la théorie de la raison au cours des dynasties des Song et des Ming », pour expliquer la notion de « la nature de l'homme bon selon Mencius ».

Mais il faut d'abord distinguer cette notion de Wang Yangming du point de vue de Gaozi selon lequel « il n'y a ni bien ni non-bien dans la nature humaine ». Nous avons déjà indiqué que Gaozi avait bien entendu hérité de cette tradition de la notion selon laquelle « la nature vient avec la naissance », soit la nature se doit d'être une sorte de *hylé* formable ou façonnable. Son devenir en bon ou non bon dépend de l'expérience acquise, tout lui est possible. C'est pourquoi Gaozi dit clairement que « la nature est comme une eau qui tourbillonne. Qu'on lui ouvre une voie vers l'orient, elle coulera vers l'orient ; qu'on lui ouvre une voie vers l'occident, elle coulera vers l'occident. La nature humaine ne discerne pas le bien du mal, de même que l'eau ne discerne pas l'orient de l'occident⁶⁴ »; il dit aussi que « la nature peut servir à faire le bien ou à faire le mal⁶⁵ ». XunZi lui-même, dont l'avis « la nature de l'homme mauvais » est connu comme étant à l'opposé de celui de Mencius, est d'accord avec ce point de vue : « La nature commence avec *hylé*⁶⁶ ». La notion selon laquelle « la nature de l'homme mauvais selon XunZi » n'est donc pas incompatible avec la notion selon laquelle « la nature vient avec la naissance », parce que si on ne mesure pas la nature en tant que *hylé*, si on laisse la nature comme l'eau tourbillonnante et incontrôlable, elle devient probablement mauvaise. Dong Zhongshu a lui donné ce résumé « La naissance n'est-elle pas elle-même le nom de la nature humaine ? L'état simple et pur de la naissance étant la nature humaine, la nature humaine elle-même est son état simple et pur⁶⁷ » puis « son état simple et pur est la nature humaine, la nature humaine tend inévitablement à se cultiver⁶⁸ ».

⁶³ 王阳明, 《传习录》 («Les notes de la transmission et de la pratique») : “无善无恶心之体”。

⁶⁴ Mencius, «Mencius », Livre VI Gaozi, Chapitre I, deuxième passage. La traduction de Séraphin COUVREUR .(《孟子·告子上》第二章：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也”。)

⁶⁵ Mencius, «Mencius », Livre VI Gaozi, Chapitre I, sixième passage. La traduction de Séraphin COUVREUR .(《孟子·告子上》第六章：“性可以为善，可以为不善”。)

⁶⁶ 荀子, 《礼论》 («De l'urbanité») : “性者本始材朴也”。

⁶⁷ 董仲舒, 《春秋繁露·深测名号》 («Des résultats effectifs de la recherche de l'interprétation de “chunqiu” par Gongyang») : “性之名非生与? 如其生之自然之质谓之性, 性者质也”。

⁶⁸ 董仲舒, 《天人三策》 («Trois tactiques à propos de la relation entre l'homme et le Ciel») : “质朴之谓性, 性非教化不成”。

Suivant cette notion selon laquelle « la nature vient avec la naissance », nous voyons très clairement que la nature s'affirme toujours comme une sorte de prédisposition ou de potentialité. Liangtao et Guy Flecher, d'un côté, ont admis que la nature humaine est une prédisposition, de l'autre côté, ont cru que cette prédisposition devrait être la potentialité du bien. Par exemple, Guy Flecher a clairement indiqué que « la nature de l'homme n'est donc pas une substance innée mais une prédisposition, une virtualité qu'il mettra ou non en acte. Le mal se définit alors par la non mise en acte de cette potentialité, soit la perte de conscience morale⁶⁹ ». Ce point de vue semble raisonnable d'un point de vue « synthétique », mais introduit néanmoins une contradiction. En effet si l'on admet que la nature humaine est au début une prédisposition neutre, c'est-à-dire, que tout est indifférencié, qu'il n'y a aucune opposition dualiste à ce moment, tout en admettant que cette prédisposition neutre soit celle d'un bien relevant de l'opposition entre le bien et le mal, c'est bien sûr une contradiction.

L'unique solution est que l'on devrait accepter cette interprétation de la nature humaine par Wang Yangming, qui, d'un côté prend la nature humaine comme « ni bonne ni mauvaise », de l'autre côté hérite de la tradition de la notion selon laquelle « le substratum du cœur est la nature humaine » et « la nature (humaine) est concomitante de la raison »⁷⁰ et dit « le souverain bien est le substratum lui-même du cœur⁷¹ », c'est-à-dire que l'on devrait admettre la nature humaine comme le bien lui-même surmontant l'opposition entre le bien et le mal. Il faut donc distinguer ces dimensions distinctes : la notion de Gaozi selon laquelle « il n'y a ni bien ni non-bien dans la nature humaine » est par la forme proche de celle de l'attitude indifférente des taoïstes, elle indique une prédisposition au début neutre et indifférenciée et toutes les évolutions suivantes possibles, donc en effet elle ne peut pas dépasser le dualisme ; et la notion de Wang Yangming selon laquelle « il n'y a ni bien ni mal dans le substratum du cœur » traite des choses obligatoires et immanentes, mais peut être par le sens proche de celle des taoïstes à partir du point de vue de l'anti-dualisme.

Selon Lacan, avant l'introduction du langage, tout est indifférencié, « C'est avec cette dimension de la parole que se creuse, dans le réel, la vérité, qui n'a avant la parole aucune raison de s'y introduire, car il n'y a rien, ni vrai ni faux, tout est là dans la situation, il n'y a aucune espèce de vrai ni de faux avant que la parole puisse en s'y introduisant y introduire⁷² ». L'introduction du langage fait surgir la traversée du vrai dans le champ du faux, le langage lui-même ne contient aucun jugement de valeur, et l'éthique ne vient qu'un peu plus tard. Le point de vue de l'éthique de la psychanalyse (en effet il n'y a pas de morale de

⁶⁹ Guy Flecher, *Introduction au dialogue de Lacan avec Mencius*. (<http://www.lacanchine.com/FG06.html>)

⁷⁰ 王阳明, 《传习录》 («Les notes de la transmission et de la pratique») : “心之体性也, 性即理也”。

⁷¹ Ibid: “至善者心之本体也”。

⁷² Lacan, *Séminaire I*, version AFI, le 9 juin 1954.

la psychanalyse) est par la forme proche de la notion de Gaozi selon laquelle « il n'y a ni bien ni non-bien dans la nature humaine », et par le sens proche de celle de l'attitude des taoïstes. En effet nous savons bien que l'éthique de la psychanalyse elle aussi essaie de surmonter l'opposition dualiste entre le bien et le mal d'une façon étrange qui admet la co-existence du bien et du mal. Ainsi, dans le champ de l'anti-dualisme, nous pouvons trouver le point commun possible et structural entre l'éthique de la psychanalyse et la théorie du bien lui-même selon Mencius. C'est peut-être à partir de cela que peut commencer le dialogue effectif entre Lacan et Mencius.