

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

Faculté des Lettres

**LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES
DE LA RHÉTORIQUE
CHEZ LES SOPHISTES GRECS
ET CHEZ LES SOPHISTES CHINOIS**

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur ès lettres

par

JEAN-PAUL REDING



Peter Lang
1985

La Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de MM. Fernand Brunner, professeur à l'Université de Neuchâtel, Jean-François Billeter, maître d'enseignement et de recherche à l'Université de Genève, Angus Charles Graham, professeur à l'Université de Londres, et Gerhard Seel, professeur à l'Université de Neuchâtel, autorise l'impression de la thèse présentée par M. Jean-Paul Reding, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 5 juillet 1984.

Le doyen: Pierre Centlivres.

© Editions Peter Lang SA, Berne 1985
Successor des Editions
Herbert Lang & Cie SA, Berne

Tous droits réservés.

Réimpression ou reproduction interdite par n'importe quel procédé,
notamment par microfilm, xérographie, microfiche, microcarte, offset etc.

Impression: Lang Druck SA, Liebefeld/Berne

**Les fondements philosophiques de la rhétorique
chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois**

A Macha

PREFACE

La Chine ancienne a été quelque peu négligée par les études comparées. A tort, puisqu'elle est la seule civilisation qui réunit les deux conditions indispensables à toute entreprise comparée: elle s'est développée indépendamment de l'occidentale, sur fond racial, culturel et linguistique radicalement différent, et elle a été porteuse d'une tradition philosophique originale et de haut niveau.

Cette constellation, unique, invite à une analyse contrastive des origines de la philosophie. En mettant face à face deux modes de pensée forts différents, nous pouvons espérer apprendre davantage sur ce qu'est la philosophie et comment elle est devenue ce qu'elle est "la diversité des cas et la variation des circonstances facilitant l'induction de lois" (P. Masson-Oursel).

Mais avant d'entreprendre des analyses détaillées, il faut d'abord résoudre certaines questions de fond, notamment celles qui touchent aux modes d'évolution respectifs de la philosophie chinoise et de la philosophie grecque. Posé en termes très simples, le problème est celui-ci: la pensée philosophique passe-t-elle, de nécessité et partout, par certaines étapes déterminées lors de son développement? Sous ce rapport, la Chine et la Grèce classiques fournissent même un point de départ idéal, puisque l'une et l'autre possèdent, semble-t-il, une sophistique.

Notre étude ne met pourtant pas le lecteur devant le fait accompli de l'existence de deux sophistiques, l'une grecque, l'autre chinoise, pour ensuite examiner en quoi celles-ci se ressemblent et en quoi elles diffèrent. L'approche que nous avons choisie et dont nous justifierons la méthode dans la

première partie de ce travail, commence plutôt par se demander si il y a une sophistique chinoise. La réponse à cette question, dont l'enjeu n'est pas des moindres - car s'il existe deux sophistiques indépendantes l'une de l'autre, notre conception de ce qu'est la philosophie pourra s'en trouver fortement modifiée, - exige que soit d'abord rassemblée toute la documentation utile pour rendre notre verdict. Cette manière de procéder nous met à l'abri d'un des dangers de la méthode comparée: celui de justifier la démarche de la comparaison par le résultat obtenu, en n'invokant que les témoins favorables. Notre ferme conviction est qu'il faut donner au lecteur la possibilité de reproduire le cheminement de l'étude comparée et d'en vérifier le résultat. Le résultat de la comparaison ne doit pas dépendre des matériaux initialement choisis.

Notre travail s'appuiera sur deux exposés portant, respectivement, sur le domaine chinois et sur le domaine grec et se présentant sous la forme de deux monographies à caractère doxographique (inventaire et interprétation des fragments, sources et témoignages). Par souci de méthode, aucune intervention de nature comparative ne figurera dans ces deux parties doxographiques. La documentation sur laquelle repose notre enquête s'est efforcée d'être exhaustive en ce qui concerne les deux penseurs chinois, NUI SHI et GONGSUN LONG, que nous étudierons. Du côté grec, nous nous sommes limité, pour des raisons qui apparaîtront plus tard, aux théories du langage et de la rhétorique. Cette documentation nous servira ensuite de dispositif expérimental, et l'hypothèse que nous chercherons à confirmer ou à infirmer, au moyen d'une expérience "cruciale", sera celle de l'existence d'une sophistique chinoise.

Mon intérêt pour les recherches comparées s'est éveillé lorsque, étudiant, je suivais les cours de Fernand Brunner, professeur à l'Université de Neuchâtel. C'est sous le signe de ses encouragements, de ses observations et de son appui que cette longue recherche a pu être menée à un terme provisoire. Qu'il reçoive aujourd'hui l'expression de ma gratitude. Par ailleurs, je suis doublement redevable à Jean-François Billeter, maître de recherches à l'Université de Genève: pour

m'avoir initié à la langue et à la philosophie chinoises et pour ses critiques bienveillantes qui ont laissé plus que des traces dans la mise au point définitive de ce travail. Je voudrais dire aussi ma reconnaissance à Angus Graham, professeur à la School of Oriental and African Studies, qui m'a fait profiter de son immense savoir, ainsi qu'à Gerhard Seel, professeur à l'Université de Neuchâtel, qui a accepté de lire et de critiquer mon manuscrit. Mes remerciements vont encore à Georges Goormaghtig, pour ses conseils et son amitié qui ont marqués le début de cette étude; à mes amis et collègues de l'Université de Neuchâtel, qui ont discuté avec moi, dans le cadre du séminaire pour doctorants, certaines étapes de mon enquête et m'ont aidé de leurs suggestions; à Jurek Freundlich qui a tracé les caractères chinois; au personnel de la Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel; à ma femme enfin qui m'a secondé dans la dernière étape de ce travail.

Cambridge, le 28 mars 1985

LIVRE PREMIER

PROBLEMES DE PHILOSOPHIE COMPAREE

INTRODUCTION

La philosophie comparée est souvent qualifiée de discipline jeune "qui n'a pas encore rigoureusement défini ses règles et ses méthodes" (1). Certains auteurs plus audacieux lui confèrent au contraire le statut d'une discipline philosophique établie (2). On trouve même ceux qui conçoivent la pratique de la philosophie comparée comme une - voire comme la seule - méthode authentique de philosopher. Mais pour ceux qui ne voient dans le terme de philosophie orientale qu'un barbarisme (4) et qui pensent que la philosophie a été une aventure essentiellement grecque (5), le problème du statut de la philosophie comparée ne se pose évidemment pas.

Les études purement théoriques consacrées à la philosophie comparée sont rares. La documentation susceptible de nous intéresser est dispersée dans d'innombrables monographies et études particulières. Les présupposés théoriques qui y sont à l'œuvre sont rarement énoncés. Le plus souvent, il faut savoir lire entre les lignes.

(1) G. VALLIN, 'Eléments pour une théorie de la philosophie comparée', in *Revue philosophique*, 2 (1978), pp. 157-8; cf. P.T. RAJU, *Introduction to Comparative Philosophy*, London, 1962, p. 251; J.L. MEHTA, 'Heidegger and the Comparison of Indian and Western Philosophy', in *Philosophy East and West*, 20 (1970), p. 303.

(2) KWEE SWAN LIAT, *Methods of Comparative Philosophy*, Leiden, 1953, p. 3.

(3) A.J. BAHM, *Comparative Philosophy*, New Delhi, 1977, p. 1; P. MASSON-OURSSEL, *La philosophie comparée*, Paris, 1923.

(4) Cf. Diogène Laërce, I, 4, éd. Loeb, p. 6-7 :... ἀφ' ἑλληνικῶν ἦρξε φιλοσοφία, ἥς καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα τὴν βάρβαρον ἀέσ-τραπται προσηγορίαν.

(5) Comme Hegel ; cf. W. HALBFASS, *Indien und Europa*, Basel, Stuttgart, 1981, p. 120.

Notre exposé sera donc plus un inventaire des problèmes que soulève la philosophie comparée, qu'un historique ou un état présent de la recherche. Nous aborderons en premier lieu le problème de l'origine de la notion de philosophie comparée et nous présenterons un certain nombre de prises de position fondamentales qui ont exercé une influence durable sur le développement subséquent des recherches comparées. Nous tenterons ensuite de donner une définition de la philosophie comparée et de déterminer son objet. En troisième lieu, nous soulèverons les problèmes méthodologiques que pose la philosophie comparée. Nous discuterons enfin du but de la philosophie comparée et nous conclurons par une mise en perspective de la notion de philosophie comparée.

L'ORIGINE DE LA PHILOSOPHIE COMPAREE

L'origine de la méthode comparée en philosophie (6) remonte au XVIIIe et au XIXe siècle. A ce moment commençait l'exploration scientifique des cultures et des traditions orientales. La découverte du sanskrit, qui révéla à la civilisation occidentale sa parenté avec l'Orient, mena à une glorification de l'Inde considérée comme le "berceau de l'humanité" (7). Mythologie, religion et philosophie entrèrent sans tarder dans le sillage de la grammaire comparée. Au sanskrit, langue "parfaite", proche de la *Ursprache*, firent pendant la religion et la philosophie indiennes. La reconnaissance de ce lien indo-européen commun suscita, sur le plan philosophique, deux réactions typiques et qui reflètent fi-

(6) Le terme de philosophie comparée est dû, sauf erreur, à P. Masson-Oursel. Voir son article 'Objet et méthode de la philosophie comparée', in *RMM*, 19 (1911), pp. 540-48.

(7) Cf. W. NALBFASS, 'Indien und die Geschichtsschreibung der Philosophie', in *Philosophische Rundschau*, 23 (1976), p. 107.

dèlement la constellation philosophique de l'époque. Nous les nommerons, respectivement, l'attitude schopenhauerienne et l'attitude hégélienne.

A Schopenhauer peuvent être rattachées toutes les théories qui se prononcent, d'une façon ou de l'autre, en faveur de l'unicité de la vérité philosophique et qui tentent de la saisir indifféremment à travers les philosophies occidentales et orientales.

A Hegel par contre, se rattachent tous ceux qui mettent l'accent sur le développement de l'histoire de la philosophie et sur le système général de la philosophie auquel cette évolution est censée aboutir.

Pour Schopenhauer, la vraie philosophie est indépendante du temps et de l'espace et la vérité qu'elle incarne peut être connue et reconnue - tout comme elle peut être oubliée - à tout moment et en tout point de l'espace. Il s'agira par conséquent de redécouvrir notre être intime au contact de l'Orient. Schopenhauer est allé jusqu'à faire du bouddhisme une partie intégrante de son système philosophique. Ce système se présente lui-même comme une synthèse des philosophies de Kant, de Platon et des *Upaniṣad*. Sa vérité est toutefois indépendante de sa révélation historique : de tout temps les sages du monde ont dit la même chose. Mais cette vérité unique est voilée; c'est par le contact avec les philosophies orientales que nous pourrons, à travers une "renaissance orientale", la retrouver. Philosophies de l'Est et de l'Ouest sont appelées à coopérer pour cerner la Vérité. Schopenhauer accordait une importance égale à l'Orient et l'Occident : "Ich gestehe übrigens, dass ich nicht glaube, dass meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanishaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten" (8).

(8) *Handschriftlicher Nachlass*, P. DEUSSEN (éd.), tome XI, p. 459 (cité par W. HALBFASS, *Indien und Europa*, p. 124).

C'est P. Deussen qui exprime l'attitude schopenhauérienne avec le plus de netteté. Dans son étude *Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie*, il écrit: "In allen Ländern und zu allen Zeiten, in allen Nähen und Fernen ist es eine und dieselbe Natur der Dinge, welcher einer und derselbe Geist betrachtend gegenübersteht" (9).

On rencontre en G. Vallin un représentant moderne typique de cette conception. G. Vallin postule en effet l'existence de structures sous-jacentes, "modèles théoriques fondamentaux" (10) et qui "correspondent à un dévoilement des structures ontologiques, cosmologiques ou anthropologiques que la mentalité asiatique était plus apte à cerner" (11), auxquelles "la mentalité asiatique était naturellement plus ouverte que l'occidentale" (12), "en raison de son caractère plus contemplatif qu'actif" (13).

Un autre essai récent est dû à W.S. Goldenberg (14). En comparant le *Tractatus* de Wittgenstein avec l'advaita, l'auteur veut montrer que "a modern Western philosophy of logic coincides with a powerful Eastern metaphysics" (15). Visiblement gêné par les problèmes d'interprétation délicats que soulève l'étude du *Tractatus*, Goldenberg déclare: "if our 'interpretation' of the *Tractatus* is not in fact when (sic) Wittgenstein meant, we nevertheless claim it is what he ought to have meant" (16). Ainsi, au lieu de comparer, l'auteur développe plutôt sa propre mé-

(9) P. DEUSSEN, *Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie*, Berlin, 1904, p. 25.

(10) G. VALLIN, loc. cit., p. 157.

(11) *Ibid.*, p. 158.

(12) *Ibid.*, p. 158.

(13) *Ibid.*, p. 161.

(14) W.S. GOLDENBERG, *A Comparative Analysis of Wittgenstein's TRACTATUS and Samkara's ADVAITA VEDANTA With an Introduction to the Logic of Comparative Methodology*, thèse, Hawaii, 1977.

(15) *Ibid.*, p. X.

(16) *Ibid.*, p. X.

taphysique qu'il cherche à valider en prenant appui sur l'autorité conjointe de Wittgenstein et de l'ad-
vaita.

La pensée de Hegel s'inscrit en faux contre une conception qui avait profondément marqué les romantiques en général et Schopenhauer en particulier: la conviction que l'Orient indien était à l'origine de toute la culture occidentale (17). Hegel repousse la notion d'*Urvolk* et ses implications romantiques (18). Selon lui, le développement de l'esprit absolu est indissociable de l'unité du processus historique au cours duquel il se manifeste, et comme les civilisations orientales se sont développées en dehors de la civilisation occidentale, il s'ensuit qu'elles sont nécessairement inférieures aux cultures occidentales, car elles ont stagné, elles sont restées immobiles, alors que la pensée occidentale a atteint son plein développement. En Orient, la philosophie ne s'est jamais dissociée de la religion et Hegel peut dire que: "Die eigentliche Philosophie beginnt im Occident" (19). L'Orient n'a fait ainsi qu'une partie du chemin parcouru par l'Occident.

C'est sa conception de l'esprit absolu et de l'unité du processus de son développement qui interdit à Hegel d'admettre une autre chaîne de développement indépendante et équivalente à celle qui a mené en Occident à l'esprit absolu (20). Si Hegel avait accordé droit de cité à une philosophie orientale, il aurait dû la comprendre comme le développement parallèle et rival d'un second esprit absolu. Il ne lui reste donc pas d'autre issue que de considérer les civilisations orientales comme des étapes

(17) Voir W. HALBFASS, *op. cit.*, pp. 90-93.

(18) M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, Paris, 1979, pp. 50-55.

(19) G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tome I, p. 133; "Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft" (*ibid.*).

(20) Cf. W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 108.

dépassées du développement de la culture occidentale. Cette conception hégélienne d'un Orient qui n'aurait fait qu'une partie du chemin en commun avec l'Occident est presque devenu un lieu commun (21).

La position hégélienne est reprise par G. Misch (22) qui soutient que le développement de la philosophie grecque jusqu'à Socrate correspond au développement global de la philosophie chinoise et indienne.

L'influence de Hegel reste vivante chez nombre de représentants de la "comparative philosophy" (23) américaine. Ceux-ci font remarquer que les civilisations occidentales et orientales ne se développent plus à l'heure actuelle de façon parallèle et indépendante, mais en interaction constante. Cette constellation fait naître l'espoir d'une philosophie à l'échelle mondiale qui réunirait en une nouvelle synthèse tous les produits philosophiques de l'humanité et qui les porterait à une détermination supérieure au sein d'un super-système de philosophie planétaire. Cette conception était à la base de la "East West Philosophers' Conference" (24). Le but déclaré de la première conférence (1939) était de déterminer "the possibility of a world philosophy

(21) Cf. M. HULIN, op. cit., p. 140.

(22) G. MISCH, *Der Weg in die Philosophie*, Leipzig, 1926, p. 7.

(23) Voir par exemple, Ch.A. MOORE (éd.), *Philosophy - East and West (I)*, Princeton, 1944. Ch.A. MOORE (éd.), *Essays in East-West Philosophy (II)*, Honolulu, 1951. P.T. RAJU, *Thought and Reality. Hegelianism and Advaita*, London, 1937. P.T. RAJU, *Introduction to Comparative Philosophy*, London, 1962.

(24) Inaugurées en 1939, ces rencontres interculturelles se sont poursuivies à intervalles réguliers (1949, 1959, 1964, 1969 etc.), à l'Université de Hawaii, réunissant d'éminents spécialistes de la philosophie indienne et de la philosophie chinoise et reflétant de façon particulièrement vivante les tentatives faites pour rapprocher les cultures occidentales et orientales.

through a synthesis of ideas and ideals of East and West" (25). Les membres de la conférence prennent des positions assez fermes concernant les buts de la philosophie comparée: celle-ci doit déboucher sur une unité plus vaste que la simple somme des points de vue particuliers à chaque option philosophique. Il ne s'agit pas de refaire ou d'embellir la maison qu'on a toujours habitée. Les matériaux que vont apporter les philosophies orientales et occidentales vont permettre la construction d'un édifice tout à fait nouveau et qui pourra réunir sous son toit les philosophies de toutes les cultures.

Les Actes de la deuxième conférence (1949) portent le sous-titre significatif: "An Attempt at World Philosophical Synthesis". Ch.A. Moore ne demande pas moins qu'une "world philosophy" (26). E.A. Burtt (27) résume le programme de la manière suivante: dans la future "world philosophical synthesis", toute forme de pensée a le droit d'être représentée dans le résultat final. De plus, "the kind of harmonizing synthesis we are looking for is an orchestral rather than a single-instrument harmony". L'auteur ne dit pas qui sera le chef d'orchestre.

Les déclarations faites aux deux premières conférences restent dans une large mesure programmatiques pour ne pas dire utopiques. La philosophie occidentale n'a pas été, il nous semble, correctement représentée à ces conférences. Les tendances positivistes, pragmatistes et scientistes ont prédominé au dépens des valeurs sûres de la philosophie occidentale.

Ch.A. Moore (28) avoue que l'accent a été mis volontairement sur le naturalisme occidental "because

(25) Ch.A. MOORE, (I), préface.

(26) Ch.A. MOORE, (II), p. 1.

(27) 'Basic Problems of Method in Harmonizing Eastern and Western Philosophy', in Ch.A. MOORE, (II), p. 114.

(28) *Essays in East-West Philosophy* (II), Honolulu, 1951, p. 440 n. 6.

se it was felt that in the contrast of this doctrine and several Oriental systems lay the basic cleavage between East and West...". Les affinités entre les idéalismes orientaux et occidentaux, dit-il, ont été "abundantly demonstrated" (29).

Certains représentants du néo-Vedānta renversent la perspective et présentent l'hindouisme comme le milieu idéal à l'intérieur duquel pourrait avoir lieu la synthèse de toutes les religions et de toutes les philosophies du monde. L'hindouisme peut s'appuyer sur une longue tradition d'appropriation et de synthèse de doctrines étrangères et ne ferait donc que développer cette potentialité dans le sens d'une théorie de la convergence philosophique et religieuse.

LA DEFINITION DE LA PHILOSOPHIE COMPAREE

Il ressort de ce survol rapide que la polarité Occident-Orient est une donnée essentielle de la philosophie comparée. Mais les conceptions qu'on a pu se faire des rapports entre philosophies orientales (30) et philosophies occidentales sont extrêmement variées: théorie de la convergence, de la complémentarité, de la subordination etc.

Une définition générale de la notion de philosophie comparée ne doit donc pas - sous peine de paraître unilatérale - préciser ce rapport. Voilà la

(29) *Ibid.* Cette conception a été critiquée par C. REGAMEY au cours de la troisième conférence de Hawaïi, tenue en 1959. Cf. Ch. A. MOORE, (III), p. 318.

(30) La notion de philosophie orientale n'est d'ailleurs pas en elle-même claire; cf. F. BRUNNER, 'Une comparaison entre Proclus et l'ADVAITA', in *Studia philosophica*, 35 (1975), pp. 32-57 : "...le concept de philosophie indienne est tellement large qu'il est quasi vide: il n'est qu'une simple accolade et on ne peut l'utiliser sans apporter les précisions nécessaires" (p. 38).

définition que nous proposons : La philosophie comparée a pour fonction l'étude en principe scientifique, c'est-à-dire historique, philologique et critique, des philosophies n'appartenant pas à l'ensemble culturel occidental (les philosophies orientales) et d'en comparer les doctrines à celles de la philosophie occidentale en vue de dégager des relations significatives entre philosophies orientales et occidentales. Inutile d'ajouter que pour un philosophe appartenant à une culture autre que la culture occidentale, le rapport occidental-oriental sera inversé.

Kwee Swan Liat (31) donne la définition suivante : La philosophie comparée "indicates a specific branch of philosophy which is concerned with a systematic and deliberate comparison of the philosophies of East and West". Cette définition est intéressante puisqu'elle soulève le problème épineux du statut de la philosophie comparée. La relation qui existe entre philosophies et philosophie comparée n'est pas la même que celle qu'il y a entre la grammaire comparée et les langues que celle-ci étudie (32). Nous pouvons certes parler à ce sujet de "métaphilosophie" (33) pour bien marquer le fait qu'il s'agit d'une réflexion sur les philosophies, mais une métaphilosophie ne pourra jamais prétendre rester neutre. Toute métaphilosophie sera à son tour une nouvelle philosophie. En un sens, la philosophie a toujours été aussi une métaphilosophie, puisque la réflexion sur les productions philosophiques du passé est un élément constitutif de toute philosophie.

Avant de poursuivre notre réflexion, il convient de noter qu'il est parfois difficile d'opérer

(31) *Op. cit.*, p. 3.

(32) KWEESWAN LIAT, *op. cit.*, p. 64 et p. 170; W. HALBFASS, *op. cit.*, pp. 162-3.

(33) Ce terme a été utilisé pour la première fois par KWEESWAN LIAT, *op. cit.*, p. 64.

une séparation nette entre la pratique de la philosophie comparée et la simple étude philosophique d'une doctrine orientale. J.L. Mehta écrit: "comparative philosophy genuinely emerges (...) when and only when a scholarly attempt is made to comprehend in a language proper to one's own tradition what is really said in a text deriving from another tradition"(34). Une telle définition élargit considérablement le champ de la philosophie comparée pour l'étendre en somme à toute étude d'une philosophie étrangère. Conscient de cette difficulté, E. Deutsch propose le terme de "philosophie contrastive"(35). Pour Mehta et pour Deutsch, une étude de la philosophie grecque entreprise au XXe siècle pourrait donc devenir une étude de philosophie comparée.

A l'autre extrême se trouvent tous ceux qui transforment la philosophie comparée en une entreprise philosophique de grande envergure, la considérant comme "a consequent phase in the total historic evolution of philosophy"(36) ou qui voient dans la pratique de la philosophie comparée la seule façon authentique de philosopher. Notons toutefois que, définie ainsi, la philosophie comparée ne saurait plus être qualifiée comme une branche de la philosophie: elle devient philosophie tout court.

Dans le premier cas, on voit mal comment la philosophie se distinguerait de l'histoire de la philosophie, entendue comme l'exploration objective et

(34) 'Heidegger and the Comparison of Indian and Western Philosophy', in *Philosophy East and West*, 20(1970), p. 306.

(35) Cf. E. DEUTSCH, 'Commentary on J.L. MEHTA's "Heidegger and the Comparison of Indian and Western Philosophy"', in *Philosophy East and West*, 20(1970), p. 320. Par analogie sans doute avec la linguistique contrastive qui étudie les différences caractéristiques entre les langues. La "théorie des erreurs", c'est-à-dire les fautes "classiques" commises au début de l'apprentissage d'une langue seconde ou tierce, en est une pièce maîtresse.

(36) KWEE SWAN LIAT, *op. cit.*, p. 61.

scientifique d'une ou de plusieurs traditions philosophiques. Dans le second cas, la philosophie comparée se transforme en une approche philosophique autonome et ne saurait être, de ce fait, une partie seulement de la philosophie, comme des disciplines telles que l'éthique ou la philosophie des sciences.

L'OBJET DE LA PHILOSOPHIE COMPAREE

La meilleure façon de découvrir le lien secret qui sous-tend cette diversité d'approches consiste donc, semble-t-il, à examiner le problème de l'objet de la philosophie comparée. Mais quel est cet objet?

S'agit-il de concepts? Faut-il établir une *vergleichende Begriffsgeschichte*? Ou s'agit-il de la comparaison des solutions données à certains problèmes philosophiques déterminés, une *vergleichende Problemgeschichte*? La comparaison porte-t-elle sur des systèmes philosophiques? Faut-il étudier la manière dont la philosophie s'est développée dans deux ou plusieurs cultures différentes (étude génétique)? S'agit-il de contraster différentes méthodes de philosopher? Ou faut-il accorder la priorité à l'étude comparée des moyens d'expression philosophiques (images, symboles, métaphores, arguments etc.)?

Il existe d'innombrables études comparées portant sur des concepts comme TAO 道 et λόγος, ποῦρα et MING 命, etc. Mais comme il s'agit de notions peu précises - quoique d'un contenu très riche -, ce genre d'études risque toujours de tomber dans l'*obscurum per obscurius* et il présuppose, en outre, dans des civilisations différentes une uniformité du penser illusoire.

L'idée d'une *vergleichende Problemgeschichte* a trouvé ses adhérents. H. Nakamura (37) procède par l'analyse de problèmes et de thèmes dont il poursuit

(37) *Parallel Developments. A Comparative History of Ideas*, Tokyo, 1975.

le développement dans plusieurs cultures. Sa thèse principale est que l'humanité, à des stades déterminés de son évolution culturelle, produit des "outils" intellectuels semblables.

Le recueil collectif publié par Scharfstein (38) renferme une étude comparée très intéressante des formes d'argumentation philosophiques grecques, indiennes et chinoises.

Signalons aussi l'excellente étude comparée que F. Brunner (39) a consacrée au problème de la perception. L'auteur montre que les solutions que la philosophie indienne a données au problème de l'illusion perceptive sont plus riches que celles de l'Occident. L'historien de la philosophie, grâce à cette mise en perspective, arrivera à mieux comprendre le problème philosophique de la perception et à resituer les réponses occidentales dans un cadre "élargi" (40).

La majeure partie des études comparées sont évidemment consacrées à des systèmes philosophiques ou à des auteurs isolés (41). Est-il légitime de prendre la forme la plus développée de la philosophie

(38) B.-A. SCHARFSTEIN, et al., *Philosophy East/Philosophy West. A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic and European Philosophy*, New York, 1978.

(39) F. BRUNNER, 'Une théorie de la perception dans l'Advaita Vedānta et quelques comparaisons avec la philosophie occidentale', in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 4 (1975), pp. 252-279.

(40) L'auteur qualifie son entreprise non pas de philosophie comparée, mais de "recherche historique élargie" (p. 252).

(41) Signalons à titre d'orientation : P. DEUSSEN, *Vedānta, Platon und Kant*, Wien, 1917; P. DEUSSEN, *Vedānta und Platonismus im Lichte der kantischen Philosophie*, Berlin, 1922; F. BRUNNER, 'Une théorie de la perception...', in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 4 (1975), pp. 252-279; F. BRUNNER, 'Une comparaison entre Proclus et l'Advaita', in *Studia philosophica*, 35 (1975), pp. 32-57; FENG YOUNG, *A Comparative Study of Life-Ideals*, Thèse Shanghai, 1927.

occidentale, c'est-à-dire le Système, comme terme de comparaison? Ne trouvant pas en philosophie chinoise, par exemple, l'équivalent de la notion occidentale de système philosophique (42), est-on forcé de conclure que les chinois sont incapables de métaphysique (43) et de renoncer du même coup à toute approche comparée? Evidemment, si nous disposions d'une définition de la philosophie qui fait l'accord de tous, il serait plus facile de définir ensuite la philosophie comparée.

Une étude comparée ne devrait-elle pas tenir compte de tous ces aspects : concepts, problèmes, systèmes, civilisations, sans parler des particularités de la langue et du symbolisme? Mais il semble que les limites de la connaissance humaine mettent ici un terme naturel aux capacités d'exploration.

On peut éviter cet écueil en comprenant la philosophie comparée non comme une des disciplines philosophiques, mais comme un projet philosophique authentique où la séparation entre objet, méthode et but se fonde dans l'unité de l'approche. La démarche de P. Masson-Oursel peut servir d'illustration.

En 1911 déjà (44), P. Masson-Oursel avançait l'idée d'une philosophie comparée, étude des idées philosophiques "à quelque civilisation qu'elles appar-

(42) FENG YOLAN, *A History of Chinese Philosophy*, (trad. par D. BODDE), Princeton University Press, 1952, fait remarquer que si la philosophie chinoise ne possède pas de système philosophique explicite, elle n'en est pas moins systématique : "The important duty of the historian of philosophy is to find within a philosophy that lacks formal system, its underlying real system" (p. 4).

(43) Voir la discussion de H.H. DUBS, 'The Failure of the Chinese to Produce Philosophical Systems' in *T'oung Pao*, 26 (1929), pp. 96-109.

(44) Une dizaine d'années avant la parution de son ouvrage *La philosophie comparée*, Paris, 1923.

tiennent" (45). Cette idée s'inscrit dans le programme plus vaste d'une philosophie positive. La fonction de cette dernière serait de faire l'inventaire de toutes les productions philosophiques de l'humanité - les "faits philosophiques" - et de les analyser en vue de découvrir des régularités, des conjonctions constantes, bref, des lois. Ces faits philosophiques sont pour Masson-Oursel des faits au même titre que d'autres faits naturels (46) et doivent donc aussi participer au déterminisme universel qui s'observe partout dans les sciences naturelles (47). Mais la méthode de la philosophie positive ne peut pas être celle des sciences de la nature, puisque les faits philosophiques échappent à toute manipulation expérimentale. De l'autre côté, une analyse purement historique des faits philosophiques ne pourra que relever leur irréductible originalité sans permettre l'induction de lois générales. La méthode propre à la philosophie positive sera donc la méthode comparée (48).

La méthode comparée a déjà permis à d'autres disciplines telles que l'anatomie et la zoologie de s'ériger en sciences exactes, et cela "lorsqu'elles furent capables de mettre en parallèle des ordres ou des règnes présentant des types très différents de vie et d'organisation. Rien n'importe donc autant à la philosophie positive, que d'opposer les unes aux autres des structures mentales fort distinctes" (49).

La philosophie positive - et donc comparée - aura de ce fait un statut *sui generis*, autre que celui

(45) P. MASSON-OURSSEL, 'Objet et méthode ...', in *RMM*, 19 (1911), p. 541.

(46) P. MASSON-OURSSEL, *La philosophie comparée*, Paris, 1923, p. 11.

(47) P. MASSON-OURSSEL, 'Objet et méthode ...', in *RMM*, 19 (1911), p. 541.

(48) P. MASSON-OURSSEL, *La philosophie comparée*, p. 14.

(49) *Ibid.*, p. 15.

de la science et de l'histoire. Les résultats auxquels elle aboutira seront formulés au moyen d'analogies de proportionnalité. Cette méthode est la seule qui soit capable de mettre en évidence des structures récurrentes sans pour autant renoncer au caractère irréductible des faits philosophiques. L'exemple - peu heureux - que donne Masson-Oursel (50) est le suivant:

Socrate

Confucius

sophistique grecque

sophistique chinoise

Les quatre termes de l'analogie constituent les données historiques; le signe = dénote une structure générale. Mais cette méthode présuppose, comme Masson-Oursel l'indique à juste titre, que "la comparabilité de deux faits est fonction de la comparabilité de leurs milieux" (51). Un fait d'ordre spirituel n'est un fait que dans un milieu culturel correspondant. Avant de pouvoir comparer, il faut au préalable étudier le milieu culturel dans lequel s'est produit le fait philosophique que l'on se propose d'étudier. La notion positive de l'analogie et celle, correspondante, de milieu déterminent la nature des résultats qu'on est en droit d'attendre de la méthode comparée: mettre en évidence des développements parallèles dans des circonstances différentes. Le but de la philosophie positive sera la constitution d'une science de l'esprit (52) ou, comme Masson-Oursel le disait encore, de "réaliser en termes positifs le rêve dialectique de Hegel" (53).

L'évolution des trois civilisations les plus im-

(50) *Ibid.*, p. 32.

(51) *Ibid.*, p. 34.

(52) *Ibid.*, p. 45.

(53) P. MASSON-OURSSEL, 'Objet et méthode ...', in *RMN*, 19 (1911), p. 548.

portantes (Chine, Inde, Occident) est orientée vers le positivisme, phase finale que l'Occident a été seul à atteindre. Les étapes les plus marquantes du sens général de l'évolution intellectuelle de l'humanité sont la sophistique et la scolastique (54), deux phases transitoires que la civilisation occidentale a eues en commun avec l'Inde et la Chine. Mais seule la pensée occidentale a réussi à s'affranchir de l'emprise de la scolastique par l'intermédiaire de la science moderne dont Bacon, Descartes et Kant, précurseurs du positivisme, furent les brillants instaurateurs (55).

L'entreprise de Masson-Oursel est exposée à deux critiques fondamentales: la notion de "fait philosophique" laisse complètement dans l'ombre le problème de l'interprétation. Le fait même de la diversité des interprétations dissout, à notre avis, le concept de fait philosophique.

La documentation sur laquelle s'appuie Masson-Oursel est insuffisante et inadéquate. Confucius n'a jamais discuté avec des "sophistes" chinois. Son interprétation de la sophistique chinoise repose pour une grande part sur le *Yinwenzi* 尹文子, un texte dont on sait aujourd'hui qu'il est apocryphe. Inutile de relever aussi que la scolastique est loin d'être cette période figée et pétrifiée que croit Masson-Oursel. La recherche moderne l'a suffisamment montré.

Le principal apport de l'étude de Masson-Oursel se situe au niveau méthodologique. Nous y reviendrons (56).

(54) Auxquelles P. MASSON-OURSSEL a consacré des monographies. Voir 'La sophistique. Etude de philosophie comparée', in *RMN*, 23 (1916), pp. 343-362 et 'La scolastique', in *Revue philosophique*, 90 (1920), pp. 123-141.

(55) P. MASSON-OURSSEL reprend donc, sous une forme modifiée, la loi des trois stades d'Auguste Comte.

(56) Voir ci-dessous, p. 37.

METHODE ET BUT DE LA PHILOSOPHIE COMPAREE

Ce serait énoncer un truisme que de dire que la méthode de la philosophie comparée est la méthode comparative. Pourtant, la notion même de comparaison recèle des difficultés insoupçonnées.

Le *Historisches Wörterbuch der Philosophie* la définit comme suit : "Komparatistik ... bedeutet im weiteren Sinne ein zur wissenschaftlichen Methodik ausgebildetes Verfahren des Vergleichs zweier oder mehrerer Objekte, die ein gemeinsames tertium comparationis besitzen" (57).

Le tertium comparationis risque bien d'être une notion qui a passé inaperçue en philosophie comparée. En effet, il faut remarquer que "semblable" et "différent" sont des prédicats à trois places : S est semblable à T sous le rapport U. Si ce rapport U n'est pas précisé, n'importe quel objet peut être identique ou différent à n'importe quel autre, et la comparaison peut servir à prouver tout ce qu'on veut.

C. Regamey a pu dire à juste titre : "Whatever you can affirm about Eastern or Western thought, it is always possible to quote a doctrine which says exactly the opposite" (58). Afin d'éviter les comparaisons arbitraires, il importe donc de préciser à chaque fois ce fameux rapport U.

Dans d'autres disciplines comparées telles la grammaire comparée ou la zoologie et l'anatomie comparées, le tertium comparationis est nettement dé-

(57) Voir J. RITTER & K. GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4 : I-K, col. 908. Dans cet article "Komparatistik", dû à la plume de H. RÜCKER, il n'est pas fait mention de la philosophie comparée. L'article traite exclusivement de littérature comparée et aurait été mieux à sa place dans un dictionnaire de littérature.

(58) C. REGAMEY, 'The Individual and Universal in East and West', in Ch.A. MOORE (éd.), *The Status of the Individual in East and West* (IV), Honolulu, 1968, p. 503.

fini. En grammaire comparée par exemple, le *tertium comparationis* est garanti par l'existence d'un arrière-fond commun, l'indo-européen, par rapport auquel la comparaison se justifie. Ainsi on ne peut comparer la forme latine *vīcus* à la forme grecque *οἶκος* que parce que les deux ont une origine commune, l'indo-européen **woikos*, par laquelle s'expliquent les ressemblances. Les différences sont dues à l'évolution phonétique respective du grec et du latin. Dans notre cas précis, la méthode comparée nous apprend, entre autre, à restaurer un digamma *f* primitif au début de *οἶκος*, qui devient alors *foἶκος* - forme qui se trouve d'ailleurs attestée en chypriote - révélant ainsi plus nettement encore la parenté du grec *οἶκος* avec le latin *vīcus*.

Dans le cas de l'anatomie comparée, c'est l'unité de l'organe ou de la fonction qui représente l'arrière-fond de la comparaison, les différences significatives pouvant être expliquées par l'influence du milieu.

Mais la transposition de ces méthodes dans le domaine philosophique pose quelques problèmes. Les premières recherches comparées entreprises dans les sciences humaines et en philosophie partaient de la ferme conviction que l'Orient (indien) était à l'origine de toute la culture occidentale (59). L'effondrement de cette croyance n'a-t-il pas entraîné dans sa chute les fondements méthodologiques de la philosophie comparée?

Les approches de P. Deussen et de G. Vallin arrivent-elles à conjurer le spectre du cercle vicieux? Ne fondent-elles pas leur vérité philosophique, déclarée transhistorique et éternelle, sur certaines ressemblances constatées entre une doctrine orientale et une doctrine occidentale, tout en expliquant ces ressemblances par une participation à la vérité philosophique commune?

(59). Cf. W. HALBFASS, *op. cit.*, pp. 90 et suiv.

En philosophie comparée, comme dans toute autre entreprise impliquant une comparaison, le *tertium comparationis* détermine et définit le but de la comparaison. Il n'y a pas de différences ou d'identités absolues (60). Vouloir trouver des similitudes ou des différences fondées sur des structures anthropologiques, sociologiques ou linguistiques nous ferait sortir du domaine philosophique proprement dit et conduirait à une approche ethnologique.

Les ressemblances et différences que peut mettre à jour l'approche comparée dépendent donc du *tertium comparationis* initialement choisi. Une comparaison qui serait objective et neutre est de ce fait impossible (61). Les résultats que livre une étude comparée sont donc déterminés par le but que l'on s'est fixé (62).

La philosophie comparée est souvent utilisée à des fins polémiques. Au siècle des lumières déjà, "le recours à l'Orient servait toujours à rabaisser les prétentions du christianisme à être reconnu pour la seule vraie religion" (63). Dans les *Parerga et Paralipomena* de Schopenhauer, l'Inde "devient une massue pour exterminer tous les monstres, traîtres de la philosophie comme Hegel" (64).

Les défenseurs du christianisme surent retourner l'argument en prouvant à leur tour que les vérités que proclamait la religion chrétienne se retrouvaient sous forme implicite dans la "sagesse des peuples". Certains missionnaires jésuites en poste en Chine allaient jusqu'à déclarer qu'il y avait entre la tradition chinoise et la tradition biblique

(60) Voir aussi J.L. MEHTA, 'Heidegger and Vedānta ...', in *International Philosophical Quarterly*, 18 (1978), p. 122.

(61) Cf. ci-dessus.

(62) KWEE SWAN LIAT (op. cit., pp. 112-113) parle d'un "deliberate prearrangement of the items to be compared".

(63) M. HULIN, op. cit., p. 13.

(64) R. SCHWAB, *La renaissance orientale*, Paris, 1950, p. 447.

"accord parfait ... jusqu'au moindre détail" (65). Chacun utilisait donc les différences et les ressemblances au gré de ses préjugés philosophiques.

Assigner comme but à la philosophie comparée de faire la synthèse de ce qu'il y a de vrai et d'utile dans les cultures occidentales et orientales (66) témoigne d'une attitude naïve, peu consciente du ressort même de toute pensée philosophique. L'éclectisme doit, en effet, justifier au préalable (67) son critère de la vérité et de l'utilité. La même remarque vaut, *mutatis mutandis*, pour l'approche de R. MORITZ (68), qui tente de développer dans un univers de pensée marxiste une réflexion comparée en philosophie. Il va sans dire que celle-ci se devra de retrouver partout la lutte entre idéalisme et matérialisme, entre forces révolutionnaires et réactionnaires (69).

Le thème de la "renaissance orientale" est très répandu: la pensée indienne assume à l'époque actuelle la même fonction que la philosophie grecque à la Renaissance (70). Mais cette idée comporte aussi une visée autocritique, où la notion de réorientation prend le pas sur celle de renaissance. C'était la découverte "qu'il avait pu exister d'autres

(65) J. GERNET, *Chine et Christianisme*, p. 40. La doctrine en question est celle des "figuristes" (p. 40 note 4).

(66) Cf. A.J. BAHM, *op. cit.*, p. 9 : "mankind has engaged ... in a division of philosophical labour on a large scale"; voir aussi P.T. RAJU, *op. cit.*, p. VI.

(67) Il y a donc danger de cercle vicieux.

(68) R. MORITZ, *HUI SHI und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*, Berlin, 1973.

(69) R. MORITZ, *op. cit.*, p. 51.

(70) A. FORKE, 'The Chinese Sophists ...', espérait de la philosophie chinoise une fécondation analogue à celle que la philosophie occidentale a déjà connue au contact de la philosophie indienne.

Europes" (71), et que l'Occident "n'était pas seul titulaire d'un admirable passé intellectuel" (72). Une telle approche conduit à un enrichissement de la réflexion philosophique, non pas par de nouvelles solutions, mais par de nouvelles questions (73). Elle accentue donc plus les différences entre les philosophies (74).

Il va sans dire que ce thème de la "renaissance orientale" renferme une note anti-hégélienne. Dans son *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, P. Deussen faisait remarquer que son but était de faire connaître la philosophie indienne en Europe pour montrer l'unilatéralité de la pensée occidentale et qu'il était possible de porter sur le monde un regard autre que celui que Hegel déclarait être le seul vrai (75).

Ceux qui ont cherché à affirmer la valeur et l'originalité des traditions orientales ont toujours trouvé en face d'eux la pensée hégélienne, d'une part parce que celle-ci considère la tradition occidentale comme l'aboutissement en droit de toute l'évolution spirituelle de l'humanité, de l'autre parce que cette évolution est décrite comme se déroulant d'après un schéma rationnellement nécessaire et donc unique.

On ne s'étonne donc pas de voir se tourner nombre d'adeptes de la philosophie comparée vers des courants de pensée qui adoptent à l'égard de la philosophie hégélienne une attitude critique. J.L. Mehta (76), par exemple, prend appui sur l'idée du non-

(71) R. SCHWAB, *op. cit.*, p. 7.

(72) *Ibid.*, p. 7.

(73) Cf. J.L. MEHTA, 'Heidegger and the Comparison ...', p. 307.

(74) Mais tout comme il n'y a pas de ressemblances absolues, il n'y a pas non plus de différences absolues. Cf. *supra*.

(75) P. DEUSSEN, tome I, p. 36.

(76) J.L. MEHTA, 'Heidegger and the Comparison ...', p. 315 et *passim*.

pensé dans la philosophie heideggérienne et suggère que la philosophie indienne n'est pas, comme l'est la pensée occidentale, tombée dans l'erreur de l'oubli de l'être (77). La philosophie occidentale soucieuse de renouer avec la pureté du questionnement originaire aurait de ce fait tout à gagner à un approfondissement des traditions orientales.

L'herméneutique éprouve, semble-t-il, quelques réticences face aux philosophies orientales. H.G. Gadamer écrit: "Nur die negative Einsicht kann als gesichert gelten, dass unsere eigenen, durch die Griechen geprägte Grundbegriffe, das Fremde in der Substanz verändern" (78). Mais il n'y a pas, du point de vue herméneutique, - comme l'accorde d'ailleurs Gadamer - opacité radicale entre les traditions occidentales et orientales (79). Le dialogue entre ces deux traditions n'est qu'un "gesteigerter Fall von hermeneutischer Schwierigkeit" (80). Une "fusion d'horizons" est donc en principe possible, à condition que l'on traite les productions philosophiques orientales comme si elles étaient des oeuvres nouvellement conçues à l'intérieur de la tradition occidentale, comme des oeuvres dépourvues d'une *Wirkungsgeschichte*. De cette façon, un dialogue peut s'instaurer entre philosophies occidentales et orientales (81).

(77) G. VALLIN défend une position semblable. D'après lui, la pensée occidentale aurait, depuis Platon, accentué l'égo et les formes cosmiques concrètes au dépens de l'"Absolu transpersonnel".

(78) Préface à W. DILTHEY, *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Francfort, 1949, p. 18 (cité par W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 186).

(79) A l'opposé de HEIDEGGER. Voir *Acheminement vers la parole*, pp. 88-90.

(80) H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 279. Le problème des relations entre herméneutique et philosophie comparée est discutée aussi par W. HALBFASS, *op. cit.*, pp. 186 et suiv.

(81) GADAMER ne nous semble pas hostile à cette conception;

CONCLUSION

Arrivé au terme de notre examen, nous sommes amené à prononcer un verdict sévère : la philosophie comparée n'est pas une discipline homogène, ni au niveau de l'objet qu'elle est censée étudier, ni à celui de la méthode, et encore moins à celui du but. La notion de philosophie comparée est en réalité une notion hybride qui se trouve à cheval entre deux activités différentes : d'une part l'étude historique, philologique et interprétative des philosophies orientales, conduite, cela va sans dire, à l'aide des méthodes d'investigation occidentales (82); de l'autre une réflexion philosophique qui prend comme point de départ l'existence même d'une tradition philosophique en dehors de l'Occident.

L'étude historique des philosophies orientales telle que nous l'entendons ici ne devra pas être un "unthinking attempt at perpetuating Western philosophy by translating Eastern thinking into the language of Western metaphysics taken as the universally valid paradigm" (83), mais elle devra livrer à quiconque désire étudier les philosophies orientales une documentation objective et fiable.

Une réflexion philosophique sur les philosophies orientales ne devra pas non plus oublier que la philosophie comparée doit son existence à une constellation historique bien particulière (84). A l'heure actuelle, toute entreprise de philosophie

"Der Ost-West-Dialog ist in erheblichem Masse sozusagen noch ein Dialog in zwei fremden Sprachen", écrit-il dans *Wahrheit und Methode*, p. 362.

(82) Non parce qu'elles sont occidentales, mais parce qu'elles sont rigoureuses. Preuve en est que la philologie sinologique n'hésite pas à l'heure actuelle à recourir aux méthodes et documents développés - indépendamment - par les érudits de la dynastie des QING.

(83) J.L. MEHTA, 'Heidegger and Vedānta...', p. 136.

(84) Comme le souligne bien KWEE SWAN LIAT, *op. cit.*, p. 61.

comparée s'inscrit encore dans le cadre de la tradition philosophique occidentale. Mais quand les barrières herméneutiques entre les univers philosophiques seront tombées et quand le travail des éditions critiques et des études interprétatives aura suffisamment progressé, on cessera peut-être de parler de philosophie comparée et on considérera l'étude des philosophies orientales comme faisant partie intégrante de l'histoire de la philosophie (85).

A l'intérieur de cette "histoire élargie" (86) de la philosophie, l'approche comparée peut donner des résultats insoupçonnés. Pour certains problèmes philosophiques, l'approche comparée semble même être la seule qui puisse promettre une solution : le fameux problème de l'influence de la langue sur la pensée (87) et sur l'appréhension du monde, le problème de la nature de la logique, pour ne citer que ceux-là, peuvent difficilement être discutés sans faire appel à une comparaison.

On ne compare donc pas pour comparer. Toute comparaison doit, à notre avis, être motivée par le désir de saisir, dans sa généralité, un problème ou une période philosophique. Il va sans dire que la méthode comparée ainsi conçue ne pourra être appliquée que dans un nombre restreint de cas.

La méthode comparée est à mi-chemin entre la méthode historique et la méthode scientifique (expérimentale). "Le schème d'intelligibilité propre à la méthode comparative ne consiste ni en identité, ni

(85) Ch.D. HANSEN, 'Mass nouns and "a white horse is not a horse"', fait le procès de la notion de philosophie comparée en faisant remarquer que la philosophie chinoise n'est devenue philosophie comparée qu'au cours de ses confrontations souvent humiliantes avec la philosophie occidentale; cf. p. 190.

(86) Pour ce terme, voir F. BRUNNER, 'Une théorie de la perception ...', p. 252.

(87) Il s'agit de la fameuse hypothèse de Whorf; voir B.L. WHORF, *Language, Thought and Reality*, Cambridge (Mass.), 1963.

en distinction. Dans le premier cas il induirait des lois semblables à travers la multiplicité des faits; dans le second il spécifierait l'originalité irréductible des données empiriques. Il aboutirait ou à une science, ou à une histoire"(88), comme le note à juste titre P. Masson-Coursel. La méthode comparative est la méthode propre aux sciences humaines, mi-historiques, mi-scientifiques. Cette méthode consiste "à chercher l'explication des faits en les comparant à d'autres faits du même genre, semblables ou analogues. Elle est employée lorsqu'il est impossible d'obtenir, comme dans les sciences physiques, des faits pratiquement identiques"(89).

Une entreprise comparée en philosophie, telle que nous la concevons, ressemble à beaucoup d'égards à une procédure expérimentale: comme un fait historique n'est pas reproductible, il faut chercher dans l'histoire les faits expérimentaux qu'un physicien construirait à sa guise dans son laboratoire. Ceci implique que la comparaison devra toujours porter sur un objet ou un problème philosophique déterminé. Toute "expérience" conduite en philosophie comparée sera une expérience cruciale.

On voit maintenant l'intérêt que peut revêtir l'étude des philosophies orientales: tout comme on a avantage à faire varier les conditions expérimentales dans les sciences de la nature, on se tournera avec profit vers des civilisations qui se sont développées de façon indépendante de la nôtre pour découvrir comment un même problème a été abordé et résolu, "la diversité des cas et la variation des circonstances facilitant l'induction de lois"(90).

Conçue de cette manière, la méthode comparée en philosophie se libère de l'opposition Orient - Occident pour faire sienne la tâche d'un examen scientifique des problèmes philosophiques.

(88) P. MASSON-CURSEL, *La philosophie comparée*, p. 26.

(89) P. FOULQUIE, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1969, p. 106, sv. "Méthode comparative".

(90) P. MASSON-CURSEL, *op. cit.*, p. 18.

LIVRE II

SOPHISTIQUE GRECQUE ET SOPHISTIQUE CHINOISE

L'enjeu philosophique d'une sophistique comparée

LE CONTEXTE HISTORIQUE ET INTELLECTUEL DE LA SOPHISTIQUE CHINOISE

Avant d'aborder la question même de l'enjeu d'une sophistique comparée, il nous paraît utile de donner un bref aperçu du contexte historique et intellectuel dans lequel est né ce mouvement qu'on a nommé "sophistique chinoise".

HUI SHI (-IVe siècle) et GONGSUN LONG (-IIIe siècle), les deux "sophistes" chinois dont nous allons traiter dans cette étude, ont profondément marqué l'âge dit classique ou formateur de la philosophie chinoise. Ils ont vécu, comme leurs homologues grecs, à une période de l'histoire extrêmement mouvementée. Les époques CHUNQIU *Printemps et Automnes* (-722 à -481) et ZHANGUO *Royaumes combattants* (-481 à -221) ont été, en Chine, le théâtre de grands bouleversements dans tous les domaines.

Si, pour l'historien moderne, cette période est synonyme d'un renouveau de la culture chinoise, elle était ressentie et décrite, au début des Royaumes combattants, comme l'effondrement d'un vieil ordre social, celui qu'avait inauguré la dynastie des ZHOU.

Les ZHOU avaient pris le pouvoir vers la fin du XIIe siècle avant notre ère en écrasant la dynastie précédente, celle des SHANG (-XVIIIe siècle au -XIIe siècle). En mettant l'accent sur l'idée d'un royaume purement chinois, ZHONGGUO *Royaume du Milieu*, les ZHOU avaient réussi à fonder une unité politique aussi bien que culturelle. L'unité politique avait pris appui sur un régime féodal (1): le roi, appelé TIANZI *Fils du Ciel*, déléguait une partie de son pouvoir à des vassaux en leur confiant un fief; l'unité culturelle était intimement associée à la notion du rituel. Il faut entendre par ce terme la codification minutieuse d'un ensemble de règles de

(1) Pour une discussion de la notion de féodalité appliquée aux données chinoises, voir H.G. CREEL, *The Origins of Statecraft in China*, vol. I, London, Chicago, 1970, pp. 317-387.

comportement social basées sur l'honneur et le devoir.

Au début du VIII^e siècle avant notre ère, le royaume des ZHOU fut sérieusement ébranlé par une incursion victorieuse des barbares (peuplades non sinisées) qui obligea le roi à transférer sa capitale vers l'Est et à accepter la division de son royaume en deux parties. Un premier affaiblissement considérable du pouvoir central en résulta. Ce mouvement s'accrut par la suite, et au début de l'époque CHUNQIU, le royaume des ZHOU avait éclaté en une poussière d'Etats indépendants de grandeur et de force variables. Les Etats les plus faibles furent ensuite peu à peu absorbés par les Etats forts. Au début de l'époque ZHANGUO, il ne subsistait plus qu'une poignée d'Etats indépendants: QIN à l'Ouest, CHU au Sud, YUE (annexé par CHU en -334), WU (annexé par YUE en -473), JIN au Nord-Ouest (cet Etat s'est divisé en trois nouveaux Etats, HAN, ZHAO et WEI en -376), QI à l'Est, LU et SONG au centre, et YAN au Nord, qui continuèrent à se battre pour la suprématie. L'insigne de l'époque ZHANGUO fut, comme son nom l'indique, la guerre. La guerre sévit pendant près de deux siècles et demi, et c'est l'Etat de QIN qui, en -221, sortit vainqueur de cette immense bataille et réunifia la Chine. Au cours de cette lutte, "toutes les traditions du régime féodal furent brisées. La guerre, cessant d'être conçue comme une procédure destinée à révéler et à réaliser les jugements du Ciel, devint une industrie. Elle ne se proposa plus le redressement des coupables, mais la destruction de l'ennemi", comme le note M. Granet (2).

Mais la guerre n'a pas été seule responsable des transformations sociales et politiques. Le VI^e siècle avait vécu une révolution technologique: la découverte du travail du fer (-VI^e siècle) avait permis d'augmenter la surface des terres arables et a-

(2) M. GRANET, *La civilisation chinoise*, Paris, 1929, p. 37.

vait donné lieu à d'importants travaux d'assainissement des régions marécageuses et du drainage de l'eau des fleuves, afin de transformer les sols arides en terres fertiles. Cet essor agricole et artisanal avait mené à une intensification des relations commerciales, donnant naissance à une nouvelle force sociale, les marchands. A cette époque aussi, s'était produit une poussée démographique qui avait eu pour résultat une multiplication des villes et leur agrandissement, ce qui avait nécessité un développement des techniques de fortification.

Ces rapides transformations économiques entraînaient au début de l'époque des Royaumes combattants de profonds bouleversements au niveau social et préparaient la voie à un véritable changement de mentalité. Les principes traditionnels du devoir et de l'honneur s'effacent devant le critère de l'utilité. "Ce n'est plus de sages d'exception dont les chefs de royaumes ont besoin, mais d'administrateurs et de spécialistes", comme le remarque J. Gernet (3). Les privilèges héréditaires s'écroulent.

Désormais, la force politique des différents Etats combattants dépend de leur potentiel économique et militaire; aussi tous les princes locaux sont avides de connaissances nouvelles, de techniques inédites, de méthodes secrètes qui devront leur permettre de gouverner efficacement leur royaume et d'en accroître la puissance. Ils tentent d'attirer à leur cour les hommes porteurs de cette nouvelle mentalité, ceux qui de par la force de leurs idées sont capables de penser l'ordre nouveau, et ceux qui de par l'ingéniosité de leurs plans savent mettre en pratique ces idées.

Cette époque devient ainsi le théâtre des grandes réformes: réformes agraires et administratives, instauration de la bureaucratie, promulgation des

(3) J. GERNET & J.P. VERNANT, 'L'évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère', in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1964, p. 311.

premiers codes de lois écrits.

Les philosophes de l'époque des Royaumes combattants sont ceux qui se sentent appelés à penser l'ordre nouveau et à combler le vide idéologique laissé par la disparition des ZHOU. Beaucoup d'entre eux sont des "lettrés errants" voyageant à travers la Chine à la recherche d'un prince disposé à les écouter. Ils deviennent premiers ministres et conseillers de haut rang, ou ouvrent des écoles que fréquentent ceux qui se destinent à une carrière politique ou administrative. Dans ce climat d'effervescence intellectuelle et de bouillonnement d'idées les écoles philosophiques foisonnent. Le terme de BAIJIA Cent Ecoles qui, à la fin des Royaumes combattants, désigne les multiples écoles philosophiques mineures est à peine exagéré.

Quatre écoles principalement réussissent à plonger profondément leurs racines dans cette terre fertile. Ce sont les confucianistes, les moïstes, les taoïstes et les légistes. Les confucianistes et les moïstes qui prônent une politique axée sur la réforme morale des dirigeants, ont exercé leur influence surtout au début des Royaumes combattants; les légistes, qui s'intéressent davantage aux techniques administratives ont dominé vers la fin. Les doctrines des taoïstes, issues de leur souci de fonder philosophiquement une attitude de refus à l'égard de toute activité politique, sont peu à peu "récupérées" par les écoles philosophiques environnantes, notamment les légistes (SHEN BUHAI, SHEN DAO) et les confucianistes de la fin des Royaumes combattants (XUNZI).

HUI SHI et GONGSUN LONG agissent et pensent après les premiers succès remportés par les confucianistes et les moïstes, mais avant que ne se dessine le triomphe final de la pensée légiste.

Il ressort de cet aperçu que, de par leur influence, les philosophes ont joué un rôle extrêmement important sur le plan politique. L'unification de la Chine a même été le but déclaré de tous les philosophes des Royaumes combattants. Toutes les idées,

à peu de chose près, qui ont permis, d'abord aux QIN (en -221), puis aux HAN (à partir de -206) de réunifier le *Royaume du Milieu* ont été développées par les philosophes des Royaumes combattants.

SOPHISTES GRECS ET SOPHISTES CHINOIS. PROBLEMES DE COMPARAISON

Les premiers philosophes chinois ont donc été directement responsables de la configuration du monde chinois, non seulement intellectuel, mais aussi politique. Peut-on trouver en Grèce des données comparables?

Il nous faut dès maintenant souligner le clivage qui existe entre ces deux univers intellectuels. Les premiers philosophes grecs agissent et pensent dans un cadre politique déjà donné et à l'intérieur d'institutions sociales bien définies. Tout à l'opposé des philosophes chinois, la politique non seulement ne les intéresse pas, mais ils l'abhorrent. Philosophie et politique sont pour eux deux domaines distincts.

Héraclite, membre du clan royal d'Ephèse, renonce à ses droits en faveur de son frère et refuse de participer à la vie politique. Pythagore fonde une société secrète, confrérie initiatique vivant à l'écart de la société. Platon, après plusieurs tentatives infructueuses de se mêler aux destins politiques de sa cité, se résigne à dresser les plans d'une cité idéale. Aristote, enfin, s'intéresse plus à la description des institutions politiques qu'à leur amendement. Il faudra attendre l'époque hellénistique, ou même impériale, pour voir les stoïciens et les épicuriens investis d'une influence comparable à celle qu'ont exercée les premiers philosophes chinois. Etant donné cette différence radicale entre les cultures grecque et chinoise, y a-t-il encore un sens à se servir d'une catégorie empruntée à la philosophie occidentale, la "sophistique", pour désigner des réalités chinoises?

Si nous pouvions prouver que la Chine ancienne a connu, comme la Grèce ancienne, une sophistique, nous nous trouverions dans une situation tout à fait exceptionnelle, car nous aurions à ce moment deux faits comparables. Nous disposerions alors d'un moyen de contrôle pour vérifier les schèmes explicatifs appliqués à l'une et à l'autre des deux sophistiques. Une analyse contrastive pourrait ouvrir ainsi des perspectives insoupçonnées et nous aider à mieux comprendre et la sophistique grecque et la sophistique chinoise. Et l'on voit poindre à l'horizon l'hypothèse plus audacieuse d'une "structure profonde" de la sophistique qui aurait trouvé, dans les langages philosophiques différents de la Grèce et de la Chine, deux expressions équivalentes.

Mais avant de pouvoir spéculer sur les relations qu'il y a entre la sophistique chinoise et la sophistique grecque, ne faudrait-il pas commencer par prouver que la sophistique chinoise existe? Toute enquête comparée qui accepte, sans l'avoir vérifiée, la notion de sophistique chinoise se rend coupable d'une pétition de principe : elle présuppose ce dont elle veut prouver l'existence. Une telle approche ferme en réalité la voie à toute conclusion négative, incompatible avec une saine approche scientifique.

La monographie que Kou Pao-Koh a consacrée à HUI SHI et à GONGSUN LONG (4) prend comme point de départ la notion de sophistique chinoise (5). Au début de son chapitre "Essai de sophistique comparée", il dit : "La sophistique n'est point une attitude exclusivement hellénique, mais un fait d'une certaine généralité" (6). Le regard qu'il porte ensuite sur la sophistique grecque est fortement conditionné par ce parti pris initial, dans la mesure où il l'incite

(4) Ignace KOU PAO-KOH, *Deux sophistes chinois. Houei Che et Kong-souen Long*, Paris, 1953.

(5) KOU PAO-KOH, *op. cit.*, p. 1.

(6) KOU PAO-KOH, *op. cit.*, p. 129.

à chercher partout relativismes et sophismes, sans même supposer qu'il pût y avoir autre chose. Voici un passage caractéristique de l'approche de Kou : "La doctrine de ces sophistes était sans doute un reflet pessimiste du temps. Dans la conscience de l'inévitable destin, on exagère le côté négatif des choses; pour adoucir le malheur et pour supprimer la distance entre les hommes, on crée une doctrine de relativisme absolu : on néglige, on nie même l'objectivité et la stabilité relative des choses, et on tombe dans une sorte de sophisme subjectif. A ce point de vue, Houei Che ressemble beaucoup à Protagoras, l'ancêtre des sophistes grecs, disant 'l'homme est mesure de toutes choses'..."(7).

Une quarantaine d'années avant lui, P. Masson-Oursel avait écrit : "Si nous constatons qu'elle s'est produite à une phase analogue dans les trois grandes évolutions philosophiques de la Grèce, de l'Inde, de la Chine, la sophistique cessera de se présenter comme un accident de la spéculation grecque : elle nous apparaîtra, sinon comme une phase nécessaire de toute civilisation, du moins comme un phénomène d'une certaine généralité..."(8). Les considérations auxquelles se livre P. Masson-Oursel s'inscrivent dans le cadre d'une théorie générale de l'évolution intellectuelle de l'humanité (9). Chez lui, la loi des trois états d'Auguste Comte se trouve remplacée par celle des trois stades intellectuels de l'humanité, à savoir la sophistique, la scolastique et le positivisme. La sophistique est décrite comme étant une phase d'extrême dissolution. Elle est suivie d'une phase de cristallisation, la scolastique : "La scolastique atteste à la fois un progrès et une décadence : au jaillissement désor-

(7) KOU PAO-KOH, *op. cit.*, p. 96; cf. p. 98, p. 136, pour n'en citer que les plus frappants.

(8) P. MASSON-OURSSEL, 'La sophistique. Etude de philosophie comparée', in *RMM*, 23 (1916), p. 343.

(9) Voir ci-dessus, pp. 27-28.

donné, tumultueux d'idées, où se reconnaissait l'exubérante jeunesse, - nous ne disons pas l'enfance, - d'une civilisation, succède l'institution méthodique d'un mécanisme intellectuel dont le rendement est assuré d'avance et qui fonctionne sans à-coups, signalant la sûreté de l'âge mûr"(10).

Si on désire soumettre à un examen scientifique l'hypothèse - en elle-même très plausible - selon laquelle l'esprit humain, au cours de son développement intellectuel a passé par un certain nombre de stades déterminés, il faut commencer par analyser chacun de ces stades isolément, de manière synchrone. Le problème des relations qui existent entre ces coupes synchroniques ne pourra être posé qu'au terme d'un tel travail préliminaire. Partir, comme le fait P. Masson-Oursel, d'une construction conceptuelle *a priori* et chercher à prouver sa validité au moyen d'une étude comparée (somme toute assez superficielle et insuffisamment documentée) nous paraît être l'exemple-type d'une pétition de principe.

L'étude de Kou Pao-Koh, plus prudente à cet égard, admet néanmoins aussi, sans l'analyser, le concept d'une sophistique chinoise. De plus, Kou Pao-Koh témoigne d'une attitude trop peu critique face aux sources de sa documentation. Son "Essai de sophistique comparée"(11) qui part d'une conception très délavée de la sophistique grecque, n'est guère plus qu'un remplissage de cases.

L'insuffisance dont souffrent les études de P. Masson-Oursel et de Kou Pao-Koh tient en grande partie, il faut l'admettre, à la difficulté qu'il y a à définir la sophistique grecque ou chinoise. La notion de la sophistique n'est pas en elle-même suffisamment claire pour pouvoir servir de base à une comparaison. Le terme de sophistique peut se prendre en deux acceptions distinctes. Il désigne d'une part, dans un sens purement extensionnel, la sophis-

(10) P. MASSON-OURSSEL, 'La sophistique...', p. 362.

(11) Cf. KOU PAO-KOH, *op. cit.*, pp. 129-141.

tique comme phénomène historique, indépendamment de toute interprétation philosophique qu'on peut en donner. D'autre part, la sophistique se charge d'une multiplicité de connotations, telles que l'attitude d'esprit retorse, la capacité de prouver au moyen d'arguments subtils ou captieux n'importe quelle thèse. Ces connotations ont fini par s'imposer comme la définition même de la sophistique. Mais est-ce là la sophistique?

D'autres périodes philosophiques, comme l'aristotélisme ou le stoïcisme peuvent être caractérisées au moyen d'un certain nombre de thèmes fondamentaux qui leur sont propres. Le stoïcisme, par exemple, peut se définir par une réflexion portant sur la théorie logique, la cosmologie, l'éternel retour, etc., ainsi que par l'agencement de ces thèmes dans un édifice conceptuel aspirant à une cohérence maximale. Qu'en est-il, sous ce rapport, de la sophistique? Est-il possible de pénétrer jusqu'à son noyau historique et d'isoler ses thèmes?

L'état très fragmentaire des sources relatives à la pensée des sophistes rend une telle entreprise extrêmement difficile. Mais elle n'est pas impossible. La tâche principale consiste en une réinterprétation des sources doxographiques. Il faut toutefois abandonner l'idée que Platon et Aristote auraient mal compris ou mal interprété la sophistique. En effet, on ne peut pas réhabiliter la sophistique au prix d'un dénigrement du génie de Platon, comme l'avait tenté naguère E. Dupréel (12). Il s'agira d'étudier la sophistique indépendamment de son dépassement par Platon. Pour ce faire, il faut insister dès le départ sur un aspect à notre avis capital: les sophistes sont des penseurs parfaitement adaptés à leur époque. Ils ne font qu'exploiter les possibilités intellectuelles qui leur sont offertes. Les

(12) Cf. E. DUPREEL, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922; ainsi que *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948.

Athéniens accueillent à bras ouverts leurs doctrines; ils respectent et honorent les penseurs qui les ont émises. Si Platon récuse les doctrines des sophistes, c'est que celles-ci sont pour lui le symbole d'une époque corrompue, les fruits intellectuels d'une mentalité pernicieuse. Platon condamne et les sophistes et la société qui a rendu possible leur existence et leurs succès. Mais, rendus au sein de la société et de l'époque qui les a vus naître et agir, les sophistes ont pourtant acquis des mérites philosophiques indéniables, comme nous tenterons de le montrer.

LES THEMES DE LA SOPHISTIQUE GRECQUE

Héros tragiques ou penseurs frivoles, voilà les deux points extrêmes entre lesquels oscillent les jugements qu'ont portés sur les sophistes les historiens de la philosophie, s'ils les ont admis dans le panthéon de la philosophie (13). Le statut que la sophistique grecque occupe au sein de l'histoire de la philosophie est donc des plus ambigus. Or, ce n'est qu'après avoir montré que la sophistique grecque est un mouvement philosophique doté d'une consistance interne que le problème que pose la sophistique chinoise pourra à son tour être abordé. En effet, si la sophistique grecque n'est pas susceptible d'être caractérisée de manière univoque, si elle ne forme pas de plein droit une période en histoire de la philosophie, l'approche comparée risque de perdre son sens.

Toute étude comparée des sophistiques grecque et

(13) Il n'existe pas, à l'heure actuelle, d'étude systématique portant sur les diverses manières dont la sophistique a été interprétée; G.B. KERFERD, dans son ouvrage *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981, y a consacré une dizaine de pages.

chinoise doit débiter par une analyse critique des fragments et témoignages relatifs à la sophistique grecque afin d'en isoler les thèmes fondamentaux. Un examen scientifique du problème que pose la sophistique chinoise nous enjoint ensuite à vérifier si les thèmes que l'on aura pu dégager d'une étude doxographique des penseurs chinois réputés être des sophistes sont semblables à ceux que renferment les fragments et témoignages de la sophistique grecque. C'est là une condition nécessaire, mais non suffisante, de toute approche comparée.

En effet, il peut y avoir ressemblance ou identité entre deux thèmes philosophiques sans qu'ils soient pour autant comparables. Deux exemples nous le montreront. Le premier a été noté par J. Gernet: "Quand MENCIUS (fin du IV^e, début du III^e siècle) distingue entre l'esprit (le 'cœur' siège de l'intelligence) et les sens (les 'oreilles et les yeux'), on se tromperait entièrement en croyant retrouver là une opposition qui nous est familière. A l'analyse, on s'aperçoit que cette distinction en recouvre une autre: celle des fonctions de production et des fonctions d'administration. MENCIUS se borne à exprimer une dualité hiérarchique de dignités et de valeurs qui sont en fait complémentaires. Et en effet, l'opposition radicale qui est si caractéristique de la pensée grecque entre monde sensible et monde intelligible est ignorée des auteurs chinois avant l'empire. On présume qu'ils l'auraient rejetée avec passion comme artificielle" (14). Notre second exemple est pris chez H. Maspéro: "... le problème de l'Immortalité et de la Vie Eternelle ne se posait pas de la même façon pour les Taoïstes et les Chrétiens. Ceux-ci, formés à la philosophie grecque, étaient habitués à considérer Esprit et Matière comme deux substances distinctes: dès avant le christianisme, on admettait que la mort

(14) J. GERNET & J.P. VERNANT, 'L'évolution des idées ...', pp. 312-313.

n'atteignait que la Matière et laissait subsister l'Esprit immatériel et essentiellement immortel. Mais les Chinois n'ont jamais fait notre distinction entre Esprit et Matière. Pour eux, il n'y a qu'une seule substance qui passe de l'état invisible et sans forme, à l'état visible et ayant une forme" (15).

Ce qui est requis n'est donc pas autre chose qu'une comparabilité des thèmes au niveau du questionnement philosophique même. Deux thèmes ne sont comparables que s'ils peuvent être compris comme deux réponses symétriques à une même question. Le modèle question-réponse est le seul qui puisse mettre le comparatiste à l'abri des assimilations gratuites dues à des ressemblances qui ne sont que superficielles. Ainsi, c'est le problème philosophique qui jouera le rôle du *tertium comparationis*. En effet, on ne peut pas comparer entre eux de simples faits historiques; ce serait s'égarer dans la différence pure. Il faut, avant de comparer, définir l'angle sous lequel certains phénomènes apparaissent comme semblables ou dissemblables. Une étude comparée portant sur la sophistique se doit par conséquent de découvrir le ou les problèmes philosophiques qui la sous-tendent. Il apparaîtra que la philosophie du langage et la philosophie de la rhétorique constituent les deux axes autour desquels s'organisent les réflexions philosophiques des sophistes grecs. En effet, tous les sophistes de la première génération (Protagoras, Prodicos, Hippias, Gorgias et Antiphon) ont été préoccupés par le problème de la justesse des noms (*ὀρθότης ὀνομάτων, ὀρθότης λόγου*). Nous avons donc là une des rares constantes de la pensée ou du "mouvement" sophistique, si malaisé à définir par ailleurs. Cette constatation est en elle-même une surprise, car elle s'inscrit en faux contre l'opinion reçue qui considère la controverse

(15) H. MASPERO, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, 1971, p. 353.

entre la loi et la nature (16) ou encore le sensualisme et le relativisme (17) comme étant au coeur de la sophistique. Pourtant, un examen approfondi des sources et témoignages relatifs à la sophistique confirmera, nous l'espérons, notre jugement.

Ainsi, la fameuse opposition entre nature φύσις et loi νόμος, considérée par nombre d'interprètes comme constitutive de la sophistique (18), est en réalité très faiblement documentée dans les fragments mêmes. Elle n'est attestée explicitement ni chez Protagoras, ni chez Prodicos, ni chez Gorgias.

Chez Protagoras (19), nature et loi ne s'opposent pas (20), mais se complètent (21). Par nature, Protagoras entend "aptitudes naturelles", "dispositions naturelles". Mais sans la loi, la nature ne serait que matière brute et informe. La nature est perfectible par l'apprentissage et la loi est synonyme de progrès. C'est à dessein que Protagoras a choisi le héros mythique Prométhée, symbole du progrès humain, pour illustrer ses conceptions.

(16) Cf. W.K.C. GUTHRIE, *The Sophists*, Cambridge, 1971; G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981.

(17) Cf. le très instructif aperçu thématique de la pensée des sophistes que J.-P. DUMONT présente au début de sa traduction des fragments des sophistes (*Les sophistes, fragments et témoignages*, Paris, 1969).

(18) Voir par exemple W.K.C. GUTHRIE, op. cit., p. 48, qui dit au sujet des sophistes: "All alike believed in the antithesis between nature and convention", et qui précise, p. 48 note 1: "This is expressly attested for Protagoras, Gorgias, Hippia and Antiphon, and can be confidently asserted of Prodicus...".

(19) Cf. le mythe de Protagoras dans le *Protagoras*, 320 C et suiv.

(20) A noter toutefois que Protagoras, lui-même, ne se sert pas des termes de loi et de nature pour exposer son mythe.

(21) Voir aussi F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Basel, 1945, pp. 111, 113, 116, 117; K.M. DIETZ, *Protagoras von Abdera*, Diss. Bonn, 1976, p. 41.

Gorgias semble également ignorer l'opposition entre loi et nature. Dans l'Oraison funèbre (DK 82 B 6), loi n'a pas de valeur technique (22). Quand Gorgias parle de la "loi la plus universelle", on ne peut y déceler aucune trace d'une dépréciation de la loi au profit d'une revalorisation de la nature (23).

Aucun des fragments attribués à Prodicos ne mentionne les notions de loi ou de nature.

Il n'est même pas avéré que la loi et la nature expriment une antithèse dans la fameuse déclamation d'Hippias dans le Protagoras (337 C): "Vous tous qui êtes ici présents, dit-il, je vous considère comme étant tous des parents, des proches, des concitoyens selon la nature, sinon la loi. Selon la nature, le semblable est parent du semblable, mais la loi, 'tyran des hommes', oppose sa contrainte à la nature. Pour nous, du moins, il serait honteux que, connaissant la nature des choses, étant les plus savants des Grecs, et par cette raison nous étant réunis dans cette cité, le Prytanée même de la science, dans cette demeure, la plus illustre et la plus opulente de la cité, nous ne fissions rien voir qui fût digne de nous et que, pareils aux plus médiocres des hommes, nous fussions incapables de nous accorder entre nous". Hippias plaide la cause du panhellénisme (24). L'on est Grec par nature et les lois et coutumes qui divergent de cité en cité ne devraient pas déstabiliser cette union intime qu'a instaurée la nature. Voilà l'explication la plus simple que l'on peut donner de la tirade d'Hippias (25).

(22) De même, φύσις dans le § 3 de l'Eloge d'Hélène signifie simplement "constitution".

(23) Voir aussi, C.P. SEGAL, 'Gorgias and the Psychology of Logos', in *HSCP*, 66. (1962), p. 103.

(24) Comme l'a fait Gorgias dans l'Oraison funèbre.

(25) Nous suivons ici l'interprétation de E. SCHÜTRUMPF, 'Kosmopolitismus oder Panhellenismus?', in *Hermes*, 100 (1972), pp. 5-29.

Quand Antiphon reprend, au début du fragment B 44, la célèbre antithèse, il ne s'en sert que pour soumettre le concept de la justice à une analyse critique. Il constate qu'il y a une contradiction entre la manière selon laquelle la justice est définie couramment et les impératifs de la nature (26). Les vues exprimées dans les premières colonnes du fragment B 44 ne sont donc pas celles d'Antiphon lui-même, comme on l'a admis longtemps (27), mais représentent autant d'arguments contre une conception incohérente de la justice (28). Par conséquent, l'opposition entre la nature et la loi fait partie de la stratégie argumentative d'Antiphon; elle n'est pas constitutive de sa pensée.

Thrasymaque, dans le premier livre de la République, ne se réclame pas de la φύσις pour défendre sa célèbre théorie de la justice, considérée comme une conception sophistique par excellence, τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, "la justice n'est pas autre chose que l'intérêt du plus fort" (29).

Calliclès, par contre, qui fait explicitement appel à la notion de φύσις pour soutenir que la for-

(26) Voir D.J. FURLEY, 'Antiphon's Case Against Justice', in *The Sophists and Their Legacy*, *Hermes* (Einzelschriften), 44 (1981), p. 81.

(27) Voir par exemple F. ALTHEIM, 'Staat und Individuum bei Antiphon dem Sophisten', in *Klio*, 20 (1926), pp. 257-269; S. LURIA, 'Antiphon der Sophist', in *Eos*, 53 (1963), p. 63-67.

(28) Cette interprétation a été proposée d'abord par G.B. KERFERD, 'The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist', in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n.s. 4 (1956/7), pp. 26-32; elle a été ensuite étayée par C. MOULTON, 'Antiphon the Sophist, On Truth', in *TAPA*, 103 (1972), pp. 329-66; T.J. SAUNDERS, 'Antiphon the Sophist on Natural Laws (B 44 DK)' in *PAS*, 78 (1977/8), pp. 215-36, et D.J. FURLEY, loc. cit., pp. 81-91.

(29) République, 338 C.

ce est la loi suprême (30), n'est précisément pas un sophiste (31).

D'autres problèmes enfin, comme celui du relativisme ou du sensualisme, de l'athéisme (32) et de l'enseignement de la vertu, outre la difficulté qu'il y a à les formuler en termes clairs, ne sont pas caractéristiques du mouvement sophistique en son entier. Il ne reste donc, comme noyau, que les réflexions sur les fondements philosophiques de la rhétorique. Réflexions que prépare une analyse des rapports qu'il y a entre les noms et les choses. C'est là ce qui caractérise la sophistique, ce qui la distingue du milieu intellectuel ambiant et ce qui représente, à notre avis, sa contribution la plus originale au développement de la pensée occidentale.

Nous étudierons en premier lieu les théories du langage qu'ont développées les sophistes, non sans avoir dégagé, dans un chapitre introductif, l'arrière-plan duquel elles émergent. Le problème du langage se pose aux sophistes par le truchement de celui de la justesse des noms. Nous passerons en revue les solutions données par Prodicos, Protagoras et Hippias d'un côté, Antiphon et Gorgias de l'autre. Ensuite, dans notre étude sur l'Euthydème, nous essayerons de fixer le moment où les réflexions sur le langage basculent du côté de la philosophie de la rhétorique. Enfin, nous nous pencherons sur le détail des solutions proposées par Protagoras, Gorgias et Antiphon, avant d'en venir à la "sophistique chinoise" et de conclure notre étude comparée.

(30) Cf. Gorgias, 483 D et suiv.

(31) Voir E.R. DODDS, *Plato : Gorgias*, Oxford, 1959, pp. 13-15.

(32) Sur l'athéisme, ou l'agnosticisme, de Protagoras, voir C.W. MÜLLER, 'Protagoras über die Götter', in *Hermes*, 95 (1967), pp. 140-59; K.M. DIETZ, *op. cit.*, pp. 132-42.

LIVRE III

LA SOPHISTIQUE GRECQUE

LE PROBLÈME DE LA JUSTESSE DES NOMS CHEZ LES PRESOCRATIQUES
ET DANS LE CRATYLE

LES PRESOCRATIQUES

Le problème du langage correct avait déjà intéressé les présocratiques, quoique, comme nous allons le montrer, dans un sens différent de celui des sophistes. Quand Anaxagore écrit: "Les Hellènes ne parlent pas correctement (1) en employant les mots 'vie' et 'mort'. Aucune chose ne naît ni ne périt, mais des choses déjà existantes se combinent et se séparent. Pour parler correctement, il faudrait appeler la naissance des choses 'mélange' et leur dépérissement 'séparation' " (2), ne cherche-t-il pas à instaurer un langage nouveau, plus vrai, et qui dit les choses comme elles sont, par opposition au langage courant irrémédiablement faux? Au langage commun se superpose donc ici un langage philosophique qui atteint la vérité.

Empédocle, lui aussi, exprime l'opposition qui existe entre la connaissance imparfaite des mortels et la connaissance quasiment divine (3) du philoso-

(1) Pour la traduction de $\nu\omicron\mu\lambda\iota\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ dans ce passage par "parler", voir F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Basel, 1945, p. 49. M. SCHOFIELD, *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, 1980, p. 111, par contre, traduit par "have an incorrect belief" le $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \omicron\pi\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma \nu\omicron\mu\lambda\iota\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$.

(2) Anaxagore, DK 59 B 17.

(3) Voir à ce sujet surtout le proème de Parménide, DK 28 B 1, 27 et suiv. Pour Empédocle, cf. DK 31 B 3.

phe au moyen de l'opposition entre deux langages: "Parmi les choses mortelles, il n'y a ni naissance, ni mort funeste à la fin, mais seulement mélange et séparation de ce qui a été mélangé. 'Naissance' n'est que le nom que donnent les hommes"(4).

Si le langage des mortels est faux parce qu'il véhicule une conception fausse de la réalité (5), il est significatif qu'Anaxagore, Empédocle et Parménide assimilent leur connaissance "vraie" de la nature des choses à une connaissance "divine", et qu'ils cherchent à la cerner à travers un langage plus vrai que celui dont les hommes se servent normalement. Cette conception mythique d'un langage divin supérieur à celui des "mortels" était courante en Grèce - on la trouve déjà chez Homère (6) - et constitue certainement l'arrière-plan duquel émergent les spéculations présocratiques.

Les relations entre le langage divin et le langage humain occupent une position-clé dans le fameux papyrus de Derveni (7). Ce papyrus, découvert en 1962 dans un tombeau datant du IV^e siècle avant notre ère, renferme un fragment de théogonie orphique, plus précisément un commentaire philosophique de cette théogonie. Le texte date du début du IV^e siècle avant notre ère. Il est libre de toute influence platonicienne et aristotélicienne, mais présuppose plusieurs des systèmes présocratiques, notamment

(4) DK 31 B 8. Cf. aussi Empédocle, DK 31 B 9; Xénophane, DK 21 B 32 et Anaxagore, DK 59 B 19.

(5) Voir F. HEINIMANN, *op. cit.*, p. 48 et suiv.

(6) Cf. *Iliade*, II, B13-B14; voir aussi Cratyle, 391 C et suiv.

(7) Voir W. BURKERT, 'Orpheus und die Vorsokratiker', in *Antike und Abendland*, 14 (1968), pp. 93-114; *id.*, 'La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle', in *Les Etudes Philosophiques*, 25 (1970), pp. 443-55; R. MERKELBACH, 'Der orphische Papyrus von Derveni', in *ZPE*, 1 (1967), pp. 21-32.

ceux d'Anaxagore et de Diogène d'Apollonie (8).

Orphée, premier rhapsode et donc aussi premier poète, explique la théogonie et la cosmogonie orphiques par une analyse étymologique des noms divins. Il distingue entre deux niveaux de langage: celui des gens du commun - les πολλοί comme les appelle le papyrus (9) - et celui d'Orphée lui-même. Cependant Orphée ne parle pas une langue différente de celle des mortels: il ne fait que prendre conscience du sens "profond" et véritable des mots (10). C'est au moment de leur création, c'est-à-dire au moment où Zeus fait émaner de lui l'univers qu'il avait auparavant englouti (11), que les dieux - et probablement aussi les choses - reçoivent leurs noms spécifiques. Il va sans dire que les noms qui ont été donnés à cette occasion sont justes, et nous tenons là aussi la raison pour laquelle Orphée peut "reconstruire" le processus cosmogonique: les noms justes indiquent par eux-mêmes ce qui s'était passé (12).

Du point de vue de la philosophie du langage, le papyrus de Derveni s'avère être un document extrêmement précieux. Nous apprenons que les noms sont dotés de la propriété que nous appellerons "transparence descriptive" (13), et qu'ils sont, à ce titre,

(8) Cf. W. BURKERT, 'La genèse...', p. 443; R. MERKELBACH, loc. cit., p. 22.

(9) Cf. col. 19, R. MERKELBACH, loc. cit., p. 28. Ou encore les ἄλλοι ἄνθρωποι, col. 14, R. MERKELBACH, p. 23; les οἱ δ'οὐ γινώσκοντες, col. 19, R. MERKELBACH, p. 28, etc.

(10) Cf. col. 19, R. MERKELBACH, p. 28: Το[ῦς μ]ὲν πολλοῖς ἀ-δηλόν ἐστιν, τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν εὐδηλόν.

(11) Pour ce mythe cosmogonique orphique, cf. les fragments 167 et 168 Kern (= O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1922); voir aussi W. BURKERT, 'Orpheus und die Vorsokratiker', p. 102; nous avons affaire ici à une "double création".

(12) Pour les détails de ce processus, cf. W. BURKERT, 'La genèse...', *passim*.

(13) Pour cette expression, cf. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, 1978, p. 18.

source de connaissance pour qui sait les analyser: le nom indique par lui-même ce dont il est le nom.

Orphée se distingue du commun des mortels par sa faculté de pouvoir remonter au sens primitif des noms. Les mortels, chez Orphée, parlent correctement (14), mais sans comprendre le sens profond contenu dans les noms.

Ce n'est pas l'homme qui est à l'origine du langage, car les mots ont été créés avant - ou en même temps - que lui. Le processus cosmogonique est ainsi doublé de celui de la genèse des noms. Ceci implique que les deux sphères des noms et des choses "doivent avoir le même degré de complexité" (15). Ce principe - que nous appellerons "principe de désignation bi-univoque" - correspond à une exigence rationnelle dans l'attribution des noms: il doit y avoir autant de noms que de choses. C'est une sorte de principe de raison suffisante linguistique.

Ce principe de la correspondance bi-univoque entre noms et choses, vaguement esquissé dans les colonnes carbonisées du papyrus de Derveni, est à la base d'un fragment fameux de Démocrite (16). D'après Proclus, Démocrite aurait démontré le caractère conventionnel (θέσει) du langage par les quatre preuves suivantes: "Par l'homonymie (ἐκ τῆς ὁμωνυμίας). Des choses différentes sont appelées par un même nom; le nom ne peut donc pas être par nature (φύσει). Par la polyonymie (ἐκ τῆς πολωνυμίας). Des noms différents conviennent à une seule et même chose, et les

(14) Cf. col. 14 λέγοντες μὲν ὀρθῶς οὐκ εἰδότες δὲ οὔτε τὴν Μοῖραν οὔτε ἐστὶν οὔτε τὸ ἐπικλῶσαι "Ils (=les autres hommes) parlent correctement, mais ils ne comprennent pas ce que c'est que la Moira et ce que veut dire 'filer' (le destin)".

(15) W. BURKERT, "La genèse...", p. 452; W. Burkert ajoute qu'il s'agit là d'une "hypothèse qui est au fond de la synonymie de Prodicos: aux noms différents doivent correspondre des choses différentes".

(16) DK 68 B 26 (=Proclus, *Comm. in Crat.*, 16, p. 5,25 PASQUALI).

uns aux autres, ce qui, précisément, est impossible. Par le changement des noms (ἐκ τῆς τῶν ὀνομάτων μεταθέσεως). Si les noms sont par nature (φύσει), pourquoi a-t-on changé le nom d'Aristoclès en *Platon*, et celui de *Tyrtame* en *Théophraste* (17)? Par le manque de termes correspondants (ἐκ δὲ τῆς τῶν ὁμοίων ἀλλεΐψεως). Pourquoi tirons-nous de φρόνησις un verbe correspondant φρονεῖν, alors que nous n'en tirons pas de δολιχόσυνη? C'est que les noms sont τύχη (par accident/hasard/chance), et non φύσει (par nature)".

Les expressions homonymie, polyonymie, etc. ne sont pas celles dont s'est servi Démocrite, puisque Proclus continue: "Il (=Démocrite) appelle la première preuve πολύσημον (qui a de nombreuses significations), la deuxième ἰσόροπον (équivalent), la troisième μετώνομον (18) (changement de nom), la quatrième νόνημον (absence de nom)" (19).

Démocrite ne prend pas ici position dans un débat qui aurait pour enjeu l'origine du langage: il ne fait qu'établir que le langage, entaché d'irrégularités, est un instrument inapte à traduire la vérité philosophique. L'opposition entre φύσει et τύχη (20) recouvre celle qu'il y a entre la connaissance philosophique et l'opinion vulgaire que reflète le langage (21). Le fragment B 26 confirme, à notre a-

(17) Selon les règles de l'onomastique athénienne, Platon aurait dû s'appeler Aristoclès: c'est Ariston, son maître de gymnastique, qui lui donna le nom de *Platon* (cf. Diogène Laërce, III, 4); de même, Théophraste s'appela d'abord *Tyrtame* avant que son maître Aristote ne le nomme *Théophraste* (cf. Diogène Laërce, V, 38).

(18) Ce terme est suppléé par Diels, cf. DIELS-KRANZ, vol II, p. 148 note 1; la troisième preuve manque dans le texte transmis.

(19) DK 68 B 26, 24-26.

(20) Démocrite disait sans doute νόμῳ et ἐτεῖν pour τύχη et φύσει, voir DK 68 B 125.

(21) Voir F. HEINIMANN, op. cit., p. 86 (ad [Hippocrate] *De la Maladie Sacrée*, § 20, où l'on trouve ce même contraste en-

vis, l'importance qu'a eue le principe de la désignation bi-univoque dans la philosophie du langage de Démocrite. En effet, à chacune des quatre irrégularités qu'a mentionnées Démocrite, correspond une manière précise de transgresser ce principe. Le diagramme suivant nous permettra de l'établir:

	NOMS	CHOSSES
cas idéal	X (22)	X
πολύσημον (homonymie)	X	X X
ἰσόσημον (polyonymie)	X X	X
μετέωρον (changement de nom) (23)	X	O
νόητον (absence de nom)	O	X
intersion (24)	$\begin{Bmatrix} X \\ Y \end{Bmatrix}$	$\begin{Bmatrix} Y \\ X \end{Bmatrix}$

Ce tableau dresse une liste exhaustive, abstraction faite du cas de l'inversion, de toutes les in-

tre τὸ χρ. νόμῳ et φύσει): "Es bezeichnet hier vielmehr den von der philosophischen Erkenntnis aus negativ beurteilten Sprachgebrauch".

(22) Explication des symboles: X = un nom (une chose); X X = deux noms (choses) au moins; O = absence de nom (chose).

(23) Si un nom a été changé - comme par exemple Aristoclès en Platon - le nom qui a été remplacé (Aristoclès), se trouve sans objet correspondant, d'où le O dans la case "choses".

(24) Ce cas est inattesté chez Démocrite; mais voir plus bas, chap. 4, p. 138.

fractions possibles qu'on puisse commettre à l'égard du principe de désignation bi-univoque.

Nous pouvons dire, en résumé, que les présocratiques se sont efforcés de résoudre deux problèmes fondamentaux dans le domaine de la philosophie du langage: a) le langage est-il capable de refléter la nature profonde des choses? (25) b) quels sont les critères qui permettent de décider de cas en cas si un nom est juste ou faux?

A la première de ces deux questions, l'auteur anonyme du papyrus de Derveni, et peut-être aussi Anaxagore, répondent par l'affirmative. Parménide, par contre, répond par la négative: pour lui les noms ne sont pas un réceptacle susceptible de recevoir la vérité (26). En ce qui concerne la seconde question, nous avons vu que deux critères avaient été proposés, celui de la transparence descriptive et celui de la désignation bi-univoque (27), le premier disant que le nom, afin d'être juste, doit indiquer par lui-même ce dont il est le nom, le second exigeant qu'à toute distinction au niveau du langage corresponde une distinction au niveau des choses, et vice-versa.

(25) Cf. E. HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, 1925, p. VII : "Kann menschliche Rede Gefäß für die Wahrheit sein?"

(26) Voir DK 28 B 8, 38-41.

(27) A noter que ces deux critères sont indépendants l'un de l'autre. Les noms peuvent jouir de la propriété de la transparence descriptive tout en désobéissant au principe de désignation bi-univoque, et vice-versa. Les deux critères peuvent aussi s'appliquer conjointement, mais ne peuvent pas faire défaut les deux à la fois.

Le problème de l'origine du langage n'a préoccupé les philosophes présocratiques que dans la mesure où il leur permettait d'éclaircir celui de la justesse des noms. Logiquement parlant, la question de la justesse des noms, au sens des deux critères dégagés plus haut, est indépendante de celle de l'origine du langage (28). Le *Cratyle*, débat exemplaire sur le problème de la justesse des noms, ne doit donc pas non plus être interprété comme une enquête portant sur l'origine du langage. Il s'inscrit d'une part dans une tradition héritée des présocratiques, de l'autre il amorce un déplacement du problème en introduisant la notion de l'idée. Ce faisant, le *Cratyle* donne au débat une orientation nouvelle qui n'est pas, à notre avis, représentative de la manière dont les sophistes ont abordé le problème de la justesse des noms. Notre analyse du *Cratyle* s'efforcera par conséquent de dégager la forme sous laquelle le problème de la justesse des noms devait se poser à un Grec, familiarisé avec les vues des présocratiques, mais non encore influencé par la philosophie platonicienne.

Le *Cratyle* s'ouvre sur un débat concernant la justesse des noms ($\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$) (29). Les deux protagonistes sont Hermogène et Cratyle. Cratyle soutient qu'"une juste dénomination existe pour chacun des êtres" (30); Hermogène, de son côté, prétend que la justesse des noms ne saurait être qu'af-

(28) E. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 16 écrit: "Nicht ob die Wörter 'gemacht' sind, sondern ob sie richtig gemacht sind, steht in Frage ...". Sur ce problème, voir aussi D. FEHLING, 'Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie', in *Rheinisches Museum*, 108 (1965), pp. 212-229, plus particulièrement pp. 218-229.

(29) *Cratyle* 383 A.

(30) *Ibid.*

faire de convention et d'accord (31).

Cratyle est d'avis que les noms, s'ils sont justes, révèlent la nature de l'objet dont ils sont le nom (32). "Celui qui connaîtra les noms connaîtra aussi les choses" (33) dit-il. Hermogène, en affirmant que "l'appellation qu'on attribue à chaque objet est le nom de chacun" (34), renonce au contraire à toute fonction cognitive des noms. Pour lui, les noms ne servent qu'à désigner et à se référer, mais ne nous enseignent rien quant à la nature des choses. Cette attitude face au langage est, en gros, celle qu'avaient adoptée l'éléatisme (35) et Démocrite (36). Hermogène aurait, en fait, si nous pouvons sur ce point faire confiance à Diogène Laërce, professé la philosophie de Parménide (37).

L'élément éléatique de la position d'Hermogène ne ressort guère dans le Cratyle. Platon prend toutefois soin de démarquer la théorie d'Hermogène de celle de Protagoras et d'Euthydème (38): "Or ça, voyons un peu, Hermogène. Crois-tu qu'il en soit ainsi des êtres eux-mêmes, et que leur essence varie avec chaque individu? - c'était la thèse de Protagoras, quand il déclarait que l'homme 'est la mesure de toutes choses', voulant dire sans doute que telles les choses me paraissent, telles elles me sont,

(31) Cratyle 384 C,D.

(32) Cratyle 393 D: ἡ οὐοῦα τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι.

(33) Cratyle 435 E.

(34) Cratyle 385 A.

(35) Cf. Parménide DK 28 B 8,38-41.

(36) Voir plus haut, pp. 62-64.

(37) Diogène Laërce III,5. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, p. 5 met en doute ce témoignage de Diogène Laërce, qui lui semble être une inférence gratuite faite à partir du caractère 'héraclitéen' de Cratyle: comme Cratyle est héraclitéen, Hermogène, son adversaire, doit être parménidien. Gageons qu'un tel raisonnement n'était pas dans les cordes d'un Diogène Laërce.

et que telles elles te paraissent, telles elles te sont - ou bien te semblent-ils par eux-mêmes avoir dans leur essence une certaine permanence? "(39) Si Platon insiste sur le fait que le conventionnalisme d'Hermogène n'est pas synonyme de relativisme absolu, il faut y voir, pensons-nous, un indice en faveur de notre interprétation: si Hermogène peut dire que les noms ne nous révèlent pas la nature profonde des choses - puisque nous pouvons les changer à notre guise sans qu'ils perdent leur pouvoir référentiel - c'est qu'il admet qu'il existe, derrière l'apparence trompeuse des noms, une réalité stable, une οὐσία (40) des choses.

La position philosophique que défend Cratyle est plus difficile à définir. Cratyle admet d'une part qu'il existe des noms justes dotés de la propriété de la transparence descriptive. De l'autre, il semble défendre la philosophie d'Héraclite, puisqu'il est partisan du flux perpétuel. Cette position, comme l'a bien remarqué Platon, frise l'incohérence. Le paradoxe qu'elle fait naître, à savoir "comment une réalité sans cesse changeante peut-elle être désignée par des noms qui ont un contenu descriptif fixe?", sert de point de départ à Platon qui montrera, à la fin du *Cratyle* (439 C et suiv.), que la théorie du flux perpétuel est incompatible avec celle qui consiste à affirmer que les noms sont naturellement justes. La théorie des idées, prudemment introduite dans le *Cratyle* (41), permettra à Platon de remédier au paradoxe de manière fort élégante. En donnant aux noms la possibilité de se référer à des objets stables d'une nature particulière, à savoir les idées (42), il rend du même coup aux réa-

(38) Pour la théorie d'Euthydème, voir *Cratyle* 386 D,E ; voir aussi plus bas, chapitre 4, p. 101.

(39) *Cratyle* 385 E - 386 A.

(40) Cf. *Cratyle* 393 D ; voir plus haut, note 32.

(41) Voir *Cratyle* 439 C et suiv.

(42) Sur ce problème, voir maintenant G.B. KERFERD, *The So-*

lités changeantes du monde sensible la dignité ontologique dont Parménide les avait privées.

Le Cratyle historique a, semble-t-il, contourné le paradoxe d'une autre façon. Aristote nous dit en effet: "De plus, ces philosophes, voyant que toute cette nature sensible était en mouvement, et qu'on ne peut juger de la vérité de ce qui change, pensèrent qu'on ne pouvait énoncer aucune vérité, du moins sur ce qui change partout et en tout sens. Cette manière de voir s'épanouit dans la plus radicale de toutes les doctrines que nous avons mentionnées, qui est celle des philosophes se disant disciples d'Héraclite, et telle que l'a soutenue Cratyle; ce dernier en venait finalement à penser qu'il ne faut rien dire, et il se contentait de remuer le doigt ..." (43). De cette manière, Cratyle, en dépit de sa théorie du flux perpétuel, réussira à sauvegarder sa doctrine de la justesse des noms, puisqu'il vide les noms, ou plutôt les actes de référence, de leur contenu descriptif en les remplaçant par un geste du doigt (44). Toutefois, il se pourrait très bien que la curieuse théorie que le Stagiritte attribue à Cratyle: "il se contentait de remuer le doigt (pour désigner les choses)", ne soit rien de plus qu'une inférence doxographique faite à partir du Cratyle (45). En effet, si Cratyle maintient simultanément sa théorie de la justesse des noms et celle du flux universel, il doit finir par abandon-

phistic Movement, p. 76.

(43) *Métaphysique* 1010 a 7 et suiv.

(44) On peut hésiter ici dans l'interprétation de l'attitude de Cratyle, comme me l'a fait remarquer G. SEEL. Cratyle vide-t-il les noms de leur contenu afin de ne pas devoir renoncer à leur utilisation, ou renonce-t-il à l'utilisation des noms parce qu'il ne peut pas les vider de leur contenu?

(45) Cratyle 439 D; voir aussi *Théétète* 183 A,B. Sur cette question, nous suivons principalement l'avis de G.S. KIRK, 'The Problem of Cratylus', in *American Journal of Philology*, 72 (1951), pp. 249-253.

donner tout langage et se limiter aux actes de désigner par le doigt, actes dont la cadence devait, bien entendu, s'adapter à la vitesse du flux héraclitéen. Le principe qui dit que toute connaissance doit avoir pour objet un être stable, et donc qu'il ne peut pas exister une science des réalités fluctuantes (46), est quasiment un dogme des philosophies platonicienne et aristotélicienne (47).

Il est évidemment difficile de trancher la question de savoir si, et à quel point, Cratyle a été un disciple fidèle d'Héraclite. La théorie du flux universel héraclitéen risque d'ailleurs fort de n'être rien de plus qu'une création platonicienne (48).

Les positions de Cratyle et d'Hermogène peuvent en fait être comprises comme étant deux réponses différentes à cette même question: "les noms peuvent-ils servir à nous faire connaître la nature des choses?" (49). Hermogène répond par un non catégorique, mais en tant que défenseur de la philosophie de Parménide, il s'est peut-être réservé d'autres moyens d'accès à la vérité (50). La position de Cratyle est plus complexe. Cratyle nie la possibilité

(46) *Métaphysique* 1078 b 16-17: οὐ γὰρ εἶναι τῶν ὁδόντων ἐπὶ τήν.

(47) Voir par exemple *Théétète* 179 C - 184 B; *Cratyle* 439 E - 440 A,B; *Métaphysique* 987 a 29 et suiv. et 1010 a 7 et suiv. (cité ci-dessus).

(48) Elaborée (pas nécessairement par Platon lui-même) à partir d'un fragment mal compris d'Héraclite (le fragment DK 22 B 12). Sur ce problème, voir surtout K. REINHARDT, *Parménides und die Geschichte der griechische Philosophie*, p. 207; G.S. KIRK, 'Natural Change in Heraclitus', in *Mind*, 60 (1951), pp. 35-42; E. WEERTS, 'Plato und der Heraklitismus', in *Philologus*, Suppl. 23/1 (1931), pp. 30-43.

(49) A ce titre, elles s'inscrivent parfaitement dans le cadre de la philosophie du langage présocratique; voir ci-dessus, p. 65.

(50) Cf. *Cratyle* 385 E et suiv., cité plus haut. Voir aussi p. 67-68.

d'une connaissance qui transcende l'expérience sensible et considère les noms comme étant l'unique source de la connaissance. Platon n'est pas du tout embarrassé par les vues d'Hermogène. Au contraire, il les accepte, pourvu qu'elles ne soient pas identiques à celle de Protagoras (51). Cratyle toutefois doit être réfuté (52). En effet, sa théorie qui prétend que les noms peuvent, de par leurs propriétés de transparence descriptive, prouver l'existence du flux universel, va à l'encontre de la philosophie platonicienne dont elle viole un des axiomes les plus fondamentaux, à savoir que toute connaissance authentique doit avoir pour objet une réalité stable. La majeure partie du *Cratyle* est ainsi consacrée à la réfutation des opinions de Cratyle. Platon montre d'abord qu'il y a des noms qui désignent, contrairement à ce que croit Cratyle, des objets stables (53); ensuite il prouve que les noms ne peuvent pas vraiment être une source de connaissance (54).

Les vues d'Hermogène et de Cratyle reposent, en dépit de leur irréductibilité foncière, sur un pré-supposé commun: il n'y a pas de noms faux; tous les noms sont justes (55). Cette thèse dépend étroitement de leur façon de concevoir le nom. C'est donc vers l'élucidation de cette notion qu'il faudra nous tourner, avant de pouvoir montrer en quoi consiste la justesse des noms.

Quand Cratyle dit à Hermogène: "...ton nom n'est pas Hermogène, même si tout le monde te le donne." (56), et que Socrate répond: "Quand à nier qu'Hermo-

(51) Cf. *Cratyle* 386 C; voir plus haut p. 67.

(52) Le dialogue est intitulé "*Cratyle*" et non "*Hermogène*".

(53) Cf. *Cratyle* 437 A et suiv.

(54) Cf. *Cratyle* 438 A et suiv.

(55) Comme l'a bien noté R.K. SPRAGUE, *Plato's Use of Fallacy*, London, 1962, p. 56.

(56) *Cratyle* 383 B.

gène soit ton vrai nom (57) ... peut-être pense-t-il que tu échoues dans tous tes efforts pour acquérir la fortune" (58), nous retrouvons la propriété de la transparence descriptive mentionnée plus haut. L'exemple que Socrate analyse avec ses interlocuteurs, à savoir le nom d'Hermogène, indique que les noms sont également dotés de pouvoir référentiel. L'objet nommé "reçoit" (59) le nom. Le succès de cette opération référentielle semble dépendre d'un certain nombre de conditions, comme il ressort du passage suivant: (Socrate à Cratyle) "Suppose, par exemple, que quelqu'un, te rencontrant à l'étranger, te prenne par la main en disant: 'Salut! étranger athénien, Hermogène, fils de Smicrion'; ces mots, les dira-t-il, ou les affirmera-t-il, ou les énoncera-t-il? S'adressera-t-il ainsi, non pas à toi, mais à Hermogène ici présent? ou à personne?" (60). Le nom d'Hermogène est certes doté de la propriété de transparence descriptive, mais appliqué à un objet ou à un être dont il n'est pas le nom, il échoue dans sa tentative de désigner. Ceci montre, à notre avis, que le nom possède aussi une valeur propositionnelle: "Hermogène" ne fait pas que décrire et établir une référence, mais énonce en outre une proposition. L'être auquel je me réfère présentement satisfait à la description contenue dans son nom.

K. Lorenz et J. Mittelstrass, qui tentent de renflouer le bateau échoué de la philosophie analytique par un retour aux sources "cratyliques", proposent de comprendre le nom comme un *Elementarsatz*, une proposition atomique dans le sens où l'entendait L. Wittgenstein dans le *Tractatus* (4.23) (61). Pour

(57) "Hermogène" signifie de la race d'Hermès, dieu du gain; voir la note 2 à la page 50 de l'édition du *Cratyle* faite par L. MERIDIER pour la Collection des Universités de France.

(58) *Cratyle* 384 C.

(59) ὄνομα λαμβάνει, cf. *Cratyle* 429 C; *Euthydème* 278 A.

(60) *Cratyle* 429 E.

(61) K. LORENZ & J. MITTELSTRASS, 'On Rational Philosophy of

K. Lorenz et J. Mittelstrass, les noms du *Cratyle* seraient en fait des prédicats dotés d'une valeur de vérité (62). Le nom se révèle être ainsi un concept polymorphe et plein d'implicite (63). Il cumule les fonctions référentielle, descriptive et propositionnelle, ce qui a comme résultat immédiat l'effacement des frontières qu'il y a entre le nom et la phrase. En un sens, le niveau du mot n'existe pas, car tout nom doit d'emblée être considéré comme une proposition (64). Cette analyse permet de rendre compte d'un passage notoirement difficile du *Cratyle* : (Socrate à Hermogène) " - Et le discours vrai, est-ce dans l'ensemble qu'il est vrai, sans que ses parties le soient? - Non, ses parties le sont aussi. - Est-ce les parties principales qui sont vraies, et non les petites? Ou le sont-elles toutes? - Toutes, à mon avis. - Peux-tu donc énoncer une partie du discours plus petite qu'un nom? - Non, c'est la plus petite. - Alors le nom qui fait partie du discours vrai, on l'énonce? - Oui. - Et il est vrai, suivant toi? - Oui." (65). R. Robinson pensait que Platon s'était rendu coupable d'un sophisme (*fallacy of division*) (66). Platon aurait conclu de la vérité

Language: the Programme in Plato's *Cratylus* Reconsidered', in *Mind*, 76 (1967), pp. 1 et suiv.

(62) Voir K. LORENZ & J. MITTELSTRASS, 'On Rational Philosophy ...', p. 6.

(63) Voir aussi N. KRETZMANN, 'Plato on the Correctness of Names', in *American Philosophical Quarterly*, 8 (1971), p. 126 note 1; R.B. LEVINSON, 'Language and the *Cratylus*: Four Questions', in *Review of Metaphysics*, 11 (1957/58), p. 101.

(64) Voir à ce sujet J. DERBOLAV, *Platons Sprachphilosophie im *Kratylos* und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972, pp. 92-93, note 13.

(65) *Cratyle* 385 C.

(66) R. ROBINSON, 'A Criticism of Plato's *Cratylus*', in R. ROBINSON, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 1969, p. 123; voir aussi R. WEINGARTNER, 'Making Sense of the *Cratylus*', in *Phronesis*, 21 (1976), p. 14.

du tout, c'est-à-dire du discours, à la vérité de ses parties constitutives, c'est-à-dire les noms. Cette objection tombe si nous réexaminons l'argumentation de Platon à la lumière de la conception "propositionnelle" du nom. En effet, pour que le discours soit vrai, il faut et il suffit que ses parties soient vraies isolément. L'inférence qui va du tout aux parties serait par conséquent valide dans le cas présent (67). La vérité des noms n'est pas dérivée de la vérité du discours dont ils font partie (68), mais la vérité du discours est une fonction de la valeur de vérité des noms dont il est composé. En réalité, ce sont les noms qui sont l'unité de base. Le discours se réduit à un simple assemblage de noms. Il n'y a en somme aucune différence qualitative entre les noms et le discours, car les noms sont déjà discours.

Cette analyse laisse pourtant encore subsister une difficulté: comment faut-il comprendre la thèse de Cratyle selon laquelle il n'y a pas de noms faux? Avant de l'attaquer, il importe de noter que cet aspect paradoxal de la doctrine de Cratyle est préservé jusque dans l'inférence doxographique d'Aristote mentionnée plus haut (69): l'acte de montrer du doigt ou, plus scientifiquement, une langue formée uniquement de termes singuliers démonstratifs, ne peut jamais se trouver dans l'erreur. L'acte de montrer, démuné de tout aspect descriptif, est vide en un sens, mais il ne peut échouer en tant qu'acte. Le contenu descriptif est remplacé par la direction qu'indique le doigt. Nous sommes ici en présence d'un cas limite d'application du principe de dé-

(67) Comme le reconnaît CH.H. KAHN, 'Language and Ontology in the Cratylus', in *Exegesis and Argument, Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos, Phronesis Suppl. vol. I*, Assen, 1973, pp. 159-60.

(68) Nous suivons ici l'avis de M. RICHARDSON, 'True and False Names in the Cratylus', in *Phronesis*, 21 (1976), p. 135.

(69) Voir plus haut, pp. 69-70.

signation bi-univoque. L'exemple du doigt qui montre est révélateur, puisqu'il nous enjoint d'analyser le nom comme un acte de langage, donc comme doté d'une force illocutoire. On ne se demande pas, au sujet d'un acte de langage, s'il est vrai ou faux; on demande s'il réussit ou s'il échoue. L'échec d'un acte de langage résulte du non-respect d'une de ses règles constitutives. Ainsi, montrer du doigt implique que l'on montre quelque chose, sinon l'acte de montrer n'a même pas lieu. On ne dira jamais de quelqu'un, s'il a montré quelque chose du doigt, qu'il n'a rien montré du tout. On dira tout simplement qu'il n'a pas montré, c'est-à-dire que l'acte de montrer a échoué. A cet égard, le paradoxe "on ne peut dire faux" se révèle être formellement identique à cet autre paradoxe "on ne peut pas ne rien montrer". Un acte de langage est analogue à l'acte de montrer du doigt. Lorsque Cratyle affirme qu'"on ne peut pas dire faux" et que "tous les noms sont vrais", il ne fait que souligner que l'acte de nommer est régi par certaines règles constitutives. Si ces règles ne sont pas respectées, aucun nom n'a été, à proprement parler, prononcé.

Comme les noms, dans le Cratyle sont conçus comme étant quasiment des propositions, la notion d'acte de langage, au sens de J.R. Searle et de J.L. Austin, peut être introduite ici avec grand profit. Les règles constitutives de l'acte de nommer sont, d'après J.R. Searle, les deux suivantes: a) "il faut qu'il existe un et un seul objet auquel l'énoncé du locuteur s'applique ..."; b) "l'interlocuteur doit être capable, à partir des informations que lui procure l'énoncé du locuteur, d'identifier l'objet ..." (70). La première règle de J.R. Searle se réduit en fait à notre principe de désignation bi-univoque; la seconde n'est autre que le principe de la transparence descriptive. Si l'une de ces deux conditions

(70) J.R. SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge, 1969, p. 72; cf. p. 26.

fait défaut, et si donc l'acte linguistique de nommer n'a pas été exécuté en bonne et due forme, l'acte n'a tout simplement pas eu lieu (71).

Si on veut trouver, au niveau de la théorie du langage, un dénominateur commun entre présocratiques et sophistes, c'est assurément dans le problème de la justesse des noms qu'il faudra le chercher, car la réflexion sur le langage, on s'en doute, occupera un rôle-clé dans tous les efforts philosophiques entrepris par les sophistes.

En envisageant le problème des relations entre noms et choses sous un angle exclusivement rhétorique, les sophistes rejettent, il est vrai, les cadres d'analyse de leurs prédécesseurs et de leurs contemporains "présocratiques". Ils en conservent cependant les outils intellectuels, car la conception du nom, telle qu'elle transparaît à travers les débats du *Cratyle*, est à la base de leurs réflexions sur les modes d'opération de la parole efficace.

Le problème de la justesse des noms a une place de choix dans tout l'enseignement des sophistes. C'est par les leçons sur la justesse des noms que commence le cycle d'études proposé par eux. "Il faut apprendre en premier lieu la justesse des noms", comme le dit Prodicos (72). Les noms d'abord, la rhétorique ensuite. Nous nous tournerons donc nous aussi, en premier lieu, vers les théories de la justesse des noms développées par les sophistes.

(71) Dans notre chapitre 4 nous verrons les conséquences que cette analyse aura au niveau de la théorie de la désignation.

(72) *Euthydème* 277 E; voir aussi *Cratyle* 384 B et *Aristophane, Nuées* 658.

LE PROBLEME DE LA JUSTESSE DES NOMS CHEZ PROTAGORAS,
CHEZ PRODICOS ET CHEZ HIPPIAS

L' 'OPΘOENEIA DE PROTAGORAS

Protagoras a composé un traité sur l' *ὀρθόεπεια* (1), le parler juste ou le juste usage des mots, dont quelques fragments nous ont été conservés. Nous en ferons une analyse succincte afin d'en dégager les principes généraux.

Aristote (2) attribue à Protagoras une classification des noms en trois genres: masculin, féminin et neutre, qui a ceci de particulier qu'elle n'opère pas selon des critères syntaxiques, mais ontologiques. Protagoras note que *μῆνις* (la colère) et *πῆληξ* (le casque) sont en réalité masculins et non féminins comme le veut la grammaire (3). Homère se trompe donc quand il emploie l'expression *μῆνιν ὀλομένην* au début de l' *Illiade* (4). Il aurait dû dire, d'après Protagoras, *μῆνιν ὀλόμενον*, car la colère est un sentiment avant tout masculin, et il est donc incongru de le désigner au moyen du genre féminin. La même remarque s'applique au casque, qui est aussi un attribut plutôt viril. La proposition de corriger le genre d'un mot n'est pas - du moins pour un Grec de cette époque - aussi absurde qu'elle peut paraître.

(1) Platon nous donne ce titre dans le *Phèdre* 267 C; voir aussi *Cratyle* 391 C.

(2) *Rhétorique* 1407 b 6 et suiv.

(3) *Réfutations sophistiques* 173 b 17 et suiv.

(4) *Illiade* 1, 1.

tre (5). On pensait, en effet, que le poète, en forgeant l'expression, en était responsable. Par conséquent, la critique de Protagoras ne porte pas sur l'usage courant qu'on faisait de formes fausses, mais sur l'acte créateur malheureux du poète (6). Un nom est d'autant plus juste que sa transparence descriptive est plus grande.

Aristophane a parodié cette doctrine dans les *Nuées*. Il se sert de la figure populaire de Socrate pour ridiculiser tout un ensemble de doctrines sophistiques. C'est sans aucun doute Protagoras qui est visé ici (7).

Lorsque Socrate dit à son "élève" Strepsiade: "Mais il en est d'autres qu'il te faut apprendre avant celle-là (à sous-entendre, la rhétorique): parmi les quadrupèdes, quels sont ceux qui sont proprement masculins?" (8) et que ce dernier cite dans sa réponse le nom du coq ἀλεκτρυών (sic), il se voit blâmé par son maître: "Vois-tu ce qui arrive? La femelle, tu l'appelles ἀλεκτρυών tout comme le mâle" (9). En grec ἀλεκτρυών est épïcène et signifie donc à la fois "coq" et "poule". La distinction se fait uniquement au moyen de l'article et non par une dérivation marquant le genre féminin. Cette dérivation aurait dû être -αῖνα, comme on l'a pour la paire λέων (lion) et λέαινα (lionne). La poule aurait donc dû s'appeler *ἀλεκτρυάινα. Socrate (alias Protagoras) propose d'introduire ἀλέκτωρ comme nom générique, ἀλεκτρυών pour le coq et ἀλεκτρυάινα pour

(5) Voir par exemple Sextus Empiricus, *Adv. Math.* I, 142-154.

(6) Nous suivons l'interprétation proposée par D. FEHLING, 'Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie', in *Rheinisches Museum*, 108 (1965), pp. 214-5.

(7) H. MAIER, *Sokrates*, p. 159.

(8) *Nuées* 658-9. A noter que l'étude de la correction des noms forme donc, pour Aristophane aussi, le début de l'enseignement dispensé par les sophistes.

(9) *Nuées* 660-63.

la poule (10). Cet exemple est suivi d'un autre du même genre: le mot κάρδοπος (huche) appartient à la deuxième déclinaison, du type λόγ-ος, qui ne comporte que des mots de genre masculin, avec quelques rares féminins dont justement κάρδοπος. Socrate enseigne à Strepsiade qu'il faut dire ἡ *καρδόπη au lieu de ἡ κάρδοπος, et que c'est de cette façon-là que l'on parle juste (ὀρθῶς γὰρ λέγεις) (11). L'expression ὀρθῶς λέγειν indique clairement qu'il s'agit ici d'une parodie de l'enseignement sophistique qui est basé sur la "correction des noms". La proposition d'introduire *ἀλεκτρυόνα peut s'expliquer par l'"absence de nom" démocritéenne (12). En effet, Démocrite réclame un verbe correspondant à δικαιοσύνη, Protagoras cherche un féminin pour ἀλεκτρυών.

Nous devons également à Protagoras une classification des parties du discours (13). D'après lui, les quatre bases du discours (πυθμένες λόγων) sont:

- a) la requête (εὐχολή)
- b) la question (ἐρώτησις)
- c) la réponse (ἀπόκρισις)
- d) l'ordre (ἐντολή).

C'est sur la base de cette taxinomie que Protagoras attaque Homère (*Iliade* I, 1) qui avait dit, en invoquant la Muse: "Chante la colère, Déesse ...", donnant ainsi un ordre, au lieu d'adresser une requête (14).

Si Protagoras s'est permis de corriger le langage de manière aussi radicale, c'est sans doute en se référant à sa théorie de l'origine de la culture. Dans le mythe du Protagoras (15), en effet, le langage se présente non comme un don des dieux, mais

(10) Nuées 664-6; cf. Nuées 847-53.

(11) Voir Nuées 669-679; cf. Nuées 1248-1251.

(12) Voir plus haut, pp. 63-64.

(13) Diogène Laërce IX, 53-4.

(14) Poétique 1456 b 15 et suiv.; pour l'interprétation, voir D. FEHLING, 'Zwei Untersuchungen...', pp. 212-213.

(15) Voir Protagoras 320 C et suiv.

comme un produit de l'art (τέχνη) humain: "C'est grâce à l'art que l'homme structura rapidement les sons et les mots" (16). L'interprétation de ces lignes - d'ailleurs fort discutées (17) - dépend de la traduction de ταχύ. Nous comprenons cette expression comme signifiant "hâtivement", ou "précipitement". Dans les temps primitifs, l'homme, démuní, s'est rapidement doté de ce qui lui était nécessaire à sa survie (18). Il a ainsi forgé une première façon grossière de parler qui a dû être affinée par la suite. Protagoras considère donc le langage comme un outil en principe perfectible (19). Ce n'est pas au nom d'un νόμος subjectif que Protagoras corrige le langage, mais au nom du principe de la transparence descriptive. L'inexactitude du langage tient à l'absence d'un principe organisateur. C'est au "technicien du langage" qu'est Protagoras qu'échoit le rôle de le réorganiser. Le langage correct est ainsi solidaire du progrès humain (20).

(16) Protagoras 322 A : φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ δὲ διηρθεύσατο τῇ τέχνῃ (notre traduction).

(17) Cf. à ce sujet P.M. GENTINETTA, *Zur Sprachbetrachtung bei den Sophisten und in der stoisch-hellenistischen Zeit*, Diss. Winterthur, 1961, pp. 25-26.

(18) Cf. Protagoras 322 A et suiv.

(19) W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, p. 287 considère la "première version" du langage comme φύσει, son perfectionnement ultérieur comme θεσει. Mais le couple φύσει-θεσει est, d'une part, absent de la doxographie de Protagoras; de l'autre φύσει et θεσει, même si on les trouvait à cet endroit chez Protagoras, n'auraient pas la portée antithétique que W. NESTLE semble vouloir leur prêter. Sur ce problème, voir aussi plus haut, p. 53.

(20) Cf. Xénophane, DK 21 B 18: "Ce n'est pas depuis le début que les dieux ont révélé toutes choses aux hommes, mais peu à peu, en cherchant, les hommes trouvent ce qui est le meilleur".

LA SYNONYMIQUE DE PRODICOS

Le thème de la correction du langage devait également tenir un rôle important dans l'enseignement de Prodicos. Il fallait, en effet, déboursier une somme considérable - cinquante drachmes - pour entrer en possession de cette "science divine" (σοφία θεῖα) (21).

Lorsque, au début du *Cratyle*, Hermogène s'adresse à Socrate pour se faire instruire sur la justesse des noms, il est renvoyé à Prodicos (22). Bien que le texte des "conférences" (ἐπιλόσεις) fameuses de Prodicos ne nous soit pas parvenu, il subsiste néanmoins un certain nombre d'échantillons de sa méthode. L'art de Prodicos a exercé aussi une influence durable sur la littérature grecque classique (23). L'importance de la doctrine de la correction des noms tient avant tout à sa fonction propédeutique (24). La méthode de Prodicos est appelée "synonymique". Assez improprement d'ailleurs, puisque Prodicos tente justement d'établir qu'il n'y a pas de synonymes. Tous les termes que l'on considère couramment comme étant synonymes ne le sont qu'en apparence; une analyse plus approfondie montrera que chaque terme a son sens propre.

Lorsque Platon, dans le *Protagoras*, met dans la bouche de Prodicos un exposé sur la justesse des noms (25), nous assistons à une véritable cascade de distinctions synonymiques.

(21) *Protagoras* 341 A; pour le titre de la conférence de Prodicos, voir *Rhétorique* 1415 b 15 et suiv.

(22) Voir *Cratyle* 384 B.

(23) Cf. l'étude de H. MAYER, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn, 1913.

(24) Voir plus haut, p. 76.

(25) *Protagoras* 337 A et suiv.

Prodicos dit à Critias:

- "Ton langage, Critias, est juste. Ceux qui assistent à des débats de ce genre doivent être impartiaux (κοινός) entre les deux adversaires, mais non pas neutres (ῥοός) (26).
(I) ... je vous demande ... de discuter (ἀμφοσβητεῖν) entre vous, mais non de
(II) disputer (ἐρίζεσθαι) (27).
... Vous, en effet, qui parlerez, vous obtiendrez de nous, qui vous écouterons, notre approbation (εὐδοκιμεῖν), je ne
(III) dis pas nos louanges (ἐπαινεῖσθαι) (28).
... nous qui vous écouterons, nous y trouverons ainsi au plus haut degré de la joie (εὐφραίνεσθαι), plutôt que du
(IV) plaisir (ἡδεσθαι)" (29).

Après un bref intermède, la science de Prodicos est à nouveau sollicitée. Protagoras a accusé Simonide, le poète lyrique, de s'être contredit dans un de ses poèmes et Prodicos tente de blanchir son compatriote:

- (Socrate parle) "Car il est bien évident que, pour remettre debout Simonide, ce ne sera pas trop de toute ta finesse d'oreille, qui t'enseigne la distinction entre vouloir (βούλεσθαι) et désirer (ἐπιθυμεῖν)" (30).
- (V)

(26) Protagoras 337 A.

(27) Protagoras 337 B; cf. Lysis 207 C.

(28) Protagoras 337 B.

(29) Protagoras 337 B,C. Platon lui-même respectera cette distinction dans le *Timée* 80 B: la musique procure du plaisir aux insensés, de la joie aux sages.

(30) Protagoras 340 A,B.

Une autre distinction, cruciale pour l'interprétation du poème de Simonide, est établie sitôt après:

- (VI) être (εἶναι) doit être distingué de être devenu (γενέσθαι) (31).
Le cas de difficile (χαλεπός) et celui de terrible (δεινός) ne diffèrent qu'en apparence des exemples cités jusqu'à présent. Pour Prodicos, le terme de δεινός signifie qui inspire la crainte. L'emploi de δεινός dans un sens laudatif est condamné par Prodicos (32). Δεινός n'a donc que le sens qui inspire la crainte et non pas celui de remarquable.
(VII) Difficile (χαλεπός) doit être distingué
(VIII) de mauvais (κακός) (33).
Protagoras 349 E permet de reconstruire une distinction entre courageux (ἀνδρεῖος) et hardi (θαρραλέος) (34).
(IX) Protagoras 350 D à 351 A nous aide à dégager une distinction entre la puissance (δύναμις) au sens de "capacité future", et la force (ἰσχυρός) au sens de "capacité actuelle".
(X)

Le problème de la différenciation des plaisirs est repris quelques pages plus bas (358 A, 8):

(Socrate parle) "Je demande à Prodicos

(31) Protagoras 340 B; cette distinction est également attestée dans le *Ménon* 96 D, dans l'*Euthydème* 283 D et probablement aussi dans les *Grenouilles* d'Aristophane (1180 et suiv.), voir ci-dessous.

(32) Protagoras 341 A, B.

(33) Protagoras 341 C - E.

(34) Cf. *Lachès* 197 B, où la référence à Prodicos est certaine. A noter surtout la formule stéréotypée οὐ ταῦτόν ἐστιν "ce n'est pas la même chose" qu'on trouve ici et dans le Protagoras 337 A.

d'oublier un instant ses distinctions de synonymes: que tu appelles l'agréable (ἡδύς) du nom de plaisant (τερπνόν) ou de réjouissant (χαρτόν) ..."(35).

Par rapport à (IV), l'éventail des distinctions s'est élargi. L'original prodicéen comprenait peut-être même quatre termes, à juger d'après les *Topiques* d'Aristote où il est dit:

" ... comme Prodicos qui divisait les choses agréables (ἡδονάς) en joie (χαρτόν), plaisir (τέρψιν) et gaîté (εὐφροσύνην)" (36).

(IV'') *Protagoras* 358 D reflète la distinction que Prodicos établit entre la crainte (δέος) et la frayeur (φόβος) (37).

(XI) L'*Euthydème* permet deux autres reconstructions. Nous apprenons d'abord qu'il existe une différence entre comprendre

(XII) (συνιέναι) et apprendre (μανθάνειν) (38). Plus bas (*Euthydème* 305 C), Prodicos définit le rhéteur (ρήτωρ) comme représentant la "ligne de démarcation" (μεθόρια)

(XIII) entre le philosophe (φιλόσοφος) et le politicien (πολιτικός).

Dans le *Ménon* (75 E) nous trouvons une autre triade: il ne faut pas confondre fin (τελευτή) terme (τέρας) et dernier

(XIV) (ἔσχατον). Le *Charmide* enfin donne une distinction dont l'attribution à Prodicos ne fait

(35) *Protagoras* 358 A,B; cf. aussi *Philèbe* 19 C, où se trouve mentionnée la triade ἡδονή, τέρψις et χαρά.

(36) *Topiques* 112 b 22. Cf. aussi *Cratyle* 419 B - D, où Socrate établit une distinction entre ἡδονή, χαρά, τέρψις et εὐφροσύνη.

(37) Voir aussi *Lachès* 198 B.

(38) *Euthydème* 278 A; voir aussi plus bas, chapitre 4.

pas de doute: agir, faire ($\kappa\acute{\rho}\alpha\tau\tau\epsilon\lambda\upsilon$) doit être distingué de fabriquer ($\kappa\omicron\lambda\epsilon\upsilon$) et fabriquer à son tour doit être différencié de travailler ($\epsilon\pi\gamma\acute{\alpha}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) (39).

(XV) Les efforts de correction du langage auxquels se sont livrés les sophistes ont toujours constitué pour Aristophane matière à railleries. Nous venons de voir comment il attaque Protagoras dans les *Nuées*; dans les *Grenouilles*, c'est au tour de Prodicos de faire les frais de l'ironie d'Aristophane. Le poète comique met aux prises Euripide et Eschyle, l'enjeu étant constitué par deux prologues: celui d'Eschyle aux *Choéphores* et celui d'Euripide à *Antigone* (40). Cette "bataille des prologues" (41) n'est d'ailleurs pas sans ressemblances avec la mise en scène du Protagoras de Platon. La querelle entre Euripide et Eschyle dans les *Grenouilles* d'Aristophane pourrait bien avoir servi de modèle au dialogue platonicien. Ici, deux sophistes, là, deux auteurs tragiques. Dans les deux cas, le point de départ est constitué par une citation. Ici, deux vers de Simonide, là, un prologue d'Eschyle. L'analyse se fait au moyen de la synonymique prodicéenne. Le sophiste Prodicos n'est pas un inconnu pour Aristophane qui le mentionne plusieurs fois (42). La pointe de la mise en scène d'Aristophane réside dans le fait qu'Euripide a étudié la rhétorique chez Prodicos, comme Aulu-Gelle nous le rapporte: auditor fuit (Euripides) physici Anaxagorae et Prodici rhetoris (43). Ainsi Aristophane retourne la méthode synonymique contre quelqu'un qui, normalement, au-

(39) *Charmide* 163 A - D.

(40) Une tragédie aujourd'hui perdue.

(41) *Grenouilles* 1119-1250. Voir à ce sujet l'étude de Ch. SEGAL, 'Protagoras' orthoepeia in Aristophanes' "Battle of the Prologues" ', in *Rheinisches Museum*, 113 (1970), pp. 58-62.

(42) Voir le fragment DK 84 A 5.

(43) DK 84 A 8.

rait dû en être un expert. Aristophane d'ailleurs ne voile pas le fait qu'il s'attaque à la théorie de la justesse des noms, car il annonce qu'il examinera "la justesse des noms" dans le prologue d'Euripide (44). Eschyle, récitant le début de ses *Choéphores*, se voit durement critiqué par Euripide: (Dionysos, qui parle au nom d'Eschyle, dit): "As-tu là quelque chose à reprendre? - Plus de douze! - Mais en tout il n'y a que trois vers! - Dans chacun il y a bien vingt fautes" (45). D'abord, Euripide accuse Eschyle d'avoir dit deux fois la même chose dans le vers suivant: "Me voici de retour dans mon pays, je rentre" (46). Eschyle se justifie - d'une manière très "prodicéenne" - en faisant voir à Euripide qu'il y a plusieurs façons de "venir".

Les trois termes venir (έλθεῖν), revenir (XVI) (ἤκεῖν) et rentrer (κατέρχεσθαι) ne signifient pas la même chose, et l'accusation qu'avait proférée Euripide tombe.

Plus bas, Euripide refuse de reconnaître qu'il y a une différence entre écouter (XVII) (κλύειν) et entendre (ἀκοῦσαι) (47).

Puis, dans les vers "Oedipe tout d'abord était un homme heureux, puis devint des mortels le plus infortuné" (48), il n'y a pas contradiction puisqu'on doit faire une distinction entre être (εἶναι) = (VI) et être devenu (γενέσθαι) (49).

(44) οὐ γὰρ μούστιν ἀλλ' ἀκουστέα / τῶν σῶν προλόγων τῆς ὀρθότητος τῶν ἐπῶν, Grenouilles 1180-1. A noter que ἐπῶν figure ici à la place de ὀνομάτων pour des raisons métriques, comme l'a montré R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, p. 40 note 1.

(45) Grenouilles 1129-31.

(46) ἦ καὶ γὰρ εἰς γῆν τήνδε καὶ κατέρχομαι, Grenouilles 1153.

(47) Grenouilles 1172-4.

(48) ἦν Οἰδίπους τὸ πρῶτον εὐδαίμων ἀνὴρ / εἴτ' ἐγένετ' αἰεὶ ἀθλιώτατος βροτῶν, Grenouilles 1182 et 1187.

(49) Pour cette distinction, voir plus haut p. 83.

Une autre observation synonymique attribuée à Prodicos, à savoir la remarque que *phlegme* (φλέγμα) ne doit désigner que les humeurs chaudes (parce que φλέγμα est dérivé de φλέγω "brûler") et que *blenne* (βλέννα) est le terme réservé pour désigner les humeurs froides (50), est, à notre avis, trop technique pour être prodicéenne. Mieux vaut reléguer ce fragment dans les "témoignages douteux" et l'attribuer plutôt au médecin Hérodicos. En effet, ΗΡΟΔΙΚΟΣ peut très bien être ici une faute pour ΗΡΟΔΙΚΟΣ, comme Diels (51) l'admet d'ailleurs pour un autre fragment de la doxographie relative à Prodicos (52).

Nous voilà donc en possession de dix-sept distinctions synonymiques, riche matériel qui va nous permettre d'analyser la technique prodicéenne. La synonymie de Prodicos est définie par Platon comme une "division des noms" (διαιρέσις τῶν ὀνομάτων) (53). Alexandre d'Aphrodise dit à son sujet: "Prodicos essayait d'attribuer à chacun de ces mots (54) une signification propre" (55). Mais Prodicos ne s'est pas contenté d'établir une distinction entre plusieurs termes à significations voisines, il nous fournit souvent aussi la justification de sa démarche: plus de la moitié des distinctions synonymiques que nous avons réunies sont accompagnées par une explication lors de leur présentation (56). Ces explications ressemblent à de véritables définitions qui montrent entre elles des ressemblances formelles, trop frappantes pour pouvoir être attribuées au hasard. On peut le constater surtout pour les distinc-

(50) Cf. le fragment DK 84 B 4.

(51) DK, vol. II, p. 319 note.

(52) Il s'agit du fragment DK 84 B 11.

(53) Voir *Charmide* 163 D, *Protagoras* 340 A et 358 A, *Lachès* 197 D.

(54) C'est-à-dire à ces mots synonymes (joie, plaisir, etc.).

(55) Commentaire des *Topiques* d'Aristote (= DK 84 A 19).

(56) Il s'agit de (I), (II), (III), (IV), (X), (XII), (XV) et (XVI); (IX) et (XI) ne définissent qu'un des deux termes.

tions (II), (III), (IV), (X), (XII) et (XVI). Voici quelques échantillons: *discuter* (ἀμφισβητεῖν) est défini de la manière suivante: "on discute entre amis avec bienveillance" alors que *se disputer* (ἐριζεῖν) veut dire "disputer entre rivaux et ennemis" (57). L'*approbation* (εὐδοκίμεῖν) "résulte d'un sentiment sincère éprouvé par les auditeurs" en quoi elle se distingue de la *louange* (ἐπαυνεῖσθαι) qui souvent n'est que la "parole mensongère d'une opinion qui se déguise" (58). La *crainte* (δέος) est définie comme "une certaine attente du danger" (59). La *témérité* (θρασύτης), c'est "foncer là où les autres ont peur" (60). Même Aristophane explique la distinction qu'il fait entre *venir*, *revenir* et *rentrer* (61) par des définitions de ce type: *venir* (ἐλθεῖν) se dit de quelqu'un qui "vient ou revient normalement dans son pays"; *revenir* (ἥκειν) se dit de quelqu'un qui "est de retour"; *rentrer* (κατέρχασθαι) se dit "d'un exilé qui revient dans son pays" (62). L'exemple (IV) mérite un examen particulier. L'allure très schématique des deux définitions parallèles suggère fortement que Platon les copie directement d'un manuel de rhétorique. Le balancement antithétique des deux formules devait sans doute faciliter leur mémorisation. Voici l'ossature de ces deux définitions:

εὐφραίνεσθαι μὲν	ἡδέεσθαι δέ	
μανθάνοντά τε	ἐσθλόντά τε	
φρονήσεως μεταλαμβάνοντα	ἄλλο ἢ δὲ πάσχοντα	
αὐτῇ τῇ διανοίᾳ	αὐτῷ τῷ σώματι	(63)

(57) Distinction (II), voir *Protagoras* 337 B.

(58) Distinction (III), voir *Protagoras* 337 B.

(59) Distinction (XI), voir *Protagoras* 358 D. Cf. *Lachès* 198 B.

(60) Distinction (IX), voir *Protagoras* 349 E.

(61) ἐλθεῖν, ἥκειν, κατέρχασθαι; distinction (XVI).

(62) *Grenouilles* 1163 et suiv.

(63) *Protagoras* 337 C.

Une scholie du *Phèdre* de Platon (64) donne une définition légèrement différente: "Celui-ci (=Prodicos) inventa l'exactitude des noms, comme par exemple la différence entre le plaisir (τέρψις), la joie (χαρά) et la gaîté (εὐφροσύνη). Il appelle plaisir l'agrément (ἡδονή) que l'on éprouve par l'intermédiaire des oreilles; joie celui qu'on appréhende par l'esprit; gaîté l'agrément que nous procurent les yeux." Cette caractérisation est très proche de celle que donnent les *Topiques* d'Aristote (65), puisqu'elle considère aussi l'agrément (ἡδονή) comme le genre, et plaisir, gaîté et joie comme les espèces. Mais il serait imprudent de vouloir faire de Prodicos l'inventeur de la méthode de division en genre et en espèces. Il suffit de remarquer qu'une distinction à trois ou à quatre termes peut facilement être reconvertie en distinctions dichotomiques successives. Ainsi, l'exemple (XV) montre que la trichotomie faire, fabriquer et travailler (πράττειν, ποιεῖν, ἐργάζεσθαι) peut être transformée en deux distinctions dichotomiques: faire est différent de fabriquer; fabriquer est différent de travailler. La méthode de Prodicos ne vise qu'à mettre en évidence les différences, les contrastes qui existent entre les termes, peu importe leur nombre (66).

Les présupposés philosophiques de la méthode de Prodicos sont faciles à reconnaître. Notons en premier lieu que Prodicos souscrit pleinement au prin-

(64) Ce fragment manque chez DK. Il a été découvert par H. MAYER, *Prodikos von Keos* ..., p. 24. Pour le texte grec, cf. M. UNTERSTEINER, *Sofisti*, fasc. II, pp. 172-4; (notre traduction).

(65) Voir plus haut, p. 84, distinction (IV'') et cf. Protagoras 358 A, B (distinction IV').

(66) Le *Florilège* de Stobée (apud DK 84 B 7) cite un apophtegme de Prodicos qui cache peut-être quelque essai de définition: "Doublez le désir (ἐκθυμία) et vous avez l'amour (ἔρως); doublez l'amour et vous avez la folie (μανία)" (notre traduction).

cipe de désignation bi-univoque. Toutefois, ce principe ne reçoit pas chez lui de justification théologique ou philosophique; il le dérive entièrement des qualités intrinsèques du langage lui-même. La méthode des définitions, dont Prodicos est certainement l'inventeur, lui permet de prouver que chaque terme a son sens propre. Rien ne nous permet de dire que Prodicos tirait parti de son étude des synonymes pour "embrouiller la discussion et pour jouer sur le sens des différents termes suivant les besoins de l'argumentation", comme le dit V. Goldschmidt (67), ou qu'il distinguait entre les divers sens des mots pour battre un adversaire dans la discussion (68). De telles "applications" auraient même été contraires à l'esprit de sa doctrine qui se voulait propédeutique, préparatoire à l'étude de la rhétorique.

HIPPIAS

Dans l'*Hippias mineur*, Platon nous présente Hippias comme un expert des rythmes, des harmonies et de la justesse des lettres (69). L'*Hippias majeur* contient une allusion semblable: "Et ces subtiles distinctions, où tu excelles plus que personne, sur la valeur des lettres, des syllabes, des rythmes et des harmonies?" (70). Mais qu'entendait-il exactement par "rythmes" et "harmonies"? L'entourage dans lequel Platon place ces deux expressions - elles sont accompagnées par des formules comme "justesse des lettres", "valeur des lettres et des syllabes" -

(67) Voir V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle*, p. 13.

(68) Cf. K. von FRITZ, *RE*, article: *Prodikos* col. 85-89.

(69) *Hippias mineur* 368 D: ... περὶ ῥυθμῶν καὶ ἀρμονιῶν καὶ γραμμάτων ὀρθότητος.

(70) *Hippias majeur* 285 C,D: 'Αλλὰ δῆτα ἐκεῖνα ... περὶ τε γραμμάτων δυνάμειος καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἀρμονιῶν; voir aussi Xénophon, *Mémoires* IV,4,7.

nous fait supposer que les rythmes et les harmonies, sans doute des termes d'origine musicale (71), sont utilisés par Hippias dans un sens technique nouveau relevant de la grammaire ou de la linguistique.

Les lettres (γράμματα) peuvent intervenir à deux niveaux, graphique et sonore. Mais il n'y a pas de doute que γράμμάτων δύναμις signifie ici "valeur phonétique des lettres" (72).

Les syllabes (73) représentent un assemblage de lettres, ou plutôt de sons. Elles peuvent être analysées sous deux aspects: sous celui des accents - une syllabe est soit accentuée, soit inaccentuée - et sous celui des longues et des brèves. A noter toutefois qu'une syllabe (συλλαβή) comporte, à l'opposé de notre conception de la syllabe, deux lettres au moins; une voyelle isolée ne forme pas une syllabe (74).

Il y a lieu de supposer que les deux aspects précités sont justement les "harmonies" et les "rythmes" d'Hippias. Les harmonies seraient les accents (75), alors que les rythmes désigneraient les lon-

(71) Cf. K. TRIEBER, 'Die Διαιρέσεις', in *Hermes*, 27 (1892), p. 237, qui renvoie à Protagoras 326 B.

(72) Pour désigner la valeur phonétique d'une lettre, il existe aussi le terme στοιχείον; cf. par exemple Sextus Empiricus, *Adv. Math.* I, 114, qui parle des soixante "éléments" (στοιχεῖα) dont est composé l'alphabet, par opposition aux vingt-quatre "lettres" (γράμματα). G. RYLE, 'Letters and Syllables in Plato', in *Philosophical Review*, 69 (1960), pp. 431-451, pense que Platon, la plupart du temps, décrit les lettres dans des termes purement phonétiques (p. 441). Sur ce problème, voir aussi J. DERBOLAV, *Die platonische Sprachphilosophie im Kratylus ...*, p. 140 note 4. Nous reviendrons sur cette question, cf. *infra*.

(73) Le Théétète 204 A définit la syllabe comme une μία ὁλόα ἐξ ἁπλῶν τῶν συναρμοιζόντων στοιχείων γιγνομένη.

(74) Sur cette question, cf. G. PRAUSS, *Platon und der logische Eleatismus*, Berlin, 1966, p. 56.

(75) L'accent grec est musical et le terme technique "harmoni-

gues et les brèves.

On trouve dans les *Δισσοὶ Λόγοι*, un écrit sophistique de la fin du Ve siècle, un bref passage qui respecte scrupuleusement les subdivisions notées plus haut: lettres, syllabes, rythmes, accents. Il n'est pas improbable que ce passage remonte, pour le contenu du moins, à Hippias (76), d'autant plus que l'influence d'Hippias est manifeste dans une autre partie des *Δισσοὶ Λόγοι* (77). Voici ce texte:

(5.11) "A moi, il me semble qu'on change quelque chose non pas en faisant de telles adjonctions, mais plutôt en changeant l'accent (des syllabes), comme
Γλαῦκος et γλαυκός,
Ἐάνθος et ξανθός,
Ξοῦθος et ξουθός (78).

(5.12) Celles-là donc diffèrent par un changement d'accent. D'autres doivent être distinguées selon qu'on les prononce longues ou brèves:
Τύρος (ῥ) et τυρός (ῶ),
σάκος (ᾱ) et σακός (ᾱ̄) (79).
D'autres encore diffèrent par un déplacement de lettres:

nie" se justifie pleinement. Cf. *Rhétorique* 1403 b 31 où ἀρμονία désigne l'intonation de la voix.

(76) C. TRIEBER, 'Die Διάλεκται', pp. 237-8, fut le premier, à notre connaissance, à attribuer le paragraphe 5.11 à 5.14 à Hippias.

(77) Le paragraphe 9 des *Δισσοὶ Λόγοι* a pour thème la mnémotechnique, un des chevaux de bataille d'Hippias.

(78) Γλαῦκος est un nom propre; γλαυκός désigne la couleur glauque; Ἐάνθος est aussi un nom propre, ξανθός désigne la couleur jaune; Ξοῦθος est encore un nom propre, ξουθός veut dire "d'un jaune d'or".

(79) Τύρος désigne la ville de Tyr, τυρός, le fromage; σάκος signifie "bouclier", σακός, "enclos" (σακός est la forme dorienne pour σηκός).

κάρτος et καρτός,
ὄνος et νόος (80).

- (5.13) Puisque donc, sans rien enlever, une telle différence se produit, qu'en est-il si on ajoute ou enlève quelque chose? Je vais montrer ce qui se passe:

- (5.14) Si quelqu'un enlève un de dix <ou ajoute un à dix> (81), il ne subsiste plus ni dix ni un; et il en est de même pour les autres nombres." (82)

Γλαῦκος et γλαυκός ne diffèrent que par l'accentuation (ἄρμονίαν ἀλλάξαντα), l'un étant baryton, l'autre oxyton. Τύρος et τυρός s'opposent par des alternances de rythmes (μακρῶς καὶ βραχυτέρως ῥηθέντα): dans Τύρος (la ville de Tyr) la syllabe τῦ est brève, alors que dans τυρός (le fromage), cette même syllabe τῦ est longue. Les deux syllabes initiales de κάρτος et de καρτός ne se distinguent que par un arrangement différent des mêmes lettres (γράμματα διαλλάξαντα).

Ce texte remarquable, qui mériterait une place d'honneur dans tout manuel d'histoire de la linguistique, frappe par son analyse phonologique ingénieuse et étonnamment moderne. Toute la classification repose en fait sur l'opposition de "paires minimales", un procédé qui sera redécouvert au début de ce siècle par De Saussure et Troubetzkoy, les fondateurs de la linguistique structuraliste.

Ainsi, dans le premier cas (Γλαῦκος / γλαυκός), on note l'opposition entre syllabes accentuées et

(80) Κάρτος signifie "force", καρτός est le génitif de κάρη, la tête. ὄνος veut dire "âne", alors que νόος désigne l'esprit.

(81) Nous suivons ici la correction proposée par H. DIELS, dans *Die Fragmente der Vorsokratiker*, tome II, p. 413.

(82) Δισσοὶ Λόγοι, § 5.11-14 (notre traduction); pour le texte grec, voir DK 90 et T.M. ROBINSON, *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*, pp. 128-30.

non accentuées (γλαῦ / γλαυ). L'accentuation répond donc ici à un critère de différenciation minimale entre mots à graphie identique.

Le deuxième exemple (Τῦπος / τυρός) nous apprend à faire une différence entre syllabes longues et syllabes brèves (τῦ / τυ).

Le troisième cas (κάρτος / καρτός) distingue la syllabe καρ de la syllabe καρ. Aristote a pu s'inspirer de cette analyse quand il écrit dans la Poétique: "La syllabe est un son dépourvu de signification, composé d'une muette et d'une lettre qui a un son; car le son ΓΡ sans Α est une syllabe comme il en est une aussi quand on y joint Α et qu'on forme par exemple ΓΡΑ, mais ici encore l'examen des différences appartient à la métrique" (83).

Pour expliquer le paragraphe 5.13 à 5.14, il faut savoir que les Grecs se servaient de lettres pour écrire les chiffres: dix s'écrivait ι, un s'écrivait α, neuf s'écrivait θ et onze s'écrivait ια. Dans le premier cas un {α} est enlevé de dix (ι) pour donner neuf (θ); dans le second cas un {α} est ajouté à dix (ι), pour donner onze (ια). T.M. Robinson (84) pense que δέκα désigne non pas le chiffre dix, mais la dizaine. Ainsi, si on enlève ou si on ajoute une unité à la dizaine, la dizaine disparaît. Or cette explication détruit l'unité thématique que constitue le paragraphe 5.11 à 5.14. Le paragraphe 5.13 à 5.14 illustre, par contraste, l'idée principale d'Hippias: les noms sont justes tels qu'ils sont et le moindre changement au niveau graphique ou sonore les transforme en d'autres noms. Ce processus est encore plus frappant dans le cas des chiffres. En effet, si on retranche un de dix, ou si on ajoute un à dix, on ne reste pas avec une représentation imparfaite de la dizaine, mais on a tout de suite affaire à un

(83) Poétique 1456 b 34-38.

(84) T.M. ROBINSON, *op. cit.*, p. 207; T.M. Robinson renvoie à Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IV, 22-4 et IX, 313-4, ainsi qu'à *Hyp. Pyrrh.* III, 89-93.

autre chiffre. Ceci pour dire qu'une représentation graphique imparfaite d'un nom transforme ce nom *ipso facto* en un autre nom, comme on peut le voir sur l'exemple Γλαῦκος - γλαυκός.

Le mystérieux Hippias de Thasos dont Aristote parle dans la *Poétique* est peut-être le même personnage que notre Hippias d'Elis (85). Aristote fait expliquer à Hippias de Thasos deux passages obscurs qui apparaissent chez Homère. Les deux difficultés sont résolues grâce à des subtiles distinctions au niveau de l'accentuation (86).

Les *Réfutations sophistiques* réservent une place aux paralogismes dus à l'accentuation (87). Alexandre d'Aphrodise, dans son commentaire des *Réfutations sophistiques* donne trois exemples qui illustrent la pensée d'Aristote (88). Il n'est pas exclu que ces exemples remontent, via Hippias de Thasos, à Hippias d'Elis.

L'enseignement de la grammaire devait occuper une place de choix dans le curriculum d'études que proposaient les sophistes. Les textes classiques, Homère avant tout, sur lesquels se basait l'ensei-

(85) Hippias de Thasos est un personnage qui est inconnu par ailleurs. ΣΑCIOC peut fort bien être une corruption de ΗΑCIOC, comme l'avait déjà suggéré F. OSANN, 'Der Sophist Hippias als Archäolog', in *Rheinisches Museum*, 2 (1843), pp. 509-510.

(86) Voir *Poétique* 1461 a 22, où Hippias de Thasos fait remarquer que ΟΥ et ΔΙΑΔΟΜΕΝ peuvent être accentués de deux manières différentes: ὀλόδομεν / δολόδομεν (= δολόδομαι) et οὐ / οὔ. Cf. aussi *Réfutations sophistiques* 166 b 1-9.

(87) Voir par exemple *Réfutations sophistiques* 177 b 3-4; 179 a 15 et surtout 177 b 35 et suiv.

(88) Voir *Alexandri quod fertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos commentarium*, éd. de M. WALLIES, Berlin, 1898, p. 66 ligne 33. Il distingue θαλῆς (nom du célèbre philosophe de Milet) de θάλῆς (autre façon d'accentuer le même nom); ἄγνος (gattilier) de ἄγνός (pur, chaste); ἄργος (nom propre, comme dans *Odyssée* 17, 292) et ἀργός (rapide, éclatant).

gnement dispensé par les sophistes (89), ne révélaient leurs richesses que s'ils étaient expliqués par un spécialiste. C'est sans doute dans ce cadre qu'il faut placer également les recherches grammaticales d'Hippias (90). Nourri par le désir de développer une approche plus systématique de l'enseignement des classiques, Hippias jette en fait les fondements de la linguistique.

Les exemples relatifs à l'accentuation que nous avons rencontrés ci-dessus proviennent presque tous de l'*Illiade*, de l'*Odyssée* ou alors d'Hésiode:

γλαυκός	Il. 16,34
Γλαῦκος	Il. 2,876
ξανθός	Il. 2,642; Od. 15,133
Ξάνθος	Il. 2,877
ξουθός	Hymne aux Dioscures I,13
Ξούθος	Hésiode, <i>Frgt</i> 9,2
σάκος	Il. 7,222; Hésiode, <i>Le Bouclier</i> 139
σάκος (σηκός)	Il. 18,589; Od. 9,219
τυρός	Il. 11,639; Od. 4,88
Τύρος	-
explication de deux passages homériques (91):	
δίδουμεν/διδόμεν	Il. 2,15 + 21,297
οὐ / οὔ	Il. 23, 328

(89) Voir par exemple les fragments DK A 28, A 29 et A 30 de Protagoras.

(90) Cf. le fragment DK 86 B 14 ainsi que le fragment DK 86 8 9.

(91) Cf. ci-dessus, note 86.

A cela, il faut ajouter qu'Hippias se présente, chez Platon aussi, comme un exégète d'Homère (92).

Il y a lieu de penser que le *Cratyle* de Platon s'inspire directement, ou indirectement, de la méthode d'analyse d'Hippias, même s'il est difficile de déterminer ce que le *Cratyle* doit, et ne doit pas (93), à Hippias. Il se peut qu'Hippias se soit contenté d'enseigner les règles de la grammaire et de l'orthographe, qui est aussi une forme de "correction des noms", en se basant sur une analyse des lettres, des syllabes et des accents, entreprise déjà assez originale pour un Grec du Ve siècle avant notre ère. Si Hippias ne peut être tenu pour responsable des élucubrations étymologiques du *Cratyle*, il n'en reste pas moins que l'inspiration de Socrate, sans sa technique d'analyse, aurait perdu son support.

Ainsi, par exemple, la valeur des accents est-elle invoquée dans le *Cratyle* pour dériver Δύωλος de Δύ φέλος (94).

Dans un autre passage du *Cratyle*, il est dit: (Socrate parle) "Puisque c'est avec des syllabes et des lettres que se fait l'imitation de l'essence, le procédé le plus juste n'est-il pas de distinguer d'abord les éléments? Ainsi font ceux qui s'attaquent aux rythmes (ἐπιχειροῦντες τοὺς ῥυθμούς); ils commencent par distinguer la valeur des éléments (τῶν στοιχείων ... τὰς δυνάμεις), puis celle des syllabes, et c'est alors, mais alors seulement, qu'ils abordent l'étude des rythmes" (95). Ce texte

(92) Voir *Hippias mineur* 364 C et suiv.; cf. aussi le fragment DK 86 B 18.

(93) Les spéculations hasardeuses et mal fondées d'E. DUPREEL n'ont réussi à convaincre personne. Rien ne nous autorise à "entrevoir l'oeuvre du philosophe d'Elis derrière les étymologies aventureuses" de Socrate, comme il le soutient dans *Les sophistes*, p. 272; cf. aussi, p. 277.

(94) *Cratyle* 399 A,B.

(95) *Cratyle* 424 B,C.

constitue en fait une parfaite description de la méthode d'Hippias. On peut même penser que la classification des lettres en voyelles (φωνήεντα) (96) et en muettes (ἄφωνα καὶ ἄφθογγα) (97) lui est également due.

Le terme de στοιχεῖον "élément" qui apparaît dans ce contexte (98) mérite notre attention. Dans une étude sémantique très détaillée, W. Burkert (99) a montré que στοιχεῖον désigne, dans n'importe quelle analyse, les dernières unités indécomposables (100). Il suggère que l'origine du terme est mathématique (101) et que sa transposition dans le domaine de la grammaire est une "Neuprägung der sophistischen Wissenschaft" (102). Nous pouvons donc compléter l'analyse de W. Burkert et attribuer à Hippias l'introduction de la notion d'élément dans les sciences grammaticales. En effet, Hippias est à la fois grammairien et mathématicien (103).

La méthode étymologique dont Socrate se sert dans le *Cratyle* va à l'encontre des principes d'Hippias. Nous avons vu que pour ce dernier, un changement minuscule d'accentuation suffit pour altérer le sens d'un mot. Or Socrate ne fait que retrancher et ajouter des lettres, et même des syllabes entières: "Que le même sens s'exprime par telles ou telles syllabes, peu importe; qu'une lettre soit ajoutée ou retranchée, cela non plus n'a aucune impor-

(96) *Cratyle* 424 C.

(97) *Cratyle* 424 C.

(98) Voir ci-dessus et *Cratyle* 424 C.

(99) W. BURKERT, 'Στοιχεῖον : eine semasiologische Studie', in *Philologus*, 103 (1959), pp. 167-197.

(100) W. BURKERT, loc. cit., p. 175; voir aussi Ch. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, Paris, 1958, p. 380, qui parle d'un "terme ultime d'une analyse conceptuelle".

(101) W. BURKERT, loc. cit., p. 196.

(102) W. BURKERT, loc. cit., p. 179.

(103) Cf. le fragment DK 86 B 21.

tance, tant que domine l'essence de l'objet manifestée dans le nom" (104). C'est en ces termes que Socrate décrit sa méthode. Cratyle, de son côté, paraît soutenir fidèlement les principes d'Hippias quand il déclare: "... quand les lettres, comme l'a, le b et chacun des éléments, sont par nous attribuées aux noms suivant les règles de la grammaire, si nous faisons une suppression, une addition ou un changement, le nom se trouve écrit sans doute, mais non correctement, et même il ne se trouve pas écrit du tout; il est autre, dès qu'il subit un de ces traitements" (105). Socrate lui répond en faisant remarquer que le principe d'Hippias ne vaut qu'au niveau de la représentation des chiffres: "Peut-être l'accident dont tu parles arriverait-il à ce qui doit tenir son existence du nombre, sous peine de ne pas exister. Prenons, par exemple, le nombre dix lui-même, ou tel autre à ton gré: une suppression ou une addition en fait aussitôt un autre nombre. Mais pour la qualité et pour l'image en général, je crains que la justesse ne soit autre chose, et qu'il ne faille même, au contraire, éviter absolument de rendre en tous ses détails le caractère de l'objet représenté, si l'on veut obtenir une image" (106). Socrate prend donc ici ses distances face à Hippias, ou face à Cratyle qui défend certains des principes d'Hippias. Il reconnaît que l'analyse d'Hippias vaut pour l'exemple du chiffre dix (107), mais refuse de l'étendre au domaine général des noms.

(104) Cratyle 393 D; cf. Cratyle 394 B.

(105) Cratyle 431 E à 432 A. Cette déclaration de la part de Cratyle est déroutante, car il a accepté les explications étymologiques de Socrate (voir Cratyle 428 C) et donc a fortiori sa méthode qui consiste à retourner en tous sens les lettres et les syllabes.

(106) Cratyle 432 A,B.

(107) Pour cet exemple, voir ci-dessus pp. 93-94. Il remonte, de toute probabilité, à Hippias lui-même.

Il est difficile de se prononcer sur la teneur philosophique des observations d'Hippias. S'il a développé une théorie affirmant la justesse naturelle des noms, les analyses auxquelles il s'est livré auront pu être soit une conséquence de cette théorie, soit les arguments avancés pour la prouver.

Les trois approches du problème de la justesse des noms que nous venons de passer en revue placent chacune une confiance inébranlable dans l'aptitude des noms à désigner la réalité et reposent sur la croyance en l'adéquation du nom à la chose.

La façon dont Gorgias et Antiphon (le sophiste) abordent la question de la justesse des noms est toute différente. Gorgias, en affirmant l'opacité radicale qui sépare les noms des choses, déclare le problème insoluble. Antiphon s'achemine vers une solution inédite en transcendant le cadre d'analyse traditionnel.

LE PROBLEME DE LA JUSTESSE DES NOMS CHEZ GORGIAS
ET CHEZ ANTIPHON

GORGIAS

Gorgias est le seul sophiste à ne pas avoir développé une théorie de la justesse des noms. Afin de combler cette lacune, certains savants ont tenté de rapprocher la parissose (correspondances sonores) (1), une des célèbres figures rhétoriques dues à l'invention du sophiste, de la synonymique de Prodicos. Ainsi, H. Mayer (2) a pu noter: "Gorgias, il est vrai, était familiarisé avec la synonymique puisque, dans ses antithèses, il oppose des mots de sens voisins et se montre sensible à des nuances sémantiques extrêmement fines, mais il (...) ne s'occupe qu'exceptionnellement du problème de la désignation des choses". Si Gorgias recourt à ce procédé, ce n'est jamais, à notre avis, dans l'intention de faire une distinction entre mots de sens opposés. Il pense au contraire renforcer l'impact de son discours en faisant retomber sur ses auditeurs une pluie fine de termes synonymes, afin de toucher d'autant plus sûrement sa cible, c'est-à-dire l'âme humaine, que la dispersion du sens est plus grande. Toutefois, on se tromperait gravement en affirmant que le sophiste de Léontini ne s'intéressait pas au problème de la

(1) Comme on en trouve par exemple dans l'Eloge d'Hélène § 2: ὁμόφωνος/ὁμόφυχος; λογισμός/λόγος; etc.

(2) H. MAYER, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn, 1913, p. 84.

justesse des noms. S'il n'y a pas chez lui de théorie explicite de la justesse des noms, nous y trouvons en revanche un ensemble de réflexions philosophiques visant à établir qu'une telle théorie est précisément impossible (3).

Dans ce contexte, le fameux *Traité sur le non-être* ou sur la nature est appelé à jouer un rôle de première importance. Dans cet écrit, Gorgias annonce qu'il prouvera trois propositions:

- a) Rien n'est (οὐκ εἶναι οὐδέν);
- b) même si quelque chose était, on ne pourrait pas le connaître (εἰ δ' ἔστιν ἄγνωστον εἶναι)
- c) même si quelque chose était et qu'on pût le connaître, on ne pourrait pas le transmettre aux autres (εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις) (4).

Dans ce chapitre, ce sera surtout la troisième partie du *Traité* qui suscitera notre intérêt, puisque Gorgias y développe un certain nombre d'arguments touchant aux relations entre langage et réalité.

(3) Voir P.M. GENTINETTA, *Zur Sprachbetrachtung bei den Sophisten und in der stoisch-hellenistischen Zeit*, Diss. Winterthur, 1961, p. 37.

(4) Pseudo-Aristote, *De Melisso Xenophane Gorgia* (=MXG) 979 a 12 et suiv. Nous suivons le texte tel qu'il a été établi par H.J. NEWIGER, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Berlin, 1973. La version MXG est, comme l'a montré H.J. Newiger, supérieure à celle du même traité que l'on trouve chez Sextus Empiricus (*Adv. Math.* VII, 65-87). Ce dernier non seulement impose sa propre terminologie, mais altère encore la structure même du texte de Gorgias afin de le faire entrer dans son schéma d'exposition habituel. Voir aussi l'édition de B. CASSIN, 'Si Parménide. Le traité anonyme *De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire', in *Cahiers de Philologie* 4 (1980) pp. 429 et suiv.

La troisième proposition "même si quelque chose était et qu'on pût le connaître, on ne pourrait pas le transmettre aux autres" a souvent été interprétée comme une démonstration de l'impossibilité de toute communication. Interprétation plausible, puisque le sophiste a, au préalable, prouvé que rien n'existe et que rien n'est connaissable. Gorgias aurait donc été un sceptique radical, un nihiliste, destructeur de tout savoir. Ceux qui refusent de considérer Gorgias comme un philosophe - même nihiliste - écartent généralement le *Traité* comme un simple exercice formel de dialectique éléatique, comme une parodie des efforts entrepris par la "gent éléatique". H. Gomperz (5) y voyait surtout un chef d'oeuvre rhétorique. Notre dessein est de montrer au contraire le sérieux du *Traité* de Gorgias. Nous partirons de l'hypothèse que ce texte établit, comme en général toute réflexion sur le problème de la justesse des noms chez les sophistes, les fondements de sa rhétorique.

La troisième partie de l'écrit de Gorgias commence ainsi: "Même si elles (scil. les choses) étaient connaissables, comment pourrait-on, dit Gorgias, les communiquer à quelqu'un d'autre ? Comment en effet, dit-il, quelqu'un pourrait dire dans un discours ce qu'il a vu ? Ou comment pourrait-on le communiquer à quelqu'un qui entend seulement, mais ne voit pas (les choses) ? Tout comme la vue n'appréhende pas les sons, l'ouïe n'entend pas non plus les couleurs, mais les sons. Et celui qui fait un discours, parle, mais ne dit pas la couleur, ni même les choses (καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρώμα οὐδὲ πρᾶγμα)" (6).

Gorgias n'établit ici nullement que la communication en soi est impossible. Son verdict ne porte

(5) H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, Berlin, 1912, p. 26 et p. 35.

(6) *MXG* 980 a 19 - 980 b 3 ; cf. H.J. NEWIGER, *op. cit.*, pp. 152-53; B. CASSIN, *loc. cit.*, p. 540.

que sur la façon de dire les choses. Le discours est un phénomène d'ordre phonétique (acoustique), alors que les choses sont d'ordre visuel. Or l'ouïe et la vue sont deux instances distinctes, incommensurables. Voilà pourquoi le discours ne peut pas être le reflet fidèle des choses. L'argument que développe ici Gorgias est plus instructif par ce qu'il nie que par ce qu'il affirme. Notre thèse est que, pour comprendre ses propos, il faut remonter à l'idéal de la communication dont part Gorgias et qu'il révoque en doute par la suite.

Quel est donc cet idéal ? Et pourquoi reste-t-il un idéal ? L'argument de Gorgias présuppose une forme idéale de la communication que l'on peut décrire comme suit: dans un discours, le locuteur communique à l'interlocuteur les choses telles qu'elles sont. Ceci ne veut pas dire qu'il introduit "les choses mêmes" dans le débat, au sens littéral du terme (7), mais que les choses se manifestent dans le discours avec une parfaite transparence. Dans l'*Euthydème* (8) Platon se livre à une parodie de cet argument. Dionysodore, le sophiste, demande à Ctésippe: "Y a-t-il donc des gens qui disent les choses comme elles sont ? (εἰσὶν γὰρ τινας οὗ λέγουσιν τὰ πράγματα ὡς ἔσται ;) Ctésippe, ne se doutant de rien, répond que les honnêtes gens parlent de cette façon. Et Dionysodore de le foudroyer: "Les honnêtes gens parlent donc mal du mal" (s'ils disent les choses comme elles sont) (κακῶς ὅρα ... λέγουσιν ... αἱ ἀγαθοὶ τὰ κακά). La conclusion qui s'impose est donc qu'on ne peut "dire les choses telles qu'elles sont" (9).

(7) λέγειν τὰ ὄντα est équivoque, en grec comme en français, et signifie à la fois "dire la vérité" et "dire les choses".

(8) *Euthydème* 284 D.

(9) Cf. *Réfutations sophistiques* 165 a 6 et suiv.: "En effet, puisqu'il n'est pas possible d'apporter dans la discussion les choses elles-mêmes, mais qu'au lieu des choses nous devons nous servir de leurs noms comme symboles, nous supposons que ce qui se passe dans les noms se passe aussi dans les cho-

Gorgias, de son côté, ne fait que s'élever contre un certain idéal de la communication, à savoir qu'un simple discours pourrait exprimer les choses dans leur plénitude. Une telle façon naïve de concevoir les rapports entre langage et réalité présuppose, à ses yeux, une continuité entre l'être et le discours que rien ne permet d'affirmer. Il s'ensuit que le langage ne peut jamais être un miroir parfait des choses, car il est d'une nature différente d'elles. Mais voilà la porte grande ouverte au scepticisme, dira-t-on. Ce serait tomber dans l'autre extrême. Gorgias ne prouve pas que le langage est totalement inapte à exprimer les choses; il se contente de remarquer qu'une certaine forme parfaite de la communication est impossible. Il continue: "Comment quelqu'un d'autre que soi-même pourrait-il provoquer une pensée qu'on n'a pas soi-même par un discours ou un signe qui diffère de la chose? Car, à la base, il ne dit pas la couleur, mais il dit une parole. De sorte qu'on ne conçoit pas la couleur, mais qu'on la voit; et qu'on ne conçoit pas le son, mais qu'on l'entend. Même si quelqu'un concédait cela, à savoir que celui qui parle connaît et reconnaît (les sons et les couleurs, si quelqu'un lui en parle), comment quelqu'un qui écoute pourrait-il se représenter la même chose (que celui qui parle)? Car il est impossible que la même chose puisse être en même temps dans des sujets différents et séparés l'un de l'autre. Dans ce cas, un serait deux" (10). En d'autres termes, le message parfait devrait reproduire exactement l'objet qu'il veut communiquer. Gorgias remarque simplement que l'essence de tout discours consiste à dire ce qui est absent, à rendre présent ce qui ne l'est pas au moyen de la parole. Ce n'est que par l'absence de la chose que vit le discours.

ses (...). Or, entre noms et choses, il n'y a pas ressemblance complète ..." (trad. de J. TRICOT, pp. 2-3).

(10) *MXG* 980 b 3 - b 11; H.J. NEWIGER, *op. cit.*, pp. 152-155; B. CASSIN, *loc. cit.*, p. 540 et p. 553.

Une trace très nette de cet argument se retrouve dans le *Cratyle*: "Mais pour la qualité et pour l'image en général, je crains que la justesse ne soit autre chose, et qu'il ne faille même, au contraire, éviter absolument de rendre en tous ses détails le caractère de l'objet représenté, si l'on veut obtenir une image. Examine si j'ai raison. N'y aurait-il pas deux objets, tels que Cratyle et l'image de Cratyle, si un dieu, non content de reproduire ta couleur et ta forme, comme les peintres, figurait en outre, tel qu'il est, tout l'intérieur de ta personne, en rendait exactement les caractères de mollesse et de chaleur, et y mettait le mouvement, l'âme et la pensée, tels qu'ils sont en toi; bref, si tous les traits de ta personne, il en plaçait auprès de toi la copie fidèle? Y aurait-il alors là Cratyle et une image de Cratyle, ou bien deux Cratyles? (...) Il serait risible en tout cas, Cratyle, le traitement que les noms infligeraient aux objets qu'ils désignent, s'ils étaient faits de tout point à leur ressemblance. Tout serait double, sans qu'on pût y distinguer où est l'objet lui-même et où est le nom" (11). Platon montre ici qu'il a bien compris la leçon que donne le *Traité sur le non-être* ou sur la nature et la place qu'il fallait lui attribuer dans le débat sur la justesse des noms.

Ceci nous amène à notre deuxième question: pourquoi la communication parfaite est-elle impossible? D'où procède cette preuve métaphysique de l'impossibilité de la justesse des noms? Si la communication parfaite des choses était possible, on devrait pré-supposer aussi une *connaissance* parfaite des choses; et une connaissance parfaite des choses présupposerait à son tour un objet parfait, un être de type parménidien. Ceci aurait une conséquence tout à fait fâcheuse pour le sophiste: la rhétorique serait impossible, puisque le discours est incapable d'exprimer les choses telles qu'elles sont. Inversement,

(11) *Cratyle* 432 B,C,D.

si le langage pouvait recevoir l'être, la rhétorique serait inutile, puisque chaque discours porterait en lui-même les marques de sa vérité et l'auditeur, pour le reconnaître, devrait connaître à l'avance le contenu du discours pour en discerner la vérité. Si Parménide avait raison, la rhétorique serait impossible. Conséquence tout à fait inacceptable pour le rhéteur et le sophiste Gorgias, pour qui le discours est au contraire un grand tyran (δυνάστης μέγας) (12) terriblement efficace. La philosophie parméniidienne est donc fautive, et les discours humains ne disent pas l'être. Que fait par conséquent Gorgias? Il prouve d'abord que "rien n'est" (rien n'est - à la façon de l'être parméniidien - et non rien n'est (13)); puis il démontre que la connaissance d'un tel être (parméniidien), même s'il existait, serait impossible, et enfin que, même si un tel être était et qu'on pût le connaître, on ne pourrait pourtant pas le communiquer à autrui. Pourquoi donc la rhétorique est-elle tellement efficace? - Précisément parce qu'elle ne dit pas l'être. Les discours existent parce que la connaissance parfaite, l'appréhension sans restes de l'être, est impossible. Ceci tient, en fin de compte, aux limitations imposées à l'intelligence humaine: "... si tous les hommes possédaient le souvenir de toutes les choses passées, la connaissance de toutes les choses présentes et la connaissance anticipée de toutes les choses futures, le discours ne serait pas aussi puissant qu'il est. Mais appliqué à des êtres qui ne peuvent en fait ni se rappeler le passé, ni voir le présent, ni deviner le futur, il est plein de ressources" (14).

(12) Cf. Gorgias, *Eloge d'Hélène* § 8.

(13) Nous suivons ici l'interprétation de W. BRÖCKER, 'Gorgias contra Parmenides' in *Hermes*, 86 (1958), pp. 425-440.

(14) Gorgias, *Eloge d'Hélène* § 11 (traduction de J.P. DUMONT, *Les sophistes*, Paris, 1969, p. 87). Cf. aussi Gorgias, *Défense de Palamède* § 35 : "Si en réalité, par le moyen des paroles, la vérité des faits pouvait se manifester dans toute

Ce thème - l'incapacité de l'intelligence à atteindre l'être considérée comme fondement de l'efficacité de la rhétorique - est donc à la base de la philosophie de Gorgias. La parole n'est pas un lieu où viendraient se loger naturellement les choses: en passant par le discours, les choses et les pensées changent de statut ontologique. La pensée n'est qu'une reproduction imparfaite des choses, et le discours se situe à un niveau encore inférieur. L'être, la pensée et le discours forment trois mondes séparés. Aucun passage direct de l'un à l'autre n'est possible. L'être perd une partie de sa substance en étant pensé, la pensée à son tour s'affaiblit si elle est emprisonnée dans un discours.

Cette limitation de la condition humaine, loin d'être déplaisante au sophiste, lui sert au contraire à expliquer l'existence et l'efficacité de la rhétorique. La différence de genre qui existe entre l'être, la connaissance et le langage devient pour Gorgias condition de possibilité de la rhétorique (15).

ANTIPHON (le sophiste)

Avec J.S. Morrison, W.K.C. Guthrie est un des rares historiens de la philosophie à avoir clairement reconnu l'intérêt que revêt la doxographie d'Antiphon pour la reconstruction des débats nés au-

sa pureté aux oreilles des auditeurs, la décision serait facile à prendre à partir de mes paroles. Mais puisqu'il n'en est pas ainsi ..." (trad. de J.P. DUMONT, op. cit., p. 102).

(15) Le lecteur désireux de cerner dès à présent la totalité du projet gorgianique pourra se reporter directement au chapitre 6 qui est, en fait, une suite logique de la partie présente du chapitre 3.

tour du problème de la justesse des noms (16). On peut même aller jusqu'à dire qu'Antiphon a été le seul parmi les sophistes qui se soit avancé vers une théorie philosophique de la justesse des noms.

Le fragment B 1 nous livre les linéaments d'une théorie de la signification: "... lorsqu'un homme dit (ou: désigne) une seule chose (ἐν τῷ λέγοντι), il n'y a pas une seule signification correspondante (οὐδε γὰρ νοῦς εἷς), et le sujet de son discours n'est pas non plus une seule et même chose, soit de ces choses que le spectateur le plus puissant voit avec sa vue, soit de ces choses que le sage le plus grand connaît avec son esprit (γνώμη)" (17). A notre avis, Antiphon reprend ici le thème gorgienique de l'incommensurabilité qui existe entre les mots et les choses. Il ne se rallie pourtant pas au jugement entièrement négatif du sophiste de Léontini: "... il semble qu'Antiphon critique l'ambiguïté du langage et le sens changeant des mots qui les rend inaptés à exprimer la réalité, mais qu'il laisse sous-entendre qu'une telle réalité constante existe bel et bien", note W.K.C. Guthrie (18). Les mots tels que les utilise le commun des mortels n'atteignent pas l'être profond des choses, car les mots ont des significations multiples, alors que les choses sont unes (19).

(16) Cf. J.S. MORRISON, 'The Truth of Antiphon', in *Phronesis*, 8 (1963), pp. 35-49; voir aussi W.K.C. GUTHRIE, *The Sophists*, Cambridge, 1971, pp. 204 et suiv.

(17) Nous suivons le texte tel qu'il a été restauré par J.S. MORRISON, *loc. cit.*, p. 40: ἐν τῷ λέγοντι οὐδε γὰρ νοῦς εἷς, ἐν τε οὐδὲν αὐτῷ οὔτε ὅν ὀφείλει ὁρᾶν (ὁ ὁρᾶν) μακρότατα οὔτε ὅν γινώσκωμεν ὁ μακρότατα γινώσκων. Ce fragment a donné lieu à une foule de reconstructions divergentes; voir H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, tome II, pp. 337-8.

(18) Voir W.K.C. GUTHRIE, *op. cit.*, pp. 202-203.

(19) T.J. SAUNDERS, 'Antiphon the Sophist on Natural Laws (B 44 DK)', in *PAS*, 78 (1978), pp. 215-236, qui montre que dans le fragment B 44 Antiphon soumet le concept de la justice à

Voilà aussi la raison pour laquelle Antiphon renonce à l'idée qu'un simple réarrangement ou une restructuration des mots puisse remédier aux défauts du langage. Il rejette donc la théorie de la désignation bi-univoque de Prodicos, mais ne va pas jusqu'à affirmer qu'il ne peut y avoir aucun critère de justesse du langage. La suite du fragment B 1 dit clairement (20): "... je pense que les sciences (21) sont nommées d'après les formes visibles (εἶδεα) des choses, car il est insensé de penser que les formes visibles des choses naissent à partir des noms, et impossible aussi. Les noms sont des restrictions que la convention a imposées sur la nature (ὀνόματα φύσιος νομοθετήματα ἔστιν) (22); les formes visibles des choses ne sont pas des restrictions que la convention a imposées, mais sont des développements naturels (βλαστήματα) (23)".

Antiphon est le premier à se servir des notions de φύσις et de νόμος pour analyser les rapports

une critique qui prend comme point de départ cette divergence entre choses et significations.

(20) Ce texte provient de l'écrit hippocratique *De l'Art* (cf. l'édition qu'en a fait Th. GOMPERZ, *Die Apologie der Heilkunst*, Leipzig, 1910, § 2, p. 38, lignes 5 à 9) et pourrait remonter à Antiphon (comme le pense par exemple J.S. MORRISON, *loc. cit.*, p. 43) qui, on le sait, s'est également intéressé aux sciences médicales. En effet, Antiphon, dans la seconde partie de sa *Vérité*, traite in extenso de matières médicales. Voir à ce sujet DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, tome II, Nachträge, p. 426. La traduction est nôtre.

(21) Par "sciences" (τέχναι) il faut entendre tout simplement l'étude objective des phénomènes naturels. Le terme recouvre ici ce que nous appellerions "disciplines scientifiques".

(22) Il n'y a pas de raison de supprimer φύσιος après ὀνόματα (comme le fait H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, tome II, p. 339) ou de le placer après βλαστήματα (comme le propose Th. GOMPERZ, *Die Apologie der Heilkunst*, p. 95).

(23) Pour la traduction de βλαστήματα par "développements naturels", voir W.K.C. GUTHRIE, *The Sophists*, p. 204.

qu'il y a entre les mots et les choses (24). Le fragment B 44 rend explicite les relations qu'Antiphon établit entre $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ et $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$: "... Car les impératifs de la loi sont conventionnels, mais ceux de la nature nécessaires. Et les conventions légales que l'on admet par contrat mutuel, ne sont pas naturelles. Les impératifs naturels ne résultent pas d'un accord" (25).

Pour Antiphon cependant, l'antithèse entre la loi et la nature n'est pas absolue et C. Moulton (26) n'exclut pas qu'il puisse y avoir des domaines où "the imperatives of $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ and $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ might overlap". Le langage juste devra par conséquent également être cherché dans ces aires de recoupement.

Le langage juste se compose de deux éléments. L'un, conventionnel, a trait à l'acte de parler; l'autre, naturel, se rapporte aux structures de la réalité.

Au niveau du langage, l'accord entre la loi et la nature se réalise au moment où les hommes nomment les choses conformément aux lois de la nature. Seront justes les noms modelés sur la nature et faux, les autres. Le programme d'Antiphon est donc clair: il faut rectifier les noms faux du parler conventionnel en s'aidant d'une connaissance précise de la structure profonde de la réalité.

La connaissance de la réalité est une condition nécessaire à l'acte de nommer juste. Mais elle n'est pas suffisante. Il faut qu'il s'y joigne la maîtrise du système de la langue. La connaissance de la réalité doit pouvoir se couler dans les moules de l'ex-

(24) La Vérité d'Antiphon (d'où proviennent les fragments B 1 et B 44) est en effet antérieure au *Cratyle* de Platon. Sur le rôle de $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ et de $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ dans le *Cratyle*, voir D. FEHLING, 'Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie', in *Rheinisches Museum*, 108 (1965), pp. 218-229.

(25) Traduction de J.-P. DUMONT, *Les sophistes*, p. 175.

(26) Voir C. MOULTON, 'Antiphon, the Sophist, On Truth', in *TAPA*, 103 (1972), p. 334.

pression linguistique. Il n'est dès lors pas étonnant de constater que la doxographie d'Antiphon consiste principalement en une pléiade de mots rares et choisis ainsi que de néologismes, dont beaucoup sont demeurés des ἄραξ λεγόμενα. La recherche du mot juste est conduite avec une méticulosité et une prolifération telles qu'elle a encore frappé les grammairiens alexandrins.

Harpocraton dans son *Lexique des dix orateurs*, et Pollux, dans son *Onomasticon* (27), nous ont conservé quantité de ces mots rares (28). Antiphon développe donc une conception "dynamique" du langage, le considérant comme un réservoir inépuisable d'où l'habile "onomatothète" peut tirer au besoin les noms qu'il lui faut pour nommer les formes que lui présente la φύσις. Ainsi ce n'est pas par hasard que l'on rencontre tant d'ἄραξ λεγόμενα chez lui. Antiphon prend conscience de l'aspect créatif du langage et des lois présidant à la formation des noms. Les normes qu'il se donne ne recoupent pas toujours celles des poètes et celles du parler commun, encore qu'elles soient en parfait accord avec les règles de formation des noms de la morphologie grecque. Galien dit de lui: "... tous ceux qui se sont préoccupés des discours et des arguments se sont sentis appelés à forger des mots nouveaux. Cette tendance apparaît nettement avec Antiphon, dans la mesure où il a enseigné la meilleure façon de les former" (29). Ce témoignage de Galien soulève le problème de la

(27) Ces ouvrages datent du III^e siècle de notre ère.

(28) J.S. Morrison qui pense qu'Antiphon le sophiste et Antiphon l'orateur sont un seul et même personnage, dresse une liste qui comprend plus de deux cents fragments attribuables à Antiphon (contre cent dix-huit chez DIELS-KRANZ). Voir à ce sujet la recompilation de la doxographie d'Antiphon par J.S. Morrison dans R.K. SPRAGUE, *The Older Sophists*, Columbia, 1972, pp. 212-240.

(29) Galien, *Lex. Hippocr.* XIX 66, ed. KUHN (notre traduction). Ce fragment ne se trouve pas chez DIELS-KRANZ; cf. J.S.

méthode qu'Antiphon a utilisée pour former les noms. Une étude sommaire des mots rares qu'ont recueillis Harpocraton et Pollux ne nous livre pas immédiatement la clé de la technique du sophiste. Tout au plus observe-t-on une curieuse concentration de néologismes autour de certaines notions déterminées, comme par exemple celles de la vue et de la connaissance.

Nous trouvons notamment dans l'*Onomasticon* de Pollux (30) un groupe de six mots provenant de l'"atelier" d'Antiphon qui ont frappé le grammairien alexandrin par leurs significations particulières. Tous ces mots se rapportent au champ sémantique de la vue:

	DK	Antiphon	sens normal
ὄψελ	B 7	"par les yeux"	"par la vue"
ὀψόμενον	B 7	"qui est à voir"	part. fut. de la racine *OK ^w - (rare)
ὀκτῆρ	B 7	"spectateur"	"observateur"
ἀόρατα	B 4	"choses non vues"	ἀνάξ. Antiphon aurait dû dire ἀόρατα
εἰσορατοί	B 6	"visibles"	mot rare
δωκτεῦεν	B 6	"observer"	"épier"

Antiphon dérive tous ces mots - et ceci est très curieux - de la racine *OK^w- (grec ὄψομαι) exclusivement, au dépens de la racine *WOR- (grec ὁράω) (31). En plus, Antiphon cherche le "mot correct",

Morrison (dans R.K. SPRAGUE, op. cit., p. 214) pense que cette partie de la doctrine d'Antiphon provient de la Vérité.

(30) Pollux, *Onomasticon* II, 57-8; cf. DK 87 B 4, B 6 et B 7.

(31) Les racines *OK^w- et *WOR- sont supplétives dans le paradigme du verbe grec ὁράω (fut. ὄψομαι, etc.)

puisque les sens qu'il donne à ces dérivations sont tous très proches de la signification littérale de la racine; ὀκτῆρ par exemple signifie "spectateur" chez lui (nom d'agent en -τῆρ formé sur la racine *OK^W-), alors que normalement (chez Homère déjà), ce mot signifie plutôt "espion". D'autre part on a l'impression qu'Antiphon manie particulièrement bien la formation des noms à préfixes, qui abondent dans sa doxographie. On trouve ainsi l'ἄπαξ "ἀειεσιώ" (éternité)(32) formé comme "εὖεσιώ" (bien-être), attesté chez Démocrite. Il y a aussi chez lui une nette prépondérance pour les formations analogiques: il forge l'ἄπαξ "βάψις" (trempe du fer)(33), nom d'action de βάπτω, comme κρύψις sur κρύπτω, alors qu'il a à sa disposition βαφή (même sens), mais qu'il ne ressent probablement plus comme un véritable nom d'action, d'où sa proposition "βάψις". Ceci prouve qu'Antiphon a été tout à fait conscient de son activité "onomatothétique".

Antiphon aborde le problème de la justesse des noms de façon nouvelle et originale. Sous certains rapports, cependant, il continue la tradition des présocratiques, en particulier d'Anaxagore. Comme ce dernier, il trouve que "les Hellènes parlent mal" (οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες)(34) parce qu'ils ne connaissent pas la "vérité". Mais la "vérité" d'Antiphon n'est plus d'ordre cosmologique ou physique (atomes, homéoméries, etc.). Etant un essai de catégorisation de la réalité, elle a les caractéristiques d'une "ontologie". La Vérité d'Antiphon comporte deux livres: l'un de nature gnoséologique, l'autre cosmologique, comme chez Parménide; mais la partie cosmologique, d'après les quelques traces qui nous en restent, se présente plus comme une tentative de description adéquate (35) de la nature que

(32) DK 87 B 22.

(33) DK 87 B 40.

(34) Anaxagore, DK 59 B 17.

(35) Un très grand nombre d'ἄπαξ λεγόμενα proviennent juste-

comme un effort d'explication de cette dernière par des lois générales.

Il serait toutefois erroné de vouloir faire d'Antiphon le créateur de l'ontologie. Le sophiste ne s'intéresse qu'au "parler juste" (36). La connaissance de la réalité doit aider l'homme à mieux former ses mots et à les utiliser avec un maximum d'efficacité.

Nous possédons désormais l'éventail complet des solutions offertes par les cinq grands sophistes au problème de la justesse des noms. Nous pouvons y discerner trois nervures principales: une théorie de l'adéquation (Protagoras, Prodicos et Hippias); la négation de cette théorie (Gorgias) et un essai de réconcilier entre elles ces deux positions (Antiphon). Les théories philosophiques de la rhétorique développées par les sophistes reflèteront, chacune à son niveau, ces divergences fondamentales.

Mais avant d'aborder la philosophie de la rhétorique de Protagoras, de Gorgias et d'Antiphon nous verrons, avec Euthydème, comment s'effectue la jonction entre la théorie de la justesse des noms et la philosophie de la rhétorique.

ment du second livre de la Vérité.

(36) Voir plus haut, p. 112 note 29.

 LA CORRECTION DES NOMS DANS L'EUTHYDEME

EUTHYDEME ET L'EUTHYDEME

Le problème de la justesse des noms occupait - nous venons de le voir - une position tout à fait centrale dans les réflexions philosophiques des sophistes. Ceci paraît paradoxal face à l'opinion admise selon laquelle les sophistes étaient des détracteurs notoires de la logique (1). L'Euthydème platonicien a contribué, plus que toute autre oeuvre, à propager cette vue. C'est en effet dans ce dialogue que la sophistique apparaît comme réduite à un flot de paradoxes et de sophismes. Dans le présent chapitre, nous tenterons de réinterpréter certains des paradoxes de l'Euthydème et nous verrons que, loin de contrecarrer l'effort pour corriger le langage, ces paradoxes se révéleront au contraire comme un mode d'exposition particulièrement raffiné de la doctrine de la justesse des noms.

Platon a écrit l'Euthydème au moment où il s'apprêtait à fonder sa propre école philosophique. D'où le ton virulent que prend ce dialogue, puisque le premier objectif du philosophe était de combattre les écoles rivales des sophistes dont il récusait

(1) L'Euthydème est généralement interprété comme une illustration des méthodes fallacieuses des sophistes. Voir, par exemple, pour ne citer que les études les plus récentes, R.K. SPRAGUE, *Plato's Use of Fallacy*, London, 1962, p. xiii; H.KEULEN, *Untersuchungen zu Platons Euthydem*, Diss. Wiesbaden, 1971, pp. 20-21.

les méthodes. Et notons qu'Isocrate aussi, sur le point d'ouvrir une école de rhétorique, écrivit un discours intitulé *Contre les sophistes* pour mieux démarquer l'originalité que représentait sa propre méthode face à celle des sophistes qui tenaient école comme lui. La distinction que Platon s'efforce d'établir entre son maître Socrate et les deux frères sophistes, Euthydème et Dionysodore, a dû paraître artificielle à l'Athénien moyen qui n'était en rien préparé à faire une différence entre la bonne dialectique socratique et la mauvaise éristique sophistique (2).

Mais l'historien de la philosophie doit se méfier de cette peinture en noir et blanc. Les écoles sophistiques et rhétoriques de l'époque de Platon abordaient volontiers leur public en le provoquant par quelques paradoxes - une méthode dont Socrate s'était fait le champion, mais dont il n'était pas le seul adepte (3). Cette façon d'approcher l'auditoire s'explique: il fallait montrer au futur étudiant qu'il ignorait encore tout, afin de le gagner plus facilement à l'enseignement sophistique. L'Euthydème nous indique clairement par quelle discipline commençait le cycle des études sophistiques: la justesse des noms (4). Une étude objective de la sophistique a par conséquent pour tâche de retrouver, par delà Platon, l'enseignement authentique d'Euthydème et de reconstruire, à partir d'un florilège de la paradoxologie sophistique, les bases de sa doctrine sur la justesse des noms.

Euthydème est un personnage historique (5). Ori-

(2) Voir à ce sujet les *Nuées* d'Aristophane. Isocrate, de même, ne distinguera pas non plus les éristiques des platoniciens dans son discours *Contre les sophistes* §§ 1-8.

(3) Cf. G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981, pp. 55-57, qui va même jusqu'à considérer Socrate comme faisant partie intégrante du mouvement sophistique.

(4) Cf. *Euthydème* 277 E.

(5) R.K. SPRAGUE donne en appendice à son ouvrage doxographi-

ginaire de Chios, il vécut quelque temps à Thurium, puis vint à Athènes où il exerça le métier de sophiste. On aurait tort d'interpréter le dialogue qui porte son nom comme une attaque contre Antisthène (6). Le nom d'Euthydème figure aussi dans le *Cratyle* où Platon lui attribue la curieuse théorie de la prédication universelle (7).

Platon n'a pas non plus inventé les paradoxes qui figurent dans l'*Euthydème*. Tout porte à croire qu'il exploite, à travers une mise en scène ingénieuse, un écrit original d'Euthydème. En effet, les *Réfutations sophistiques* et la *Rhétorique* d'Aristote attribuent à Euthydème un certain nombre de sophismes dont on ne trouve pas trace chez Platon (8). Il est donc probable que les nombreux recoupements que l'on observe entre l'*Euthydème* et les *Réfutations sophistiques* sont dus au fait que Platon et Aristote se sont inspirés d'une source commune. Celle-ci devait être une sorte de manuel de rhétorique (9). Ce "manuel" (10) d'Euthydème se présentait sans doute, comme les *Réfutations sophistiques* d'Aristote, sous la forme d'une collection de paradoxes (11).

que *The Older Sophists*, Columbia, 1972, pp. 294 et suiv., un chapitre sur Euthydème dont elle a elle-même compilé les fragments.

(6) Comme l'admettaient volontiers certains critiques anciens (Schleiermacher, Apelt).

(7) *Cratyle* 386 D; voir ci-dessous, p. 146.

(8) Voir *Réfutations sophistiques* 177 b et suiv.; *Rhétorique* 1401 a 26 et suiv.

(9) L'hypothèse d'un "manuel" d'Euthydème est généralement admise aujourd'hui. Voir par exemple G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, pp. 53-54; M.A. STEWART, 'Plato's Sophistry I', in *PAS*, Supplementary volume LI (1977), pp. 34-35; H. KEULEN, *op. cit.*, p. 24.

(10) K. PRACHTER, 'Platon und Euthydemos', in *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1973, pp. 15-20, a été le premier à proposer cette hypothèse.

(11) H. BONITZ, *Platonische Studien*, Berlin, 1886, pp. 134-36

Le but du dialogue platonicien n'est pas de dénoncer devant le public athénien les arguments fallacieux des sophistes. Le véritable différend se situe au niveau méthodologique. La critique qu'adresse Platon à Euthydème peut se résumer en un mot: le sophiste se borne à enseigner une technique, sans se soucier de l'usage qu'on peut en faire (12). Afin de stigmatiser cette méthode purement formelle, Platon met aux côtés d'Euthydème Dionysodore, expert en arts martiaux. Un passage des *Mémorables* de Xénophon (13) permet de comprendre pourquoi est associé au nom de Dionysodore l'idée d'un apprentissage mécanique: un jeune homme décide d'apprendre le métier de général auprès de Dionysodore. Interrogé à la fin de son apprentissage par Socrate sur le contenu des leçons, il doit avouer n'avoir rien appris d'autre que la tactique, ou la technique de la guerre, mais sans connaître les emplois qu'on peut en faire. Ce même thème du bon emploi d'une technique apprise est tout à fait central dans l'*Euthydème*. Le personnage de Dionysodore s'impose d'autant plus à la fantaisie littéraire de Platon qu'il lui permet d'associer la sophistique aux arts martiaux et de l'assimiler à l'éristique.

L'*Euthydème* est un dialogue très bien construit. Nous y discernons cinq parties:

- a) 275 C - 277 C
- b) 278 E - 282 E
- c) 283 A - 288 D
- d) 288 D - 293 A
- e) 293 B - 303 B (14).

pense que Platon a rassemblé dans l'*Euthydème* tous les paradoxes qui avaient cours à son époque et qu'il les a attribués aux deux sophistes Euthydème et Dionysodore.

(12) Cf. *Euthydème* 278 C à 282 C.

(13) *Mémorables* III,1,1.

(14) Cf. L. MERIDIER, *Notice à l'Euthydème* (Collection des Universités de France), p. 120.

Entre les trois parties éristiques (a, c et e) viennent se placer deux parties protreptiques (b et d). Le tout est encadré par un prologue et un épilogue. Notre intérêt se portera évidemment sur les trois parties éristiques.

Nous analyserons d'abord en détail les deux premières apories de la partie a et nous nous efforcerons de dégager la méthode dialectique des deux sophistes. La seconde partie du chapitre sera ensuite consacrée à l'élucidation des fondements philosophiques de la doctrine de la justesse des noms.

LES APORIES DE L'EUTHYDEME

Euthydème demande au jeune Clinias: "... quels sont les individus qui apprennent, ceux qui savent ou ceux qui ignorent ?" (πότε ποί εἰσι τῶν ἀνθρώπων οἱ μαθησύντες, οἱ σοφοί ἢ οἱ ἀμαθεῖς;) (15). Clinias, embarrassé, répond que ce sont ceux qui savent (οἱ σοφοί, à sous-entendre: les intelligents) qui apprennent. Mais il se voit aussitôt réfuté par Euthydème: "N'est-il pas vrai que, quand vous appreniez, vous ne saviez pas encore ce que vous appreniez? - Non. - Étiez-vous donc savants, lorsque vous ne saviez pas? - Non certes, dit-il. - Par conséquent, si vous n'étiez pas savants, vous étiez ignorants? - Parfaitement. - Alors, puisque vous appreniez ce que vous ne saviez pas, vous étiez ignorants quand vous appreniez. (...) Ce sont donc les ignorants qui apprennent. Clinias, et non les savants, comme tu le crois" (16). Sur quoi Dionysodore, prenant la relève de son frère, poursuit l'interrogatoire en ces termes: "Et toutes les fois, Clinias, dit-il, que le grammatiste vous récitait, quels sont les enfants qui apprenaient la récitation, les savants ou les ignorants? - Les savants, dit Clinias. - Alors

(15) Euthydème 275 D.

(16) Euthydème 276 A,B.

ce sont les savants qui apprennent, et non les ignorants, et tout à l'heure tu n'as pas bien répondu à Euthydème" (17).

La question initiale du sophiste mène donc inévitablement à une aporie, puisque, semble-t-il, ni les savants ni les ignorants ne peuvent apprendre.

Sans avoir pu reprendre son souffle, Clinias se voit confronté à une nouvelle difficulté: "Les élèves (...) apprennent-ils donc ce qu'ils savent ou ce qu'ils ignorent?" (Πότερον γὰρ οἱ μαθηδύοντες μαθηδύοντο ἢ ἐπιστάσαντες ἢ ἢ μὴ ἐπιστάσαντες;) (18) lui demande Euthydème. Nouvelle aporie, car les deux sophistes prouvent tour à tour qu'on ne peut apprendre ni ce qu'on sait ni ce qu'on ne sait pas (19). "Toutes nos questions (...) sont du même genre (...), on ne peut s'en tirer" (20), avoue Dionysodore à Socrate, "... que ce garçon réponde d'une façon ou de l'autre, il sera réfuté" (21). Les deux sophistes ne voient donc nullement le fait qu'ils sont en possession d'une méthode susceptible de placer à coup sûr leur interlocuteur devant une aporie. La question qui se pose dès lors est celle de l'application que les sophistes ont pu faire de ce procédé. S'agit-il d'une technique de la réfutation universelle, d'une recette éristique pour venir à bout de tout adversaire (22)? Nous ne le pensons pas. En effet, Socrate dit à Clinias: "En ce moment ces deux hommes ne font que mener une ronde autour de toi, et comme danser en se jouant, pour t'initier ensuite. Dis-toi donc que tu entends en ce moment la première partie des mystères sophistiques. Tout d'abord, comme dit Prodicos, il faut apprendre le juste emploi des mots:

(17) Euthydème 276 C.

(18) Euthydème 276 D.

(19) Cf. Euthydème 277 A - C.

(20) Euthydème 276 E.

(21) Euthydème 275 E.

(22) Comme le pensent par exemple R.K. SPRAGUE, *Plato's Use of Fallacy*, p. xiii, et H. KEULEN, *op. cit.*, pp. 20-21.

c'est précisément ce que te montrent les deux étrangers; ils te font voir que tu ignorais le sens du mot 'apprendre' "(23).

Les deux sophistes ne recherchent donc pas le paradoxe pour lui-même. Platon, ici, nous dit clairement qu'Euthydème et Dionysodore enseignent la justesse des noms (ὁρθότης ὀνομάτων), et il serait tout à fait erroné de croire que la synonymique de Prodicos est invoquée comme antidote contre les paradoxes (24). L'originalité de l'enseignement des deux sophistes réside dans la nouveauté de leur méthode dialectique qui montre, sous un mode aporétique, quelles sont les conséquences fâcheuses qui résultent de l'ignorance de la justesse des noms. Le procédé dialectique dont se servent Euthydème et Dionysodore mérite d'être soumis à une analyse serrée.

Le principe formel en vertu duquel s'opèrent les réfutations des deux sophistes était sinon un lieu commun, du moins un procédé bien connu des cercles dialectiques du Ve siècle, comme en témoigne par exemple l'ἐπιστηκὸς λόγος du *Ménon* (25): "C'est la théorie selon laquelle on ne peut chercher ni ce qu'on connaît, ni ce qu'on ne connaît pas: ce qu'on connaît, parce que, le connaissant, on n'a pas besoin de le chercher; ce qu'on ne connaît pas, parce qu'on ne sait même pas ce qu'on doit chercher"(26). Une procédure d'argumentation analogue se retrouve dans le *Théétète* (27). Nous la rencontrons encore chez Gorgias, avant tout dans son *Traité sur le non-être* ou sur la nature, mais aussi dans les discours. Enfin, un large usage en est fait dans le dialogue

(23) Euthydème 277 D - E.

(24) Voir par exemple H. KEULEN, *op. cit.*, pp. 22-23.

(25) Ménon a été élève de Gorgias, de sorte que son ἐπιστηκὸς λόγος pourrait remonter au grand sophiste.

(26) *Ménon* 80 E. Voir aussi H. KEULEN, *op. cit.*, pp. 25 et suiv.

(27) Cf. *Théétète* 200 B et suiv. et 192 A et suiv.

pseudo-platonicien *Démodocos*. Le prototype de cette forme d'argumentation est zénonien, comme le montre l'exemple suivant: "Ce qui se meut se meut ou bien en l'endroit où cette chose se trouve ou bien en l'endroit où cette chose ne se trouve pas. Or elle ne se meut ni en l'endroit où elle se trouve, ni en celui où elle ne se trouve pas. Donc rien ne se meut" (28). Réduit à sa structure logique, le raisonnement de Zénon se présente sous la forme d'une réduction à l'absurde. Dans la logique des propositions inanalysées, ce raisonnement peut être représenté comme suit:

prémisse 1	$P \supset (Q \vee \sim Q)$
prémisse 2	$\sim Q$
prémisse 3	Q

conclusion	$\sim P$

preuve: (a)	$P \supset \sim Q$	prémisse 1 et 2
(b)	$P \supset Q$	prémisse 1 et 3
(c)	$\sim P$	réduction à l'absurde

P = se meut; Q = se meut à l'endroit où elle se trouve.

L'argumentation zénonienne remplit une fonction bien déterminée: elle doit prouver *ex negativo* les caractéristiques de l'être parménidien. Si on analyse les types de prédicats qui peuvent, dans l'argumentation de Zénon, tenir la place de P, on se rend compte qu'ils ont tous une particularité sémantique commune: celle d'exprimer le changement, le multiple. Comme toute tentative d'introduire le devenir dans l'être parménidien est vouée à l'échec, la négation de P, c'est à dire l'impossibilité de

(28) Le texte grec et la traduction anglaise se trouvent chez H.D.P. LEE, *Zeno of Elea*, London, 1936, pp. 42-43. Pour un autre exemple, cf. *Parménide* 127 E.

tout changement et de tout mouvement, s'impose, et c'est en cela précisément que réside le but des *τρόποι* zénoniens. Les deux sophistes ne se présentent pas comme des fervents de l'éléatisme, même si les deux apories que nous venons de voir peuvent servir à prouver que l'apprentissage, qui est aussi une forme de devenir, est impossible. L'intérêt d'Euthydème et de Dionysodore ne réside pas là. Chez eux, le but métaphysique qui affectait l'entreprise de Zénon est abandonné au profit d'un aménagement didactique de sa dialectique. L'axiome, bien éléatique (29), que posait Zénon "ce qui se meut se meut ou bien en l'endroit où cette chose se trouve ou bien en l'endroit où cette chose ne se trouve pas" réapparaît sous la forme d'une question dans la version qu'en donnent les deux sophistes "quels sont les individus qui appréhendent, ceux qui savent ou ceux qui ignorent?".

Quelle est l'origine de ce nouveau procédé dialectique? Remonte-t-il à Zénon lui-même, l'inventeur de la dialectique (30)? Diogène Laërce (31) dit que c'est Protagoras qui "inventa la forme socratique (c'est-à-dire par questions et réponses) du discours" (*οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκύνησε*). On peut également penser à Euclide de Mégare qui aurait, comme nous le rapporte encore Diogène Laërce, "présenté ses arguments sous forme de questions et de réponses" (32).

Le but des deux sophistes est d'amener leur disciple Clinias à comprendre le mécanisme de l'aporie à laquelle il est confronté. L'apprentissage n'est

(29) Il nous rappelle la dichotomie parménidienne "est ou n'est pas" DK 28 B 8, 16.

(30) Cf. Diogène Laërce VIII, 57. Voir aussi *Premier Alcibiade* 119 A, *Parménide* 127 E et suiv. et *Phèdre* 261 D.

(31) IX, 53; le témoignage est mis en doute par E.R. DODDS dans son commentaire du *Gorgias* (*Plato : GORGIAS*, Oxford, 1959, p. 195).

(32) II, 106. Cf. aussi Isocrate, *Sur l'Echange* § 45 *in fine*.

pas chose impossible et un raisonnement qui prétendrait prouver cela doit donc être faux. Mais où réside l'erreur? Elle ne peut pas provenir de la forme du raisonnement, car celui-ci est une tautologie. Par conséquent, l'erreur s'est produite au niveau de la mise en forme. Il est manifeste que l'inférence en question n'est valide que si Ω et $\sim\Omega$ s'excluent mutuellement. Les termes de σοφός et d'ἀμαθής devraient donc aussi s'exclure mutuellement pour que l'aporie de l'impossibilité de l'apprentissage éclate. Or, cette condition n'est pas remplie, car les deux sophistes emploient et σοφός et ἀμαθής de façon ambiguë: σοφός signifie tantôt intelligent, tantôt instruit; ἀμαθής tantôt sot, tantôt non instruit. Nous avons en réalité quatre termes:

σοφός	intelligent	(a)
	instruit	(b)

ἀμαθής	sot	(c)
	non instruit	(d)

Or, parmi ces quatre termes, seuls (a) et (c) ainsi que (b) et (d) s'excluent mutuellement. L'astuce des sophistes consiste à prendre les termes (a) et (d) d'une part, (b) et (c) de l'autre, comme s'excluant mutuellement (33). Ainsi, les apories devant lesquelles les sophistes placent Clinias sont, en réalité, basées sur une série de fausses alternatives: si les sophistes prouvent seulement que ni les gens instruits ni les gens sots n'apprennent, ils ne prouvent pas l'impossibilité de l'apprentissage, puisqu'il reste les non-instruits que rien n'empêche d'apprendre. Clinias, à sa première réponse, com-

(33) Cette ambiguïté de σοφός et d'ἀμαθής a été relevée par la plupart des commentateurs. Voir par exemple W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, p. 265 et p. 269 note 2 et L. MERIDIER, *Euthydème* (Coll. des Universités de France), p. 150 note 2.

prend la dichotomie σοφός - ἀμαθής dans le sens de l'opposition qu'il y a entre intelligent et sot. Les sots sont incapables d'apprendre, se dit Clinias. Il ne reste donc que les intelligents, les σοφοί. D'où sa réponse. Euthydème cependant, jouant maintenant sur la seconde manière d'opposer les deux termes, substitue à la dichotomie de Clinias (sot - intelligent) une autre, celle d'instruit et de non instruit. Les gens instruits n'apprennent plus, dit Euthydème; il ne reste alors que les non-instruits qui apprennent. D'autre part, il interprète la réponse de Clinias comme si celui-ci avait voulu dire que ce sont les gens instruits qui apprennent, et non les non-instruits. Euthydème construit son aporie à partir de deux éléments: d'un côté, il prend appui sur sa propre preuve établissant que les gens instruits n'apprennent pas; de l'autre, il prend en considération la démonstration, faussement attribuée à Clinias, selon laquelle les non-instruits n'apprennent pas. Mais quand Clinias corrige sa première réponse pour dire finalement que ce sont les ἀμαθεῖς (les non-instruits) qui apprennent, apparaît alors Dionysodore, qui prend à nouveau ἀμαθής dans le sens que Clinias avait d'abord donné à ce terme, à savoir sot, pour le réfuter.

Toutes ces réfutations ne sont donc qu'apparences. La règle d'inférence, parfaitement correcte, sur laquelle se base Clinias pour répondre aux deux sophistes, est celle-ci:

prémisse 1	$(P \supset Q) \vee (P \supset \sim Q)$
prémisse 2	$\sim(P \supset Q)$
conclusion	$P \supset \sim Q$

P = ceux qui apprennent; Q = être instruit;
 $\sim Q$ = ne pas être instruit.

La malice des sophistes consiste à conférer, subrepticement, à Q un nouveau sens, "être intelligent", et à faire dire à Clinias que "les intelligents

n'apprennent pas" au lieu de "ceux qui sont instruits n'apprennent pas (plus)". De cette façon, ni les intelligents ni les sots n'apprennent, et voilà démontrée l'impossibilité de l'apprentissage (34).

La deuxième aporie est construite sur le même principe. Ici encore, les expressions ἡ ἐπιστάματα et ἡ μὴ ἐπιστάματα jouent sur deux registres. La nuance de sens qu'elles établissent recoupe exactement celle qui existe entre σοφός et ἀμαθής. Ainsi ἡ ἐπιστάματα signifie soit "les choses que ceux qui apprennent savent déjà (les lettres, par exemple)", soit "les choses que ceux qui apprennent sont en train d'apprendre". Cette distinction recouvre en fait celle qu'il y a entre "instruit" (celui qui sait les lettres) et "intelligent" (capable d'apprendre). Les apories d'Euthydème et de Dionysodore sont par conséquent construites sur deux ambiguïtés (35). Mais la faute est loin d'être évidente: ce n'est que celui qui saura détecter le double sens des termes σοφός et ἀμαθής, ἡ ἐπιστάματα et ἡ μὴ ἐπιστάματα qui pourra dissoudre l'aporie et il n'est dès lors pas étonnant qu'on s'adresse à la science de Prodicos, la synonymique. La valeur propédeutique ("protreptique") de la méthode des deux sophistes est manifeste: par le biais de l'aporie, l'élève sera amené à reconnaître qu'il y a une catégorie de σοφοί qui apprennent, une autre qui n'apprennent pas; de même qu'il y a une catégorie d'ἀμαθεῖς qui apprennent et une autre qui n'apprennent pas.

La manière dont Platon présente la solution de la première aporie peut paraître déroutante. Alors que le lecteur s'attend à une explication des deux sens que peuvent prendre σοφός et ἀμαθής, Platon introduit les deux termes "comprendre" (ἐνυλέναι) et "apprendre" (μανθάνειν) (36). M.A. Stewart (37) pense

(34) En vertu du raisonnement de Zénon; cf. ci-dessus, p.123.

(35) Nous avons affaire, en somme, à une forme proto-logique de la *quaternio terminorum*.

(36) Voir Euthydème 277 E - 278 B.

qu'il s'agit ici d'une erreur de la part de Platon (38). R.K. Sprague (39) fait remarquer, à juste titre nous semble-t-il, que le double sens de *μαρθάνειν* (comprendre et apprendre) aide à faire ressortir l'ambiguïté qu'il y a entre *σοφός* et *ἀμαθής*. Le prédicat *μαρθάνειν* (comprendre/apprendre) peut convenir tout aussi bien aux *σοφοί* (les intelligents/les instruits) qu'aux *ἀμαθεῖς* (les sots/les non-instruits), mais il est alors susceptible de prendre deux sens différents, comme nous l'explique Platon: "Les gens l'appliquent à qui, ne possédant d'abord aucune connaissance sur un objet, acquiert ensuite cette connaissance; ils emploient aussi ce même mot quand, déjà pourvu de la connaissance, il s'en sert pour examiner le même objet ..." (40). Ainsi les deux sophistes n'enseignent pas seulement à Clinias que *σοφός* et *ἀμαθής* peuvent être utilisés dans deux sens différents, mais encore quels sont les contextes dans lesquels cette confusion est le plus susceptible de se produire. Ce n'est que celui qui aura saisi la différence qu'il y a entre apprendre et comprendre qui pourra échapper aux apories des deux sophistes. L'application réitérée d'apories isomorphes doit contribuer à faire ressortir leur structure commune et, surtout, à faire passer la leçon. Euthydème avait donc, semble-t-il, découvert une structure logique toute élémentaire, sans pourtant être à même de la formuler autrement que dans un rondeau dialectique.

Les apories d'Euthydème et de Dionysodore frappent par ce curieux mélange de technique synonymique à la Prodicos et de dialectique aporétique à la Zé-

(37) M.A. STEWART, loc. cit., p. 33.

(38) H. KEULEN, op. cit., p. 24, pense à une méprise de la part de Platon: l'ambiguïté de "apprendre" (*μαρθάνειν*) expliquerait la deuxième aporie seulement, et non la première.

(39) Voir R.K. SPRAGUE, 'Plato's Sophistry II', in *PAS*, Suppl. vol. LI (1977), p. 51.

(40) *Euthydème* 277 E - 278 A.

non. Ce nouveau mode d'exposition de la synonymique prodicéenne a certainement l'avantage d'alléger la "litanie" des distinctions par une présentation plus souple, plus captivante et surtout plus percutante. Les distinctions ainsi découvertes s'imposent sans appel: celui qui ne les respecte pas tombe inévitablement dans la contradiction. L'art des deux sophistes consiste à provoquer, par des questions habilement posées, une aporie chez l'interlocuteur. Ce faisant, ils lui montrent qu'il ignore la justesse des noms et qu'il ferait mieux l'apprendre s'il souhaite éviter, à l'avenir, de telles situations fâcheuses. Il ne faut pas sous-estimer la valeur pédagogique de la méthode des deux sophistes. L'intelligence, étant naturellement portée vers la dissolution des paradoxes, s'éveille et s'affermite à travers ce genre d'exercices (41).

Logiquement parlant, la méthode qu'emploient les deux sophistes consiste en une procédure de décision: tous les prédicats qui peuvent figurer dans leur schéma et qui le transforment en raisonnement aporétique sont ambigus. Pour le montrer il suffit de mettre ces prédicats sur le "banc d'essai" que constitue la forme:

prémisse 1	$P \supset (Q \vee \sim Q)$
prémisse 2	$\sim Q$
prémisse 3	Q
conclusion	$\sim P$

(41) J. SOUILHE, *Introduction au dialogue pseudo-platonicien Démodocos*, (Coll. des Universités de France), p. 41, écrit: "On sait qu'Aristote a utilisé ce procédé et l'a transformé en méthode dialectique. Les ἀπορία deviennent chez lui le préambule de toute recherche scientifique ..." A quoi on peut ajouter que les *Réfutations sophistiques* se servent couramment de ce procédé aporétique pour détecter des ambiguïtés latentes. Selon Aristote, c'est l'interrogation qui est le

Cette méthode permettra de prouver, par exemple, que le prédicat *délibérer* est ambigu: - Délibère-t-on sur ce qu'on sait ou sur ce qu'on ne sait pas? - Ni sur l'un, ni sur l'autre; ce qu'on sait, point n'est besoin d'en délibérer; sur ce qu'on ignore, une délibération ne peut se faire. Ce qu'on sait peut d'un côté désigner l'affaire au sujet de laquelle on discute, de l'autre la décision qui est prise. Afin de lever l'ambiguïté, il faut introduire une distinction entre *délibérer* et *décider* (42).

Nous pourrions nous étonner de ce que les deux sophistes, en possession d'une méthode aussi puissante, n'en fassent pas un usage plus large dans l'*Euthydème* (43). La responsabilité en incombe vraisemblablement à Platon qui aurait, comme le pensait déjà K. Prächter (44), modifié la forme originale des apories contenues dans le "manuel" d'*Euthydème* pour mieux les soumettre à ses desseins de composition littéraire.

Dès lors, il nous paraît légitime d'admettre qu'un certain nombre d'autres paradoxes de l'*Euthydème* se présentaient également sous cette même forme aporétique. Le cas suivant (45) est particulièrement intéressant. Dionysodore demande à Socrate: "Est-ce en étant animés que les êtres doués de sens ont du sens, ou peut-on le dire aussi des in-

plus apte à faire transparaître un éventuel double sens. Cf. par exemple *Réfutations sophistiques* 171 a 18 et suiv. et surtout 176 a 6 à 176 a 18.

(42) Le terme grec correspondant serait *βουλεύεσθαι*. L'ambiguïté en question est exploitée dans le dialogue pseudo-platonicien *Démodocos* 380 A et suiv.

(43) Les deux frères sophistes en avaient certainement les moyens; cf. *Euthydème* 276 E: *παντ', ἔφη, ὃ Σώκρατες, τοιαῦτα ἡμεῖς ἐρωτῶμεν ἄφωνα*.

(44) K. PRÄCHTER, 'Platon und Euthydemos', in *Kleine Schriften*, p. 20.

(45) *Euthydème* 287 D.

animés ?" (46) La question du sophiste est ambiguë : *voeĩ* peut signifier *comprendre* (avoir du sens) et *signifier* (avoir un sens). Socrate répond : "Ce sont les êtres animés" (*τὰ ψυχὴν ἔχοντα*). Socrate prend donc *voeĩ* comme signifiant *comprendre* : ce sont les êtres qui possèdent une âme qui comprennent (*voeĩ*) les choses sensées (*τὰ νοοῦντα*), et non pas ceux qui sont dépourvus d'âme (*τὰ ἄψυχα*). Dionysodore le réfute de la manière suivante : "Connais-tu, dit-il, une phrase animée ?" (*Οἴσθα οὖν τι, ἔφη, ῥῆμα ψυχὴν ἔχον;*) Socrate répond qu'il n'en connaît pas. Mais les phrases ont un sens, (*voeĩ τὰ ῥῆμα*) rétorque le sophiste. Socrate a donc tort. Il y a des êtres qui sont à la fois inanimés (*ἄψυχα*) et qui ont un sens (*voeĩ*).

Il va sans dire que si Socrate avait répondu dans l'autre sens, il aurait également été réfuté. Mais Socrate - ceci fait partie de la mise en scène platonicienne - n'est pas naïf. Au lieu de tomber dans le piège, comme Clinias, il devance le sophiste pour désamorcer l'aporie.

Un troisième exemple de cette même procédure se retrouve plus bas dans le dialogue (47). Euthydème demande à Ctésippe, l'amant de Clinias : "Les Scythes et les autres hommes (...) voient-ils ce qui est susceptible de vue ou ce qui n'en est pas susceptible ?" (48). Ctésippe répond : "Ce qui est susceptible de vue" (= ce qui est susceptible d'être vu, *τὰ δύναντα ὁρᾶν*). Euthydème lui fait remarquer que les man-

(46) Πότερον οὖν ψυχὴν ἔχοντα *voeĩ* τὰ νοοῦντα, ἢ καὶ τὰ ἄψυχα; Le grec joue sur le double sens de *voeĩ*. L'ambiguïté ne passe pas en français. L. MERIDIER, dans son édition de l'*Euthydème* (Coll. des Universités de France), p. 168 note 1, propose avoir du sens pour l'une des significations, avoir un sens pour l'autre.

(47) *Euthydème* 300 A.

(48) Πότερον δὲ ὁρᾶσιν (...) καὶ ἐκύθαι γε καὶ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τὰ δύναντα ὁρᾶν ἢ τὰ ἀδύνατα;

teaux, par exemple, sont "incapables de vue" (ἀδύνατα ὁρᾶν), mais que les Scythes et les autres hommes les voient. Ctésippe est donc réfuté: les Scythes voient des choses qui ne sont pas "susceptibles de vue" (ἀδύνατα ὁρᾶν). Bien entendu, si Ctésippe avait répondu d'abord "ce qui n'est pas susceptible de vue" (τὰ ἀδύνατα ὁρᾶν), Euthydème lui aurait certainement dit: "Quoi, les Scythes sont des gens tellement extraordinaires qu'ils voient des choses invisibles (ἀδύνατα ὁρᾶν) ?" Cette aporie repose, tout comme les précédentes, sur une ambiguïté: δύνατα ὁρᾶν peut signifier soit susceptible d'être vu, soit capable de voir.

Mettant en scène trois interlocuteurs différents face au même procédé, Platon tient à nous montrer trois réactions typiques à la méthode d'Euthydème: le jeune Clinias, inexpérimenté, tombe dans le piège; Socrate est assez habile pour déjouer les machinations des deux sophistes; Ctésippe, séduit par les merveilles des sophistes, se laisse prendre au jeu.

Nous avancerons ici une hypothèse hardie; Euthydème ne s'est pas contenté de mettre le doigt sur un certain nombre d'ambiguïtés précises. Tout porte à croire qu'il a composé un traité méthodique de synonymique. Pour ce faire, le sophiste a mis au point une procédure de détection systématique: le "test" aporétique. L'idée de base en est simple: une aporie résulte toujours d'une infraction à la règle de la désignation bi-univoque, puisque le "parler correct" doit être exempt de paradoxes. Euthydème ne se concentre pas sur des paradoxes isolés, mais tente de relever des "familles" de paradoxes et il accède ainsi à un niveau de généralité qui dépasse de loin les listes stéréotypées d'un Prodicos.

Tous les paradoxes des sophistes ne prennent pas l'élégante forme aporétique du début. La troisième partie éristique fait état d'un certain nombre d'autres types de paradoxes, moins instructifs, quoique régis par les mêmes principes. Le cadre restreint de la présente étude nous interdit d'en faire l'analyse exhaustive.

Il nous reste toutefois à traiter des apories que renferme la partie éristique centrale de l'*Euthydème*. Ici, il ne s'agit plus de paradoxes engendrés par une habile conjonction de la diérétique prodicéenne avec la dialectique zénonienne. Euthydème et Dionysodore ne sont certainement pas les inventeurs des fameuses apories on ne peut dire faux ($\text{oũx } \epsilon\sigma\tau\iota \text{ \textit{pseudēsai}}$) et on ne peut contredire ($\text{oũx } \epsilon\sigma\tau\iota\nu \text{ \textit{antilegein}}$). L'aporie on ne peut contredire n'est pas propre à un seul penseur ou à une seule école sophistique; elle est attribuée à Protagoras (49), à Antisthène (50) et même à Prodicos (51). Du temps de Platon, elle était presque devenue un lieu commun, comme en témoigne ce passage du *Cratyle*: "Qu'il soit absolument impossible de parler faux, est-ce là ce que tu veux dire ? C'est une thèse souvent soutenue, mon cher Cratyle, de nos jours comme autrefois" (52). Ou encore: "Voilà en effet une thèse que j'ai souvent entendue de bien des gens et bien des fois, et toujours avec surprise. L'école de Protagoras en faisait grand usage, et de plus anciens encore ..." (53). Aristote rattache cette aporie à Antisthène (54). Selon Diogène Laërce, Antisthène aurait écrit un traité philosophique sur l'impossibilité de la

(49) *Euthydème* 286 C; Diogène Laërce IX, 53.

(50) *Métaphysique* 1024 b 33 et suiv.

(51) Cf. l'article de G. BINDER & L. LIESENBORGHS, 'Eine Zuweisung der Sentenz $\text{oũx } \epsilon\sigma\tau\iota\nu \text{ \textit{antilegein}}$ an Prodikos von Keos', in *Sophistik (Wege der Forschung, CLXXXVII)*, C.J. CLASSEN (éd.), Darmstadt, 1976, pp. 452-462.

(52) *Cratyle* 429 D. Voir aussi Isocrate, *Hélène* § 1.

(53) *Euthydème* 286 B,C. "De plus anciens encore" fait probablement référence à Parménide; cf. L. MERIDIER, *Euthydème* (Coll. des Universités de France), p. 156 note 2. D'autres pensent à Gorgias ou à Héraclite.

(54) *Métaphysique* 1024 b 33 et suiv.; *Topiques* 104 b 19.

contradiction ($\text{Περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν}$) (55). Le simple fait que la formule *on ne peut contredire* soit attribuée à un grand nombre de penseurs et d'écoles nous interdit de la considérer comme un jeu de mot trivial. Le traitement que Platon réserve à cette aporie dans l'*Euthydème* procède certainement d'une sous-estimation de sa véritable portée (56). Cette méprise de la part de Platon peut résulter du fait que *on ne peut contredire* et *on ne peut dire faux* se présentent, comme les deux premières apories de l'*Euthydème*, sous l'apparence formelle d'une réduction à l'absurde (57).

Si nous ignorons le contexte dans lequel Euthydème a soutenu cette aporie, nous sommes par contre mieux renseignés sur le rôle qu'elle a tenu dans la pensée d'Antisthène (58), philosophe proche des milieux sophistiques. D'après Aristote (59), Antisthène aurait dit: "on ne peut énoncer aucun objet si ce n'est par l'énonciation qui lui convient en propre, soit une seule énonciation pour une seule réalité: d'où il concluait qu'on ne pouvait contredire ni même dire faux" (60). Le principe "une seule énonciation pour une seule réalité" n'est autre que ce-

(55) Diogène Laërce III, 35.

(56) Platon reprendra d'ailleurs le problème dans le *Théétète* 187 C - 189 B et *passim*, et surtout dans le *Sophiste*.

(57) Pour *on ne peut dire faux*, voir *Euthydème* 283 E; pour *on ne peut contredire*, voir *Euthydème* 285 D - 286 B.

(58) Trois excellentes études ont contribué à reconstruire, avec des résultats convergents, la pensée d'Antisthène: C.M. GILLESPIE, 'The Logic of Antisthenes', in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 26 (1913), pp. 479-500 et *ibid.*, 27 (1914), pp. 17-38; K. VON FRITZ, 'Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik', in *Hermes*, 62 (1927), pp. 453-484; A.J. FESTUGIERE, 'Antisthenica', in *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971, pp. 283-314.

(59) *Métaphysique* 1024 b 33 et suiv.

(60) Nous suivons la traduction de A.J. FESTUGIERE, *op. cit.*, p. 284.

lui de la désignation bi-univoque qui est à la base de toute la théorie de la justesse des noms. La relation logique reliant ce principe aux apories on ne peut dire faux et on ne peut contredire est manifeste: la contradiction, définie ici comme deux discours différents portant sur une seule et même chose, est impossible parce qu'elle serait une violation flagrante du principe de désignation bi-univoque. Deux énonciations différentes ne pourront jamais porter sur le même objet. La preuve de ce théorème figure dans l'*Euthydème*: "Nous contredirions-nous (...) en parlant tous deux du même objet ? N'est-il pas vrai qu'ainsi nous dirions les mêmes choses ? (...) Mais quand nous ne parlons ni l'un ni l'autre de cet objet, pourrions-nous alors nous contredire ? N'est-il pas vrai qu'en ce cas aucun de nous ferait même la moindre mention de l'objet ? (...) Mais quand je parle, moi, de cet objet, et que tu tiens, toi, d'autres propos sur un autre, serait-ce alors que nous nous contredisons ? N'est-il pas vrai que, moi, je parle de l'objet, alors que, toi, tu n'en dis absolument rien ? or, sans parler, comment contredire celui qui parle ?" (61).

Ce développement cadre parfaitement avec les principes fondamentaux de la synonymique: à chaque nom correspond un objet et vice-versa. Le nom se résume en une description de l'objet; il dit la chose telle qu'elle est (62). Or il n'y a qu'une façon de dire la chose: seul celui qui dit la vérité, c'est-à-dire celui qui emploie le nom qui décrit l'objet, dit la chose. Il s'ensuit qu'il est impossible qu'un nom unique désigne deux choses, ou que deux noms différents désignent une seule et même chose.

La théorie d'Antisthène est moins paradoxale qu'elle n'en a l'air: il ne faut pas oublier qu'elle se situe au niveau du nom, et non à celui de la pro-

(61) *Euthydème* 286 A,B.

(62) *Euthydème* 284 C,D.

position. La contradiction ne peut exister qu'au niveau propositionnel. La proposition ceci est un cheval est contredite par ceci n'est pas un cheval; le nom cheval en revanche n'appelle pas un nom contradictoire non-cheval, car un non-cheval n'est pas à vrai dire un nom; il n'a pas de contenu descriptif parce qu'il ne désigne pas un objet spécifique, mais tous les objets de l'univers, à l'exception des chevaux. Antisthène se place au niveau du nom, ou, pour être plus précis, il traite des noms comme s'ils étaient des propositions (63).

Voilà pourquoi il ne peut accepter la contradiction. Les noms faux ne peuvent pas exister davantage. Le contenu descriptif d'un nom indique quel est l'objet visé. Un nom intrinsèquement faux est par conséquent impossible, puisqu'il devrait décrire quelque chose qui n'existe pas. Or le non-être est impensable et on ne peut en parler. Antisthène respecte donc ici un dogme de la pensée grecque. Un dogme que Parménide a été le premier à énoncer.

L'explication de l'erreur fait cependant problème dans la théorie de la désignation bi-univoque d'Antisthène. D'un côté, il ne peut admettre - on vient de le voir - qu'un nom désigne un objet qui n'existe pas; de l'autre, il doit exclure la possibilité que l'on puisse désigner un seul objet au moyen de deux noms différents ou que deux objets différents soient désignés par un seul nom. Mais ce sont là les deux seules formes d'erreur qui sont possibles dans le paradigme épistémologique d'Antisthène. Il est à supposer qu'Antisthène n'entend pas nier, contre le sens commun, que toute erreur est impossible (64). C'est la nature même de la notion d'*ὄνομα*, nom, telle que nous l'avons analysée dans notre premier chapitre, qui indique la solution. Nous avons vu que la notion de nom cumulait deux fonctions: la fonction descriptive (par exemple "Hermo-

(63) Voir ci-dessus, chapitre 1, pp. 71-76.

(64) Cf. K. VON FRITZ, *loc. cit.*, p. 455.

gène", celui qui est de la race d'Hermès) et la fonction illocutoire ("Hermogène" identifie une personne). A ces deux fonctions constitutives du nom correspondent terme à terme deux formes d'échec dans l'acte de nommer:

a) Si l'acte de nommer n'est pas, ou n'est pas correctement, exécuté, aucun nom n'a été, en réalité, prononcé (65). Un passage du *Cratyle* (66) illustre parfaitement cette possibilité: "Suppose, par exemple, que quelqu'un, te rencontrant à l'étranger, te prenne la main en disant: 'Salut! étranger athénien, Hermogène, fils de Smicrion' ces mots, les dira-t-il, ou les affirmera-t-il, ou les énoncera-t-il? S'adressera-t-il ainsi, non pas à toi, mais à Hermogène ici présent? ou à personne?" *Cratyle* répond: "A mon avis, Socrate, il n'émettra que de vains sons. (...) Il ne fait que du bruit, voilà ce que je dirai, moi, de cet homme; il s'agite inutilement, comme s'il agitait un vase d'airain en le frappant." De cette façon, les noms qui ne sont pas imposés correctement ne sont pas des noms du tout (67). Voilà donc, dans la théorie d'Antisthène, un premier échappatoire au paradoxe de l'impossibilité de l'erreur. Antisthène, et en général tous ceux qui adhèrent à la théorie de la désignation bi-univoque de la justesse des noms, transforment par conséquent l'expression *ne désigner aucune chose* en cette autre *ne pas désigner du tout*.

b) Si l'acte de nommer a été exécuté en bonne et due forme, trois types d'erreur restent encore possibles. A noter que dans ces trois cas, on ne nomme jamais des non-êtres.

(65) Ce type de raisonnement est extrêmement fréquent à l'époque de Platon. Voir par exemple *République* 340 D et *Cratyle* 429 B.

(66) *Cratyle* 429 E - 430 A. Voir aussi plus haut, p. 72.

(67) Voir plus haut, pp. 74-76. Cette idée se trouve souvent exprimée dans le *Cratyle*: cf. 433 C, 436 C, 438 C et 387 C. Cf. aussi *Sophiste* 237 E et *Théétète* 189 A.

b/1) les cas d'homonymie (68): un seul nom est utilisé pour désigner deux objets différents. Si par exemple j'appelle du nom de "truite" et la truite (*salmo trutta*) et le salmonidé qui porte le nom d'"omble" (*salmo salvelinus*), parce que j'ignore qu'il s'agit de deux espèces différentes, mon acte de nommer atteint néanmoins son objet. En fait, pour moi, il n'y a qu'un seul objet.

b/2) les cas de synonymie (69): deux noms désignent un seul être. Par exemple, si je désigne le poisson qu'on appelle de son nom scientifique *salmo salvelinus* tantôt par le nom d'"ombre" (*thymallus*), tantôt par le nom d'"omble" (*salmo salvelinus*), j'ignore que ces deux noms désignent chacun, en réalité, une espèce différente.

b/3) les cas d'interversion (70): un autre exemple, tiré encore du domaine halieutique, servira d'illustration. Si je désigne le poisson qui porte le nom scientifique *thymallus* (ombre) par le nom d'"omble" et si je donne aux représentants de la famille des *salmo salvelinus* (omble) le nom d'"ombre", chacun de mes noms atteint un objet.

Ces trois dernières formes d'erreur (b/1, b/2 et b/3) ont ceci de particulier qu'elles sauvegardent, en un sens, le principe de désignation bi-univoque. Elles ne mettent pas en danger l'acte de la communication - à moins que l'interlocuteur ne soit un garde-pêche - et elles peuvent être corrigées, soit en élargissant le vocabulaire (cas b/1), soit en introduisant une différence entre deux noms voisins (cas b/2), soit en redressant une interversion (cas b/3). Il va sans dire que dans chacun de ces cas, la correction du langage s'accompagne d'une prise de connaissance plus profonde de la réalité. Les trois types d'erreur précitées (b/1, b/2 et b/3) respectent certes le principe de désignation bi-uni-

(68) Voir plus haut, pp. 62-64.

(69) *Ibid.*

(70) *Ibid.*

voque, mais au prix d'un appauvrissement des possibilités de distinctions linguistiques. Ces erreurs trahissent donc aussi une connaissance imparfaite de la réalité des choses.

Chez Antisthène, on ne peut contredire n'est par conséquent pas un paradoxe. La formule (71) prend racine dans la théorie de la signification que nous venons de reconstruire et à laquelle souscrivent Antisthène ainsi que les sophistes (72). Cette formule et cette théorie constituent un ensemble doctrinal parfaitement cohérent. En effet, si on pouvait contredire, c'est-à-dire nommer le même objet au moyen de deux noms différents, toute discussion serait inutile, puisque les deux parties en lice auraient raison les deux en même temps et au même titre, et l'on ne disposerait d'aucun moyen pour trancher le débat. Or les sophistes ne peuvent raisonnablement admettre cela, d'autant plus que l'objectif principal des efforts entrepris pour rectifier le langage a été précisément celui de l'instauration d'un critère dans le débat. Le principe de désignation bi-univoque ainsi que celui de la transparence descriptive tiennent lieu d'axiomes - ou plutôt de postulats - aux théorèmes on ne peut contredire, on ne peut dire faux et il n'y a pas de noms faux (73). Loin d'avoir affaire à des apories isolées, nous possédons là un corps de doctrine entier. Le lien logique systématique qui en relie les membres ne soutient pas la seule théorie d'Antisthène, mais forme encore le soubassement épistémologique de tout le mouvement de la correction des noms.

Signalons encore que la synonymique n'a pas été étrangère aux préoccupations d'Antisthène, puisque

(71) K. VON FRITZ, *loc. cit.*, p. 455, parle d'un *erkenntnis-theoretischer Satz*.

(72) A l'exception de Gorgias, comme nous l'avons établi dans notre chapitre 3.

(73) Pour ce théorème, voir *Cratyle* 433 C ; voir aussi plus haut, pp. 74-76.

Diogène Laërce lui attribue un ouvrage intitulé *De l'éducation ou des noms* (74) dont il nous reste le fragment suivant: "l'examen des noms est à la base de l'éducation" (75). A en croire Xénophon, même le maître d'Antisthène, Socrate, a pratiqué la synonymique (76). Il semble aussi que la formule *on ne peut contredire* et la théorie de la justesse des noms ont déjà fait ménage commun chez Prodicos, le fondateur de la synonymique. Un papyrus datant du VI^e siècle de notre ère et trouvé en 1941 à Toura, près du Caire, renferme un commentaire de l'*Ecclésiaste* (77), probablement de la main de Didyme l'Aveugle. Un fragment de ce texte (78) attribue à Prodicos la formule *on ne peut contredire*. Voici ce texte: "Une pensée paradoxale de Prodicos, à savoir '*on ne peut contredire*' nous est transmise. Comment en arrive-t-il à dire cela ? En effet, tous ceux qui discutent se heurtent à des contradicteurs, que ce soit dans la vie pratique ou dans les choses de l'esprit. Celui qui prétend qu'on ne peut contredire parle de façon dogmatique. Car si deux personnes se contredisent, toutes deux parlent (79). Mais il est impossible que toutes deux parlent en se référant au même objet. En effet, il prétend que c'est seul celui qui '*dit vrai*' (ἀληθεύων) et qui '*dit les choses comme elles sont*' (80) qui parle. Celui qui contredit

(74) Diogène Laërce VI, 17.

(75) ἀρχὴ παιδείσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσχεσις (frgt 38 DECLEVA CAZZI); L. RADERMACHER, *Artium scriptores* B XIX, 6.

(76) *Mémorables* III, 14, 1-4; cf. aussi Epictète, *Entretiens* I, 17, 12.

(77) Pour l'édition et le commentaire de ce texte, voir G. BINDER & L. LIESENBOGHES, loc. cit., pp. 452-462.

(78) Il s'agit du commentaire portant sur le lemme 1, 8 οὐ δύναται ἀνὴρ τοῦ λαλεῖν.

(79) λέγουσιν, ils parlent, a un sens fort ici et signifie "dire vrai", "dire la chose comme elle est".

(80) λέγει ... ὡς ἔχει τὰ πράγματα. Pour cette tournure, cf. aussi Euthydème 284 D.

ne dit pas la chose ..." (81).

Dans ce texte, la thèse de l'impossibilité de la contradiction est également invoquée pour bannir tout discours portant sur des non-existants. En effet, si, lorsque deux personnes se contredisent, seule celle qui dit la chose comme elle est, parle, que devient alors le dire de l'adversaire? Celui-ci, manifestement, ne peut parler de choses qui n'existent pas. Il ne peut non plus parler du même objet que celui qui dit vrai, car il devrait en dire les mêmes choses. Ne restent donc que les deux possibilités suivantes : ou il parle d'autre chose, ou il ne parle pas du tout. Dans ces deux cas, la possibilité de la contradiction est exclue. Cette démonstration repose sur le principe de désignation bi-univoque, qui affirme qu'il n'y a qu'un seul nom pour chaque objet et qu'il n'y a donc qu'une seule façon de dire chaque chose. Voilà le principe qui est à la base de la synonymique de Prodicos.

EUTHYDENE ET LA PHILOSOPHIE DE LA RHETORIQUE

Les préoccupations d'Euthydème s'insèrent parfaitement dans l'ambiance philosophique de son époque et il serait erroné de les considérer comme extravagantes. Le cliché que nous propose l'Euthydème de Platon est singulièrement appauvrissant.

Comme Prodicos et Antisthène, Euthydème a aussi soutenu le principe de désignation bi-univoque. C'est ce que permet d'inférer un passage de l'Euthydème. Lorsqu'il s'agit de prouver le fameux on ne peut contredire, Dionysodore commence par demander:

(81) Notre traduction. Nous avons suivi le texte grec établi par G. BINDER & L. LIESENBORGHS, *loc. cit.*, pp. 453-454. La source de Didyme semble être quelque compilation sceptique.

"Chacun des êtres ne possède-t-il pas un énoncé ?" (82) Le principe "un seul énoncé pour une seule réalité" est donc, chez Euthydème comme chez Prodicos, à la base de toute la démonstration.

Si les apories on ne peut contredire, on ne peut dire faux ont figuré dans le "manuel" (83) d'Euthydème, elles n'y sont certainement pas entrées pour allonger une liste de paradoxes déjà considérable, mais pour fonder épistémologiquement la théorie de la justesse des noms d'où procède sa pratique synonymique (84).

Quel est finalement l'enjeu philosophique de on ne peut contredire ? A notre avis, la formule a pour mission de concilier entre elles trois exigences apparemment contradictoires :

- 1) le principe de la désignation bi-univoque doit valoir inconditionnellement;
- 2) des opinions divergentes doivent pouvoir être énoncées à propos de tout objet (sinon le métier de sophiste, ainsi que toute la théorie du débat, n'auraient aucune raison d'être);
- 3) il faut qu'il y ait moyen de départager le débat. Il faut qu'il existe un critère de décision qui permette de désigner le vainqueur.

(82) *Euthydème* 285 E. La traduction que donne L. MERIDIER de ce passage (Coll. des Universités de France, p. 164) est un contresens. Il traduit: "Y a-t-il pour chaque chose des façons d'en parler?" (εἰς ὅν ἐκδοτῇ τῶν ὄντων λόγος;). S'il y avait plusieurs façons de parler d'une même chose, la contradiction serait possible. Sur ce problème de traduction, voir aussi H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, p. 256.

(83) Voir ci-dessus, p. 118.

(84) Il n'y a pas lieu de dissocier la version que donne Euthydème de la formule on ne peut contredire de celle d'Antisthène. A. SCHMITT, *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, Diss. Würzburg, 1973, p. 67 et K. VON FRITZ, loc. cit., p. 456 ont donc tort de considérer la version d'Antisthène comme plus "valable" que celle d'Euthydème.

Or c'est celui qui dit les choses comme elles sont, c'est-à-dire celui qui respecte le principe de désignation bi-univoque, qui remporte le débat. Cette conclusion paraît ruiner la deuxième des exigences posées ci-dessus: en effet, comment est-il possible qu'il y ait réellement débat s'il n'y a qu'une seule façon de dire les choses ? Comment, à ce moment, rendre raison de la position du perdant ?

L'éventail des distinctions linguistiques dont quelqu'un dispose correspond à la connaissance qu'il a de la réalité. Plus on connaît de noms, plus on connaît de choses, et vice-versa. Celui qui perd le débat possède donc une grille de distinctions moins fine que celui qui le gagne. Voilà le lieu de l'erreur dans les théories d'Antisthène et d'Euthydème. Toute erreur est par conséquent méprise (*ἀλλοδοξία*) (85). Quelques passages du *Théétète* (86) nous serviront à illustrer davantage le principe de cette explication de l'erreur (87). Platon commence par écarter le cas a) (88): "... ne juger aucune chose, c'est ne pas juger du tout (...) Impossible donc de juger ce qui n'est point, soit relativement à des êtres, soit absolument (...) Juger faux est donc autre chose que juger choses qui ne sont point" (89).

Ensuite Platon prend en considération l'erreur qui résulte de la substitution ou de l'interversion de deux jugements (90): "Nous affirmons fausse, au titre de méprise (*ἀλλοδοξία*), l'opinion de l'homme qui, confondant en sa pensée un être avec un autre être, affirme l'un pour l'autre. Ce faisant, en ef-

(85) Cf. C.M. GILLESPIE, *loc. cit.*, p. 20 et A.J. FESTUGIERE, *loc. cit.*, p. 296.

(86) *Théétète* 189 A - 191 E.

(87) Platon tente ici d'expliquer l'erreur au niveau de l'acte de juger (*δοξάζειν*). Mais la forme de son raisonnement peut sans problème être transposée au niveau de l'acte de nommer.

(88) Voir plus haut, p. 137.

(89) *Théétète* 189 A,B.

(90) Notre cas b/3; voir plus haut, p. 138.

fet, c'est toujours sur un être que porte son opinion, mais sur l'un en place de l'autre, et manquer ainsi ce qu'on vise pourrait à bon droit s'appeler juger faux" (91).

Le Théétète envisage aussi une forme d'erreur qui correspond à notre cas b/1 (92): "Veux-tu parler de ce dont, moi-même, j'eus tantôt le soupçon, quand nous expliquions le fait par cet exemple-ci: parfois, moi qui connais Socrate, à voir de loin quelque autre que je ne connaissais pas, je l'ai pris pour Socrate, que je connais?" (93).

Et, pour finir, le même dialogue propose une troisième possibilité de juger faux, équivalente à notre cas b/2 (94): on peut se tromper en identifiant ce qu'on sait tantôt avec ce qu'on connaît, tantôt avec ce qu'on ne connaît pas (95).

L'acte de nommer et l'acte de juger sont, en ce qui concerne le problème de l'erreur, sur un même plan. Tous deux doivent écarter la possibilité que l'on se prononce sur des êtres qui n'existent pas. Par conséquent, la vraie contradiction, au sens où nous l'entendons aujourd'hui (c'est-à-dire comme deux jugements qui énoncent sur un même objet sous un même rapport deux propositions qui ne peuvent être vraies ensemble) est impossible. L'une des deux énonciations étant nécessairement vraie, l'autre devrait se prononcer sur quelque chose qui n'existe pas (96). Cette attitude tient au fait que nous nous trouvons au niveau du nom, et non à celui de la proposition. Au niveau du nom, en effet, la contradic-

(91) Théétète 189 B,C.

(92) Voir plus haut, p. 138.

(93) Théétète 191 B.

(94) Voir plus haut, p. 138.

(95) Théétète 191 E.

(96) La solution que Lord B. RUSSELL, 'On Denoting', in *MIND*, 14 (1905), pp. 479-493, a proposée de ce problème revient également à transformer un discours sur des non-étants en un discours qui porte sur des choses qui existent.

tion n'existe pas (97); il n'y a que la différence.

Expliquer l'erreur signifie expliquer du même coup la nature du débat. Expliquer comment il est possible que deux désignations s'affrontent sans que l'une d'elles porte sur un non-être, c'est expliquer ce qui se passe quand deux hommes discutent.

L'issue d'un débat mené au niveau du nom n'est jamais indécise: il y aura toujours un vainqueur et un vaincu. Un compromis n'est pas possible (98). Le vaincu est toujours coupable soit de n'avoir pas parlé du tout, soit de n'avoir pas su maîtriser le système objectif des désignations bi-univoques. Il en résulte que celui qui possède une connaissance accomplie de la justesse des noms est susceptible de remporter tous les débats. La parfaite maîtrise du système des désignations bi-univoques assure non seulement la supériorité dans les joutes verbales. Elle véhicule aussi une connaissance profonde de la réalité des choses, étant donné le lien indissoluble qui relie le langage au monde (99).

Cette conception du débat a néanmoins une conséquence curieuse: en un sens, personne ne peut se tromper, puisque personne ne peut parler faux. Comment alors le sophiste pourra-t-il faire comprendre à son interlocuteur que celui-ci se trompe? C'est en lui montrant qu'il existe une façon meilleure de désigner et de concevoir les choses que le sophiste fera abandonner à son interlocuteur ses positions erronnées antérieures. Il s'agit, au fond, d'une thérapie: le sophiste procède, comme le médecin, à une "inversion des états" (100). Aussi longtemps que

(97) Voir plus haut, pp. 135-136.

(98) Entre deux noms, il n'y a pas de voie médiane. "Farcimonieux", par exemple, n'est pas un compromis entre "avare" et "prodigue"; les trois termes en question désignent trois attitudes différentes.

(99) Cf. notre chapitre 1, p. 67, note 33.

(100) Cf. *Théétète* 167 A. Nous anticipons ici sur notre chapitre 5, consacré à Protagoras.

l'interlocuteur du sophiste ignore qu'il y a une façon meilleure de concevoir les choses, il maintiendra sa position antérieure, sa vision appauvrie de la réalité, qu'il considère comme la seule vraie. S'il n'a pas la chance de rencontrer plus sage que lui, il en restera toujours à sa première conception. En un sens, donc, toutes les conceptions sont vraies (101), ou, comme l'a dit Protagoras, "l'homme est mesure de toutes choses; de celles qui sont, en tant qu'elles sont; de celles qui ne sont pas, en tant qu'elles ne sont pas" (102).

Réduire l'erreur à une différence - voilà le sens profond de la formule on ne peut contredire. Cette formule en apparence paradoxale procède donc d'une réflexion philosophique sur les conditions de possibilité de la rhétorique sophistique (103).

APPENDICE : EUTHYDEME ET LA PREDICATION UNIVERSELLE

Le fait qu'Euthydème ait soutenu la thèse de l'impossibilité de la contradiction nous invite à prendre au sérieux aussi une doctrine curieuse que Platon lui attribue dans le *Cratyle* : "Se peut-il donc, si Protagoras disait vrai et si la vérité est que les choses sont ce qu'elles apparaissent à chacun, que parmi nous les uns soient raisonnables et les autres déraisonnables ? - Non certes. - Et ainsi, j'imagine, tu es tout à fait d'avis, puisqu'il y a

(101) Vraies dans le sens qu'elles portent sur l'être, même si elles n'en sont qu'une appréhension confuse.

(102) *Théétète* 152 A. Notre traduction.

(103) Il n'y a pas lieu de la réduire à un vain jeu éristique, comme le fait par exemple H. GRIEDER, *Die Bedeutung der Sophistik für die platonisch-aristotelische Aussagelogik*, Diss. Basel, pp. 11 et 14.

une raison et une déraison, qu'il est tout à fait impossible que Protagoras ait dit vrai. (...) Mais tu n'admetts pas non plus, je pense, avec Euthydème, que toutes choses soient pareillement à tous à la fois et toujours" (πᾶσι πάντα εἶναι ὁμοίως ᾧμα καὶ ἀεί) (104).

La thèse d'Euthydème selon laquelle "toutes choses sont pareillement à tous à la fois et toujours" figure ici à titre de doctrine philosophique apparentée à l'homme-mesure de Protagoras (105). A notre avis, Euthydème ne fait que reprendre, en des termes différents, cette célèbre thèse de Protagoras. Aux formules εἶναι ᾧμα, εἶναι σοὶ dont se servait Protagoras (106), se substitue chez Euthydème l'expression πᾶσι ... εἶναι; et ὁμοίως εἶναι est une façon ramassée pour dire, comme Protagoras "telles les choses m'apparaissent à moi, telles elles sont pour moi; telles les choses t'apparaissent à toi, telles elles sont pour toi" (107). Le terme πάντα fait référence aux πάντων χρημάτων de Protagoras. L'expression ᾧμα καὶ ἀεί enfin confère au fragment d'Euthydème sa généralité : ἀεί prend ici le sens de à chaque fois (108).

(104) *Cratyle* 386 C,D.

(105) Elle n'est pas un artifice sophistique comme le pensent R.K. SPRAGUE, *Plato's Use of Fallacy*, p. 51 et L. MERIDIER, *Cratyle* (Coll. des Universités de France), p. 52 note 2.

(106) Cf. *Théétète* 152 A.

(107) *Ibid.*

(108) Comme dans *Théétète* 158 E, où Platon écrit : οἱ τὰ ἀεί δοκοῦντα ὁριζόμενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ, "ceux qui définissent 'ce qui à chaque fois apparaît comme ce qui est vrai pour celui auquel cela apparaît'".

PROTAGORAS ET LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA RHETORIQUE
SOPHISTIQUE

L'OEUVRE ET LA PENSEE DE PROTAGORAS

L'oeuvre de Protagoras a dû être considérable (1). De la douzaine d'ouvrages qui figurent dans le catalogue mutilé (2) dressé par Diogène Laërce (3), il ne subsiste que quelques témoignages et fragments épars, conservés principalement par Platon, Aristote et Sextus Empiricus.

Le problème de l'aspect qu'a pu prendre l'oeuvre de Protagoras, reste cependant ouvert.

D'après M. Untersteiner (4), le catalogue de Diogène Laërce ne donne que les sous-titres de l'oeuvre d'ensemble, intitulée *Antilogies*. Cette dernière se divise en quatre parties: la première étant consacrée aux Dieux, la deuxième à l'Etre, la troisième aux Lois et la quatrième aux Arts. Mais cette théorie semble douteuse (5) surtout si on garde à l'esprit l'idée que beaucoup d'écrits de Protagoras ont dû être d'abord des discours de "circonstance". En effet, la majorité, sinon la totalité des écrits de Protagoras étaient destinés à être lus en public (6)

(1) Voir *Sophiste* 232 D.

(2) Le texte de Diogène Laërce présente une lacune en début de liste, cf. DIELS-KRANZ, t. II, pp. 254-5, note.

(3) IX, 55.

(4) M. UNTERSTEINER, *The Sophists*, pp. 10-15.

(5) Voir A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, p. 391.

(6) Cf. Diogène Laërce IX, 54 et IX, 50.

dans le but d'attirer la clientèle. Dès lors il paraît difficile de prêter à Protagoras le projet d'une philosophie systématique qu'aurait exprimée un *opus magnum*. Aussi le meilleur parti à prendre semble être celui de soumettre la masse doxographique qui nous a été transmise, à une analyse thématique. Parmi les thèmes qui émergent, il y en a cinq principaux:

1. La correction des noms (ὀρθοέπεια) (7).
2. La thèse "on ne peut contredire" (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν) (8).
3. La thèse de l'homme-mesure (9).
4. La thèse qui dit "qu'il y a sur toute chose deux arguments opposés" (οὗο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλους) (10).
5. Le programme rhétorique consistant à "faire en sorte que le discours le plus faible devienne le discours le plus fort" (τὸν ἥτις δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν) (11).

Le problème de l'interprétation de la pensée de Protagoras consiste principalement dans la reconstruction des liens qui ont existé entre ces cinq thèmes. Tâche particulièrement délicate, puisque certains des thèmes précités paraissent être incompatibles entre eux. Il faut signaler d'abord la contradiction entre le thème 1. (la justesse des noms) et le thème 2. (on ne peut contredire) (12). Mais cette contradiction ne se manifeste que si, comme nous

(7) Voir ci-dessus, p. 77.

(8) Voir ci-dessus, p. 133 et suiv.

(9) Voir ci-dessous, p. 173 et suiv.

(10) Diogène Laërce IX, 51; voir plus bas p. 188.

(11) Rhétorique 1402 a 24 (= DK 80 A 21); cf. ci-dessous, p. 187.

(12) Signalée par K. VON FRITZ, 'Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik', in *Hermes* 62 (1927), p. 455, mais au sujet d'Antisthène; voir plus haut p. 134 et suiv.

l'avons montré plus haut, on interprète la thèse "on ne peut contredire" comme signifiant "tous les noms sont vrais". Il est évident que, dans ce cas, toute tentative de corriger le langage serait vaine.

Une autre difficulté a été soulevée par C.M. Gillespie (aussi au sujet d'Antisthène)(13). D'après lui, on ne peut pas maintenir à la fois le principe de désignation bi-univoque (14) et la thèse qui dit qu'il y a deux arguments opposés sur toute chose (thèse 4.).

G.B. Kerferd attire notre attention sur la difficulté qu'il y a à concilier les thèmes 4., 3. et 2.: "S'il y a toujours pour Protagoras, écrit-il, deux arguments opposés sur chaque chose (thèse 4.) et si tous les arguments sont vrais (thèse 3.), que devient alors la doctrine qui dit qu'il est impossible de contredire (thèse 2.)?"(15)

Le jugement que porte A.T. Cole sur cette situation est instructif: "Yet the problem of how this person managed to contain within himself such contradictory elements remains. It is, in fact, central to Protagorean scholarship."(16)

On peut certes, pour se sortir de l'embarras, prêter à Protagoras lui-même une pensée marquée par des dissensions internes (17), mais ce serait capituler d'avance et admettre comme hypothèse de départ ce qui ne peut apparaître qu'au terme de l'analyse.

(13) C.M. GILLESPIE, 'The Logic of Antisthenes' in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 26 (1913), p. 487.

(14) C'est à cette thèse que ce réduit en effet la correction des noms, ὁμοῦμετα (thèse 1.), comme nous l'avons montré plus haut, p. 134 et suiv.

(15) G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, p. 90.

(16) A.T. COLE, 'The Relativism of Protagoras', in *Yale Classical Studies*, 22 (1972), p. 20.

(17) A. GRAESER, 'Ein Dilemma des Protagoras', in *Philosophische Rundschau*, 60 (1978), p. 257, conclut son étude en faisant remarquer que ce qui paraît contradictoire à un lecteur du XXe siècle ne l'a pas nécessairement été pour Protagoras lui-même.

Toutefois, l'interprétation de la pensée de Protagoras ne saurait se réduire à l'effort de montrer que les cinq thèmes précités sont compatibles entre eux. Il faut aussi poser le problème des origines de la philosophie de Protagoras. H. Gomperz, par exemple, voit dans la philosophie de Protagoras le prolongement théorique de sa pratique sophistique (18). Nous montrerons, et en cela consistera l'apport principal de notre étude, que la philosophie de Protagoras n'est pas une conséquence de ses activités pratiques, mais qu'elle en est au contraire le fondement. La philosophie de Protagoras doit être interprétée comme une réflexion portant sur les conditions de possibilité de la rhétorique sophistique. Elle n'en légitime pas après coup, et frauduleusement, la pratique.

La philosophie de la rhétorique sophistique a deux tâches: montrer d'une part comment les débats contradictoires sont possibles; fournir de l'autre un critère qui permette de les départager. Dans notre chapitre 4 nous avons indiqué comment Euthydème s'est acquitté de cette tâche. Le fameux théorème "on ne peut contredire" lui sert à prouver la possibilité d'un débat authentique (19); le principe de désignation bi-univoque établit le critère de décision. Or, ces deux mêmes thèmes se retrouvent dans la doctrine de Protagoras où ils remplissent la même fonction que chez Euthydème, Antisthène et Prodicos. Mais ces principes ne résolvent le problème des fondements philosophiques de la rhétorique qu'au niveau logique. Le versant épistémologique de la question reste à découvrir.

Les thèmes 3., 4. et 5. transposent la théorie

(18) H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, Berlin, 1912, p. 257: "Die Philosophie des Protagoras ist deshalb zu begreifen als die Übertragung seiner rhetorischen Grundsätze ins Philosophische." et p. 258: "Der Inhalt seiner Philosophie aber ist nichts als das Prinzip seiner Rhetorik ...".

(19) Voir ci-dessus, pp. 141 et suiv.

logique contenue dans les thèmes 1. et 2. au niveau épistémologique et éthique. Avant d'aborder l'interprétation de ces thèmes, et donc de la philosophie de la rhétorique de Protagoras, il nous faut évoquer l'entourage philosophique dans lequel a évolué Protagoras.

L'ENTOURAGE PHILOSOPHIQUE DE PROTAGORAS

La philosophie de Protagoras est, comme on le reconnaît généralement aujourd'hui, le fruit d'une opposition à Parménide et surtout à Mélissos (20). Les trois notions de base de la pensée parménidienne, à savoir la "vérité" (ἀλήθεια), l'"opinion" (δόξα) et l'"être" (ὄν) sont toutes reprises par Protagoras, mais retransformées par lui dans le cadre d'une philosophie qui ne cherche plus à cerner, comme celle de Parménide, une vérité d'ordre cosmique ou cosmologique, mais à servir de guide dans les affaires pratiques (21). Le nerf de sa critique anti-éléatique porte sur les prétentions, à ses yeux démesurées, des philosophes éléatiques de posséder la "vérité". Pour Protagoras, les facultés de connaissance humaines sont limitées, comme le montre le fragment B 4: "Des Dieux, je ne puis savoir ni qu'ils existent, ni qu'ils n'existent pas, ni quels ils sont quant à leur forme. Car nombreux sont les obstacles à ce savoir: leur invisibilité et la brièveté de la vie humaine" (22). Ce fragment est bâti sur le même

(20) Voir W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, pp. 268-69; K.-M. DIETZ, *Protagoras von Abdera*, Diss. Bonn, 1976, p. 146; E. HEITSCH, 'Der Ort der Wahrheit', in *Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik*, Donauwörth 1979, p. 46; E. Kapp dans son fameux compte-rendu de H. LANGERBECK, *ΑΘΕΙΣ ΕΠΙΠΥΕΜΙΗ*, in *Gnomon*, 12 (1936), p. 72.

(21) Cf. W. NESTLE, *op. cit.*, p. 269.

(22) DK 80 B 4; trad. de J.-P. DUMONT, *Les sophistes*, Paris, 1969, p. 46.

principe des preuves concessives que le *Traité du Non-Être* de Gorgias (23) avec lequel il a en commun aussi le "pessimisme" gnoséologique concernant les choses qui échappent à l'appréhension de l'homme (24).

Protagoras s'insurge contre les spéculations de Parménide et leur oppose une conception plus proche du sens commun (25). Comme Gorgias (26), Protagoras avait clairement reconnu que si Parménide avait raison, une rhétorique sophistique serait impossible. Parménide avait relégué l'opinion dans le domaine du non-être; Protagoras fera d'elle le porteur même de l'être (27). Si la pensée de Parménide est construite sur l'opposition qui existe entre vérité et opinion, celle de Protagoras, en revanche, affirmera l'identité foncière des deux (28).

Il importe de noter cependant que l'opinion parméniidienne est à l'opposé du subjectivisme, puisqu'elle dénote davantage une "erreur collective"

(23) Nous suivons l'avis d'O. GIGON, *Sokrates*, Bern, 1947, p. 254 qui invoque à l'appui *République* 365 D,E et *Lois* 885 B.

(24) Nous pensons, avec K.-M. DIETZ, *op. cit.*, pp. 138-40, que le fragment B 4 plaide en faveur de l'agnosticisme, et non de l'athéisme. L'épicurien Diogène d'Oenoanda l'interprète comme une déclaration voilée d'athéisme; cf. C.W. CHILTON, 'An Epicurean View of Protagoras', in *Phronesis*, 7 (1962), pp. 105-9.

(25) Voir W. NESTLE, *op. cit.*, pp. 268-69; K. VON FRITZ, 'Protagoras', in *RE* I 23, 1957, col. 916; W.K.C. GUTHRIE, *The Sophists*, Cambridge, 1971, p. 47; E. HEITSCH, 'Der Ort der Wahrheit', *loc. cit.*, p. 46; G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, pp. 71-72; F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935, 1979, p. 35; E. KAPP, *loc. cit.*, p. 72; L. VERSENYI, 'Protagoras' Man-Measure Fragment', in *AJP*, 83 (1962), p. 184.

(26) Voir plus haut, pp. 106 et suiv.

(27) Cf. H.-A. KOCH, *Homo mensura*, Diss. Tübingen, 1970, p. 35.

(28) Cf. G. VLASTOS, dans son introduction à la traduction anglaise de B. JOWETT du *Protagoras* de Platon (New York, 1956) note 24, p. 277.

qu'un point de vue individuel. Le terme grec de δόξα peut désigner tout un ensemble de processus mentaux "ranging from fantasy, through sense perception, to intellectual judgement and decision" (29). Le fait même de la duplicité des opinions des mortels était, pour Parménide, la marque de leur fausseté. Pour Protagoras, au contraire, la lutte entre opinions est une donnée fondamentale de la réalité. Déclarer fausse toute opinion enlèverait son sens à l'acte même de discuter.

L'anti-éléatisme de Protagoras n'est donc pas un élément accessoire de sa pensée; il en est au contraire constitutif. Protagoras n'est pas le seul à s'insurger contre la philosophie éléatique. Sa pensée s'inscrit à cet égard dans un véritable mouvement anti-éléatique dont font partie Gorgias, Lycophron, Xéniade et d'autres encore. Mélissos paraît être le principal visé. Ce dernier avait osé affirmer: "Si la terre, l'eau, l'air, le feu, le fer et l'or sont, et si ce qui est vivant et ce qui est mort, ce qui est noir et ce qui est blanc et toutes les autres choses dont les hommes disent qu'elles sont vraiment, si donc ces choses sont, et si de plus nous voyons et entendons juste, alors chacune de ces choses devrait être telle que nous l'avons perçue pour la première fois et non pas sujette au changement et au devenir autre ..." (30).

Dans son *Traité du Non-Être*, Gorgias attaque et Parménide et Mélissos. Il écrit: "Si le non-être était non-être, alors le non-être serait au même titre que l'être. En effet, le non-être est non-être et l'être est être, de sorte que les choses ne sont

(29) G. VLASTOS, *loc. cit.*, p. 277 note 25. Pour une caractérisation semblable de la δόξα parméniadienne, voir encore K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916 et rééd., p. 245; H. GRIEDER, *Die Bedeutung der Sophistik für die platonisch-aristotelische Aussagenlogik*, Diss. Basel, 1962, pp. 31-32.

(30) DK 30 B 8; notre traduction.

pas plus qu'elles ne sont pas"(31). Parménide et Mélissos parlent du non-être de la même façon que de l'être, puisqu'ils disent du non-être qu'il est non-être. Cette constatation suffit en droit à ruiner le concept éléatique de l'être (32). Le titre de l'oeuvre de Mélissos est justement *De la Nature ou de l'Etre* auquel le *De la Nature ou du Non-Etre* de Gorgias fait pendant.

De Protagoras, nous savons également qu'il a écrit un traité intitulé *De l'Etre*. Eusèbe, citant un ouvrage (perdu) de Porphyre, dit: "Pour ma part, ayant lu dans le traité *De l'Etre* de Protagoras, sur lequel j'étais tombé par hasard, l'argument avec lequel il réfute ceux qui soutiennent que l'être est un, je trouve que Platon se sert de la même réfutation..."(33). Porphyre fait certainement allusion au *Sophiste* de Platon. En effet, le deuxième titre du *Sophiste* est *De l'Etre* (34), identique donc au titre de l'oeuvre de Protagoras. Il faut en inférer que le *De l'Etre* de Protagoras a été, comme le *Sophiste*, une attaque contre la philosophie éléatique.

Le caractère problématique de la notion d'être avait aussi préoccupé Lycophron. Dans le premier livre de la *Physique* d'Aristote, nous lisons: "Les derniers des Anciens, eux aussi, se donnaient beaucoup de mal pour éviter de faire coïncider en une même chose l'un et le multiple. C'est pourquoi les uns supprimaient le verbe *est*, comme Lycophron; les autres accommodaient l'expression, en disant que l'homme non pas *est blanc*, mais *a blanchi*, non pas qu'il *est en marche*, mais qu'il *marche*, afin d'éviter de faire l'un multiple, par l'introduction du

(31) *MXG* 979 a 25-27.

(32) Voir à ce sujet le travail de B. CASSIN, *Si Parménide*, pp. 57-62.

(33) *DK* 80 B 2; trad. de J.-P. DUMONT, *Les sophistes*, p. 45.

(34) Ce titre remonte de toute probabilité au I^{er} siècle avant notre ère, cf. R.G. HOERBER, 'Thrasylus' Platonic Canon and the Double Titles', in *Phronesis*, 2 (1957), p. 19.

verbe *est*; cela suppose que l'un ou l'être s'entendent d'une seule façon." (35) La suppression pure et simple de la notion litigieuse d'être est également proposée par Platon, à titre d'hypothèse, dans le *Théétète*: "La conclusion de tout cela est celle que, dès le début, nous formulions: rien n'est, à titre d'unité déterminée en soi; tout ne fait que devenir et devenir pour autrui; être est un terme qu'il faut partout supprimer; encore qu'à nous, à bien des reprises et à l'instant même, l'habitude et le manque de savoir en aient imposé l'usage" (36)..

Xéniade de Corinthe tranche le noeud gordien en affirmant que c'est le non-être qui est à la base du processus du devenir (37). Ainsi Xéniade a pu déclarer que "tout est faux", mais poussé sans doute par les mêmes raisons qui ont fait dire à Protagoras que "tout est vrai" (38).

Tous ces témoignages délimitent le contexte dans lequel s'inscrivent les réflexions de Protagoras (39). Que la thèse de l'homme-mesure est aux antipodes de la philosophie éléatique, il est facile de s'en convaincre. Qu'elle est en plus le fruit d'une opposition consciente à Parménide et ses sectateurs, seule une analyse terminologique de la thèse de l'homme-mesure pourra nous le montrer.

(35) *Physique* 185 b 25 et suiv. (= DK 83 A 2).

(36) *Théétète* 157 A; voir aussi *Théétète* 160 C.

(37) Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 53.

(38) Sur la parenté qui existe entre la pensée de Xéniade de Corinthe et celle de Protagoras, voir H. LANGERBECK, *ΔΟΣΙΣ ΕΝΙΠΥΕΜΗΝ*, Berlin, 1935, p. 21.

(39) Cf. O. GIGON, *Sokrates*, p. 212: "Man wird kaum übertreiben, wenn man behauptet, dass ohne die eleatische Seinslehre die Sophistik eines Protagoras oder Gorgias überhaupt nicht zu begreifen ist."

LA TERMINOLOGIE DE PROTAGORAS

C'est le titre même de l'ouvrage de Protagoras qui caractérise le mieux ses intentions polémiques. En effet, la fameuse thèse de l'homme-mesure est citée, dans le *Théétète*, comme provenant du début d'un écrit intitulé *Ἀλήθεια* (la Vérité) (40) et à travers lequel transparaît sa polémique anti-éléatique (41).

Protagoras affirme (42): "L'homme est la mesure de toutes choses; pour celles qui sont, mesure de leur être; pour celles qui ne sont point, mesure de leur non-être" et "telles tour à tour m'apparaissent les choses, telles elles me sont; telles elles t'apparaissent, telles elles te sont." (*Φησὶ γὰρ πού "πάντων χρημάτων μέτρον" ἄνθρωπον εἶναι, "τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν." (...) ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί*).

En juxtaposant les différentes formulations sous lesquelles la thèse de l'homme-mesure se présente, on ne peut pas manquer d'être frappé par la manière

(40) Cf. *Théétète* 161 C; 162 A; 170 E; 171 C; *Cratyle* 391 C et peut-être 386 C (voir la note de Méridier, p. 62-63).

Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 60, place la thèse de l'homme-mesure au début d'un écrit intitulé *Discours terrassants* (*Καταβάλλοντες* (scil. λόγου); W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, p. 268, note 18 (en interprétant Euripide, *Les Bacchantes* 202-3, comme une allusion à ce titre), pense que le titre *Καταβάλλοντες* est le titre original; H. MAIER, *Sokrates*, Tübingen, 1913, p. 209, pense que *Καταβάλλοντες* est le titre général et que *Ἀλήθεια* est un sous-titre; Cicéron, *De Oratore* 3.32.126-8 (= DK 84 B 3), ne cite pas un titre d'oeuvre, mais indique seulement la matière de son enseignement; *De l'Être* enfin est un titre donné au IV^e siècle seulement (voir ci-dessus).

(41) Voir E. HEITSCH, 'Ein Buchtitel des Protagoras', in *Hermes*, 97 (1969), pp. 292-96; F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Basel, 1945, p. 88; K. REINHARDT, *Parmenides...*, pp. 116-117.

(42) *Théétète* 152 A.

dont la notion d'être est appariée à celle de paraître. Considérons les passages suivants: "... ce qui apparaît devient ou, s'il faut dire être, est pour celui-là seul à qui il apparaît"(43); "Infinie pourtant est la différence de l'un et de l'autre, par le fait même qu'à l'un ceci est et apparaît (ἔστι τε καὶ φαίνεται), à l'autre cela"(44) et nous lisons quelques lignes plus bas encore: "Voici par quoi, au contraire, je définis le sage: toutes choses qui, à l'un de nous, apparaissent et sont mauvaises, savoir en invertir le sens de façon qu'elles lui apparaissent et lui soient bonnes"(45). Toutes ces expressions sont manifestement dirigées contre les philosophes qui refusaient l'être aux phénomènes: les éléates. La notion d'être dont Parménide et Mélissos avaient, semble-t-il, fixé une fois pour toutes les caractéristiques (immutabilité, éternité, homogénéité etc.) est redéfinie en termes "humains".

L'intention polémique de Protagoras transparait jusque dans sa syntaxe: la curieuse construction X ἐπὶ ἔστιν ou Y οὐκ ἔστιν est en réalité une formation analogique calquée sur des expressions du type X ἐπὶ δοκεῖ, Y οὐκ φαίνεται. Ceci démarque bien l'intention de Protagoras de remplir les notions de φαίνεται, δοκεῖν, etc., dépréciées et vidées par l'éléatisme, d'un nouveau contenu de vérité et de réalité, en les déclarant identiques, et donc substituables, à la notion de εἶναι.

Protagoras défend, comme nous venons de le voir, le sens commun contre les spéculations, à ses yeux, extravagantes de Parménide et de Mélissos. Les notions-clé de la philosophie éléatique, comme "vérité", "être", "apparence", sont reprises par lui, non pas pour y bâtir une conception philosophique nouvelle, mais pour rendre à ces mots leurs significa-

(43) *Théétète* 166 C.

(44) *Théétète* 166 D.

(45) *Théétète* 166 D; cf. aussi, *Théétète* 167 C (εἶναι καὶ δοκεῖν), *Théétète* 159 D (καὶ εἶναι καὶ φαίνεσθαι).

tions courantes.

Ce jugement reçoit une confirmation indirecte par les recherches de Ch.H. Kahn (46). Pour Ch.H. Kahn, "the most fundamental value of *einai* when used alone (without predicates) is not 'to exist' but 'to be so', 'to be the case', or 'to be true'" (47). Il appelle cet usage de εἶναι le "sens véridique". La thèse de l'homme-mesure doit selon lui être traduite: "man is the measure of what is the case, that is the case, and of what is not so, that is not so" (48). Cette manière de traduire, qui rend à notre avis parfaitement compte des vues de Protagoras, montre que la thèse de l'homme-mesure ne se propose pas d'investir le terme "être" (εἶναι) d'un sens nouveau (49), mais de lui rendre sa signification courante.

E. Heitsch va dans le même sens que Ch.H. Kahn quand il déclare que la notion de vérité ne fait qu'exploiter le sens étymologique de ἀλήθεια, car la "vérité" est pour Protagoras tout ce qui est manifeste, présent, non voilé (50). Il faut donc préciser que pour Protagoras, la vérité est un aspect qui émane des choses elles-mêmes, et qu'elle n'est pas la propriété d'un énoncé (51). Les vues de Heitsch

(46) Ch. H. KAHN, 'The Greek Verb "To Be" and the Concept of Being', in *Foundations of Language*, 2 (1966), pp. 245-265; Ch. H. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973, (*Foundations of Language*, Suppl. Series, no 16).

(47) Ch. H. KAHN, 'The Greek Verb "To Be" and the Concept of Being', *loc. cit.*, p. 250.

(48) *Ibid.*, p. 250.

(49) Contrairement à ce que pense H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, p. 208.

(50) E. HEITSCH, 'Ein Buchtitel des Protagoras', *loc. cit.*, p. 295; à la page 296, E. Heitsch écrit: "So verstanden, impliziert das griechische Wort für Wahrheit geradezu das Grundprinzip der (relativistischen) Lehre des Protagoras". Voir aussi E. HEITSCH, 'Der Ort der Wahrheit', *loc. cit.*, p. 47.

(51) Voir H. LANGERBECK, *op. cit.*, pp. 20-21; E. HEITSCH, 'Der

et de Kahn sont donc convergentes.

Si Protagoras refuse la définition éléatique de l'être, il accepte par contre le postulat éléatique que l'on ne peut pas appréhender le non-être (Parménide B 2). En effet, nous lisons dans le *Théétète*, dans l'Apologie de Protagoras: "D'une opinion fautive, en effet, on n'a jamais fait passer personne à une opinion vraie; car l'opinion ne peut prononcer ce qui n'est point ni prononcer autre chose que l'impression actuelle, et celle-ci est toujours vraie" (52).

Après avoir délimité la nature des objets sur lesquels s'étend l'empire de la thèse de l'homme-mesure, il nous faut à présent nous tourner vers le mode de connaissance qui s'y rapporte. Ce problème est introduit par le truchement du terme $\omega\varsigma$.

Demander s'il faut traduire $\omega\varsigma$ par "que" ou par "comme" (53) risque bien d'imposer aux interprètes de la pensée de Protagoras une alternative que le sophiste lui-même n'aurait pas encore su discerner (54). Il a été parfois admis que $\omega\varsigma$ a, dans la formule de l'homme-mesure, les deux sens à la fois, "que" et "comme" (55). A notre avis, le sens de $\omega\varsigma$ peut être cerné avec davantage de précision.

Ort der Wahrheit', loc. cit., p. 48.

(52) *Théétète* 167 A; H. MAIER, *Sokrates*, pp. 215-6, note, pense que cette phrase est prise dans l' $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ protagoréenne.

(53) K. VON FRITZ, 'Protagoras', in *RE* I 23 (1957), et 'Nous, noein and Their Derivatives in Presocratic Philosophy (excluding Anaxagoras), part II', in *Classical Philology*, 41 (1946), p. 23, opte pour $\omega\varsigma$ = que; de même A. LEVI, 'Studies on Protagoras', in *Philosophy*, 15 (1940), p. 148; W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, p. 269, note 21.

Platon comprend $\omega\varsigma$ = comme; voir la formulation de l'homme-mesure dans le *Cratyle* 385 E et 386 C et *Théétète* 152 A, où il y a fluctuation entre $\omega\varsigma$ et $\alpha\lambda\alpha$.

(54) Cf. A. LESKY, op. cit., pp. 391-92.

(55) Voir W.K.C. GUTHRIE, op. cit., pp. 189-190; M. UNTERSTEINER, op. cit., pp. 84-85.

ὥς, lorsqu'il dépend d'un terme exprimant un mouvement de pensée - comme par exemple ἀληθεύω ὥς, μέτρον ἐστὶν ὥς, νοεῖν ὥς - donne à l'objet sur lequel porte ce savoir, cette mesure, ou cette croyance, une nuance subjective (56). Un exemple l'illustrera: Dans l'*Anabase*, Xénophon dit au sujet d'un éclaireur: οὗτος γὰρ ἐδόκει καὶ πρότερον πολλὰ ἤδη ἀληθεύσαι τοιαῦτα τὰ ὄντα τε ὥς ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα ὥς οὐκ ὄντα, "Cet homme, en effet, passait pour avoir toujours, en pareil cas, dit la vérité, donnant ce qui était vrai pour vrai et ce qui ne l'était pas pour faux" (57).

W. Nestle (58) invoque ce passage - décidément très proche de la formule de l'homme-mesure - pour montrer que ὥς signifie à la fois "que" et "comme" chez Protagoras. A tort, nous semble-t-il, puisque l'accent est mis, dans l'exemple cité, sur la prise de connaissance, sur l'appréhension d'un fait par une personne particulière (59).

La langue grecque dispose de la possibilité de mettre ὄν ou ὥς après des *verba dicendi*, *sentiendi*, *cogitandi* et *demonstrandi*; alors que ὄν sert à exprimer la nuance que la chose relatée est connue par des tiers, à travers une source indépendante, ὥς in-

(56) Cf. E. SCHWYZER & A. DEBRUNNER, *Griechische Grammatik*, Tome II, p. 391 (cf. p. 397): ὥς donne une "subjektive Färbung" à un "wirklich bestehender oder (im Fut.) als sicher erwarteten Tatbestand" (usage attesté pour Homère, Hérodote, Thucydide, Sophocle, Xénophon).

(57) *Anabase* IV, 4, 15; traduction de P. MASQUERAY de l'*Anabase* (Collection des Universités de France), Paris, 1931.

(58) W. NESTLE, 'Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten', in *Philologus*, 67 (1908), p. 554 et *Vom Mythos zum Logos*, p. 269 note 20.

(59) Pour d'autres exemples de cet usage, voir Sophocle, *Philoctète*, v. 415 ὥς μηκέτ' ὄντα κεῖνον ἐν πόλει νοεῖ, "Oui, sache qu'Ajax a quitté la jour" (C'est en ces termes que Néoptolème annonce à Philoctète la mort d'Ajax); cf. aussi Hérodote, II, 1; [Hippocrate], *De l'Art* § 2.

dique que le locuteur relate un fait pour lequel lui seul se porte garant, qu'il ne le connaît pas de seconde main et qui n'est pas, en principe, connu par des tiers (60). Evidemment, ceci ne veut pas dire que les faits introduits par $\acute{\omega}\varsigma$ soient moins "réels" que ceux introduits par $\acute{\omicron}\tau\iota$. L'opposition entre $\acute{\omega}\varsigma$ et $\acute{\omicron}\tau\iota$ ne recoupe pas celle que nous établissons entre subjectif et objectif. Un fait relaté par $\acute{\omega}\varsigma$ peut très bien être objectif (dans notre sens). L'opposition que nous faisons entre "que" et "comme" (fait brut d'exister d'une part, description de l'objet qui existe de l'autre) est étrangère à la valeur syntaxique de $\acute{\omega}\varsigma$.

La thèse de l'homme-mesure exploite, tout en la radicalisant, une des particularités d'expression de la langue grecque: en un sens, toute appréhension d'un fait est personnelle; il n'y a pas de faits qui subsistent en dehors de leur possibilité d'être reconnus comme tels par des êtres humains. Le sens véridique (61) de $\epsilon\lambda\upsilon\alpha$ nous recommande d'ailleurs aussi de traduire $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$ par "faits" plutôt que par "choses" (62). L'homme est mesure de l'"être-tel" des faits. A noter que $\pi\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$ est l'expression normale, quoique déjà archaïque à l'époque de Platon, pour dire "le monde", "tout" en langage philosophique (63).

Le Théétète nous fournit quelques exemples de $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$ dont l'homme est, selon Protagoras, "mesure": un souffle de vent (64), le blanc, le lourd,

(60) Voir à ce sujet l'étude de R. NEUBERGER-DONATH, 'Der Gebrauch von $\acute{\omicron}\tau\iota$ und $\acute{\omega}\varsigma$ in Subjekt- und Objektsätzen', in *Rheinisches Museum*, 125 (1982), pp. 252-274, où il y a de nombreux exemples.

(61) Voir ci-dessus, p. 159.

(62) Voir par exemple D.K. GLIDDEN, 'Protagoras' Relativism and 'the Cyrenaics', in *American Philosophical Quarterly*, Monograph 9 (1975), p. 120.

(63) Voir Anaxagore, DK 59 B 1: [Hippocrate], *Du Régime* IV, 2.

(64) Théétète 152 B.

le léger et toutes impressions pareilles (65). Mais les notions de "bien" et de "mal", de même que celles de "beau", "laid", "juste", "injuste", "pie" et "impie" tombent également sous l'emprise de l'homme-mesure (66). Si l'homme est "mesure" de toutes ces choses - ou plutôt de tous ces faits - cela veut dire tout simplement que l'homme perçoit les faits tels qu'ils se présentent à lui. La thèse de Protagoras selon laquelle chaque homme est juge de ce qu'il perçoit, aurait été un truisme (67), si Parménide n'avait pas dit le contraire (68).

Nous traduirons μέτρον par "critère", en prenant appui sur l'autorité de Platon. Dans le *Théétète*, nous lisons: "Mesure de toutes choses est l'homme, dites-vous, ô Protagoras: du blanc, du lourd, du léger, et, sans aucune exception, de toutes impressions pareilles. Il en a, en effet, le critère en soi-même (ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ): donc, telles il les éprouve, telles il les croit, et, par suite, les croit vraies pour lui et, pour lui, existantes" (69).

Platon explique ici μέτρον comme "portant le 'critère' en soi-même". "Critère" est un terme intéressant. Avant de devenir une notion-clé de l'épistémologie hellénistique, il signifie "tribunal". Or, le sens de tribunal vaut, à notre avis, également pour le passage cité ci-dessus (70). Le fait que Platon ait recours à ce terme (71) pour expliquer

(65) *Théétète* 178 B.

(66) *Théétète* 172 A; 166 D.

(67) Car Protagoras emploie les termes de "être", "apparaître" et de "vérité" dans leur sens courant; cf. ci-dessus, p. 158 et suiv.

(68) E. KAPP, *Compte-rendu* de H. LANGERBECK, *loc. cit.*, p. 72.

(69) *Théétète* 178 B.

(70) Platon utilise κριτήριον toujours dans le sens de "tribunal" (cf. *Lexique de Platon* par E. DES PLACES, s.v.), la seule exception possible étant justement *Théétète* 178 B.

(71) Quand Aristote se sert de ce terme en *Métaphysique* 1063

le μέτρον de Protagoras souligne bien que chaque homme est juge - seul juge en dernière instance - de toutes ses perceptions.

Le sens que prend ἀνθρώπος "homme" dans la thèse de l'homme-mesure est donc plus individuel que générique. Platon et Aristote donnent à l'ἀνθρώπος de Protagoras toujours un sens individuel (72), sans doute parce que la formule même comporte un εἶναι ἐκού, εἶναι σοῦ etc. (73). L'argument par auto-réfutation (ἀντιρροπή) (74), avancé par Platon dans le *Théétète* (169 D et suiv.), présuppose une interprétation individualiste de la thèse de l'homme-mesure (75). Le cas type du malade et de l'homme sain qui perçoivent chacun différemment le goût d'un mets, par lequel Protagoras illustre sa célèbre thèse de l'homme-mesure (76), engage deux individus. Mais cela n'empêche pas la thèse de Protagoras de s'étendre également au niveau collectif des cités. Individus et cités sont à cet égard sur le même plan. Un désaccord entre deux cités peut être assimilé sans peine à un désaccord entre deux individus (77).

Mais la thèse de l'homme-mesure comporte aussi une référence au concept générique de l'homme. Elle décrit, tout en essayant de la fonder, une activité typiquement humaine: celle de discuter et d'exprimer

a 3, il dépend évidemment du *Théétète*.

(72) Cf. A. LEVI, 'Studies on Protagoras', *loc. cit.*, p. 150 note 1, avec références. Voir aussi A. CAPIZZI, *Protagora*, Florence, 1955, p. 186.

(73) Cf. *Théétète* 152 A et surtout 178 B (cité plus haut), 178 E, 170 A.

(74) Cf. l'étude de M.F. BURNYEAT, 'Protagoras and Self-refutation in Plato's Theaetetus', in *The Philosophical Review*, 85 (1976), pp. 172-195.

(75) Comme l'a bien noté H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, pp. 229-230.

(76) Cf. *Théétète* 165 E.

(77) Voir p. ex. *Théétète* 168 B, 172 A, 167 C, *Phèdre* 261 D, *Cratyle* 385 A, *Διαλογὸς Λόγων* 2.9.

des opinions divergentes. L'antagonisme des opinions est un élément constitutif de la nature humaine (78).

Il est clair aussi que , pour Protagoras, la mesure de toutes choses n'est pas l'*ἀλήθεια* quasiment divine de Parménide, mais la sphère des réalités humaines. Quand Platon, dans les *Lois*, écrit: "Or, pour nous la divinité doit être la mesure de toutes choses (ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον), au degré suprême, et beaucoup plus, je pense, que ne l'est, prétend-on, l'homme" (79), il vise manifestement Protagoras. L'attaque de Platon est construite sur une opposition consciente entre les sphères divine et humaine. Faire de l'homme, de cette faible créature impuissante face aux Dieux et au destin, la mesure de toutes choses était un acte audacieux, et le Socrate de Platon ne manque pas non plus de le relever: "Que n'a-t-il dit, en commençant sa Vérité, que 'la mesure de toutes choses, c'est le pourceau' ou 'le cynocéphale' ou quelque bête encore plus bizarre parmi celles qui ont sensation? (...) Il eût ainsi montré, alors que nous l'admirions à l'égal d'un dieu pour sa sagesse, qu'au bout du compte il n'était supérieur, en jugement, je ne dis pas seulement à aucun autre homme, mais même pas à un têtard de grenouille" (80).

L'élucidation des termes-clé que contient la thèse de l'homme-mesure ne peut suffire à expliquer la pensée de Protagoras (81). Le problème de l'interprétation de la thèse de l'homme-mesure est avant tout un problème doxographique.

(78) Cf. K. JOEL, *Geschichte der antiken Philosophie*, tome I, Tübingen, 1921, pp. 704-707.

(79) *Lois* 716 C; voir aussi *Théétète* 161 C.

(80) *Théétète* 161 C; cf. aussi 154 A.

(81) Voir à ce sujet l'article intéressant de R.F. HOLLAND, 'On Making Sense of a Philosophical Fragment', in *Classical Quarterly*, ns 6 (1956), pp. 215-220.

LA PROBLEMATIQUE DOXOGRAPHIQUE

Les trois auteurs anciens qui font explicitement référence à la thèse de l'homme-mesure, à savoir Platon, Aristote et Sextus Empiricus, la comprennent de manière divergente. Le témoignage d'Aristote est très proche de celui de Sextus Empiricus (82). Tous les deux interprètent la thèse de l'homme-mesure comme un relativisme réaliste: ce qui paraît - et est - à chaque homme, possède un *fundamentum in re* (83). Sextus Empiricus et Aristote disent de Protagoras qu'il aurait affirmé que toute opinion est vraie en tant que telle, *simpliciter*, et non seulement vraie pour la personne qui émet le jugement en question (84). Platon, de son côté, comprend la thèse de l'homme-mesure comme un relativisme subjectiviste et n'attribue pas, du moins pas expressément, une théorie de la configuration de la réalité à Protagoras (85). Réduit à son expression la plus simple, le problème se pose ainsi: Aristote et Sextus Empiricus constituent-ils un témoignage indépendant de celui de Platon ou dépendent-ils, médiatement ou immédiatement, du *Théétète*? L'interprétation de la pensée de Protagoras est tributaire dans une large mesure de la réponse qu'on donne à cette question. Preuve en est que tous les exégètes qui comprennent Protagoras dans le sens d'un relativisme objectivis-

(82) Pour Aristote, voir *Métaphysique* 1007 b 18 et suiv., 1062 b 12 et suiv., 1046 b 29 et suiv.; pour Sextus Empiricus, voir *Hyp. Pyrrh.* I, 216-219 et *Adv. Math.* VII, 60-64 et 388-390.

(83) Cf. la notion de ὅλη πρῶτον "matière en flux" de Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.* I, 217.

(84) Voir M.F. BURNYEAT, 'Protagoras and Self-refutation in Later Greek Philosophy', in *The Philosophical Review*, 85 (1976), p. 46.

(85) La théorie du mobilisme universel (*Théétète* 152 D - 155 E) et celle du relativisme universel des *νομήτερον* (*Théétète* 156 A - 160 E) n'est pas, comme il est généralement admis, le propre de Protagoras. Sur ce problème voir plus bas.

te acceptent le témoignage de Sextus Empiricus (86), et que tous ceux qui récusent l'autorité de Sextus Empiricus optent pour le relativisme subjectiviste (87). Il est par conséquent nécessaire de procéder, avant toute tentative d'interprétation, à une réévaluation de la situation doxographique.

Platon, Aristote et Sextus Empiricus ne sont pas des témoins impartiaux. Chez Platon, la thèse de l'homme-mesure est débattue dans un contexte épistémologique; Aristote en discute principalement en relation avec le principe de non-contradiction; Sextus Empiricus enfin cherche à démarquer sa propre méthode sceptique d'un éventuel prédécesseur. Il est hautement probable qu'Aristote et Sextus Empiricus dépendent, pour leur témoignage, du *Théétète* de Platon. Les informations qu'ils trouvaient dans ce dialogue suffisaient amplement pour les fins que l'un et l'autre s'étaient proposées. Les arguments de G. Vlastos (88) ainsi que le réquisitoire dressé par K.-M. Dietz (89) sont, à ce sujet, décisifs. Le premier témoignage que fournit Aristote: "Ce philosophe prétendait, en effet, que l'homme est la mesure de toutes choses, ce qui revient à dire que ce qui paraît à chacun est la réalité même. Cela posé, il en résulte que la même chose est et n'est pas, est à la fois bonne et mauvaise, et que toutes autres affirmations opposées sont également vraies, du fait que souvent la même chose paraît belle à ceux-ci, et tout le contraire à ceux-là, et que ce qui apparaît à chaque homme est la mesure des choses" (90), n'est pas une citation, mais une réinterprétation (91),

(86) Comme le font p. ex. K. REINHARDT, H. GOMPERZ, F.M. CORNFORD, G.B. KERFERD, H.-A. KOCH, H. CHERNISS, D.K. GLIDDEN, etc.

(87) Comme le font p. ex. W.K.C. GUTHRIE, A. LEVI, H. MAIER, G. VLASTOS, K.-M. DIETZ.

(88) G. VLASTOS, *loc. cit.*, note 26 a.

(89) K.-M. DIETZ, *op. cit.*, pp. 102-110.

(90) *Métaphysique* 1062 b 13-18; trad. de J. TRICOT. pp. 598-9.

(91) Cf. G. VLASTOS, *loc. cit.*, note 26 a: "not a report, but

comme le montrent les expressions mêmes dont s'est servi Aristote: "ce qui revient à dire", "cela posé", "il en résulte que" et "du fait que". Le deuxième témoignage d'Aristote est non moins révélateur: "En effet, d'un côté, si toutes les opinions et toutes les impressions sont vraies, il est nécessaire que tout soit, en même temps, vrai et faux; car un grand nombre d'hommes ont des conceptions contraires les unes aux autres, et chacun croit que ceux qui ne partagent pas ses propres opinions sont dans l'erreur; de sorte que, nécessairement, la même chose doit à la fois être et n'être pas. D'un autre côté, s'il en est ainsi, toutes les opinions doivent être vraies, car ceux qui sont dans l'erreur et ceux qui sont dans la vérité ont des opinions opposées; si donc les choses elles-mêmes se comportent conformément à cette doctrine, ils seront tous dans la vérité" (92). Ici Aristote fait dire à Protagoras non plus que les choses sont vraies pour celui qui les perçoit telles (93), mais qu'elles sont vraies tout court. Or comme les hommes ont des conceptions contraires et que toutes ces conceptions doivent donc être vraies ensemble, il s'ensuit que les choses sont à la fois vraies et fausses. Le troisième témoignage d'Aristote renforce l'interprétation objectiviste de Protagoras. *Métaphysique* θ 3 assimile la doctrine de Protagoras à celle des Mégariques qui, on le sait, niaient la distinction entre acte et puissance. "Il en sera, par suite, de même pour les êtres inanimés: ni le froid, ni le chaud, ni le doux, ni, d'une manière générale, le sensible, ne sera indépendant du sentant. On tombera, par conséquent, dans la doctrine de Protagoras. Et, en vérité, aucun être n'aura la même faculté de sentir, s'il n'est en train de sentir, s'il n'a la sensation

a constructive inference".

(92) *Métaphysique* 1009 a 6-15; trad. de J. TRICOT, pp. 217-18.

(93) La position que Protagoras défend dans le *Théétète* 152 A.

en acte." (94) Ce qui revient à dire que si un objet n'est pas perçu, il n'existe pas (95). Dans ces trois cas, Aristote part de la simple formule de l'homme-mesure qu'il cherche à cerner et à réfuter du haut de sa propre terminologie, de la distinction entre acte et puissance, ou de celle qu'il établit entre substance et accident. Et si Aristote peut faire dire à Protagoras que tout est à la fois vrai et faux, c'est parce qu'il superpose sa conception de l'être à celle, relativiste, de Protagoras (96). Le Protagoras du *Théétète* disait: "telles les choses m'apparaissent à moi, elles sont pour moi..." et non pas "les choses sont ce qu'elles apparaissent...". Le témoignage d'Aristote est donc sujet à caution.

Quand Sextus Empiricus écrit: "Cet homme dit donc que la matière est labile (τὴν ὅλην βευστὴν εἶναι), et que s'écoulant continuellement il se produit des additions à la place des choses qui disparaissent, et que les sens se transforment et s'altèrent selon les âges et selon les dispositions des corps. Il dit encore que les raisons de tous les phénomènes résident dans la matière, de sorte que la matière peut, pour autant qu'il dépend d'elle, être toutes les choses qui sont représentées à tous; que les hommes, en vertu des différences de leurs dispositions perçoivent tantôt une chose, tantôt une autre: l'homme normal en effet perçoit normalement les objets qui sont en la matière, et l'homme anormal, pathologiquement. (...) L'homme devient selon lui-même le critère des existants. Tous les phénomènes représentés aux hommes existent et ceux qui ne sont pas représentés à aucun n'existent pas" (97), il ne fait que transposer la doctrine du flux héraclitéen du

(94) *Métaphysique* 1047 a 4-7; trad. de J. TRICOT, pp. 490-91.

(95) Cette interprétation étrange de la thèse de l'homme-mesure nous semble dériver de *Théétète* 160 A, B.

(96) Voir K.-M. DIETZ, *op. cit.*, p. 78.

(97) Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.* I, 217-218; trad. de J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 34.

Théétète dans son jargon sceptique. En effet, ὕλη "matière" est un terme technique qui n'existe pas avant Aristote (98), et la notion de "matière labile", concoctée par Sextus Empiricus, résulte du mélange de deux théories - le mobilisme universel des héraclitéens, partisans du flux, et la doctrine des κινούμενα - qui sont distinctes chez Platon (99). En outre, la description de la matière en flux que donne ici Sextus Empiricus, "il se produit des additions à la place des choses qui disparaissent", revient plus loin dans les *Hypotyposes* (100) où Sextus Empiricus décrit le processus de l'augmentation : "la matière précédente s'en va et fait place à une autre". Ceci montre bien que Sextus Empiricus exprime des idées qui lui sont propres (ou qui appartiennent à la philosophie hellénistique) et qu'il retranscrit dans son langage ce qu'il a lu dans le *Théétète*. En plus, la doctrine du flux, comme l'ont noté M.F. Burnyeat et J.P. Maguire (101) est différente de celle qui consisterait à affirmer la coexistence des contraires dans la matière. Le flux perpétuel auquel sont soumis l'objet perçu et celui qui perçoit, empêche justement que le même objet puisse être perçu par le même sujet sous le même aspect et enlève ainsi la possibilité de la contradiction (102). G. Vlastos donne le coup de grâce au témoignage de Sextus Empiricus en faisant remarquer que celui-ci renferme une contradiction: en effet, Sex-

(98) Voir K.-M. DIETZ, *op. cit.*, p. 108.

(99) Comme l'a bien vu A. LEVI, *loc. cit.*, pp. 156-157.

(100) *Hyp. Pyrrh.* III, 83.

(101) Cf. M.F. BURNYEAT, 'Protagoras and Self-refutation in Plato's Theaetetus', *loc. cit.*, pp. 181-182; J.P. MAGUIRE, 'Protagoras ... or Plato?', in *Phronesis*, 18 (1973), p. 120, note 12.

(102) Cf. *Théétète* 154 A et 159 E - 160 A; voir aussi S. WATKINS, 'Protagoras and Inconsistency, Theaetetus 171 A 6 - C 7', in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59 (1977), pp. 26-27.

tus Empiricus ne peut pas dire à la fois que la matière contient toutes les raisons (opposées) des apparences et que les choses qui n'apparaissent à aucun homme n'existent pas. Comme Sextus Empiricus ne peut pas raisonnablement admettre que tous les contraires que renferme la matière sont toujours perçus, il doit dire que les "raisons" (λόγους) qui, momentanément, ne sont perçues par aucun homme, subsistent, en puissance, dans la matière. Mais alors il ne peut plus soutenir, comme il le fait, que ce qui n'apparaît à aucun homme n'existe pas, puisqu'il vient de dire que les "raisons" des apparences subsistent dans la matière lorsqu'elles ne sont pas encore perçues. Il semble que Sextus Empiricus ait pris la seconde affirmation - que les choses qui ne sont pas perçues n'existent pas - chez Aristote (103) sans se rendre compte qu'il introduisait ainsi une contradiction dans son exposé (104). Aristote, de par son interprétation objectiviste de Protagoras, a sans doute considéré les deux assimilations du *Théétète* - le relativisme réaliste des "délicats" et le mobilisme universel des "flueux" - comme appartenant en propre à la pensée de Protagoras, en quoi il a été suivi par Sextus Empiricus qui tente, vainement, d'exprimer cette doctrine dans son langage. Le témoignage de Sextus Empiricus doit par conséquent être rejeté (105).

Dans le *Théétète*, la thèse de l'homme-mesure est introduite de manière indirecte. Elle est censée éclairer la définition de la science que vient de proposer Théétète, à savoir que la sensation (αἴσθησις) est science. Plutôt que de réfuter sans tarder cette thèse abstraite, Platon profite de l'aubaine pour régler ses dettes envers l'homme-mesure de Protagoras. Pour ce faire, il assimile la définition

(103) *Métaphysique* 1047 a 4-7.

(104) G. VLASTOS, *loc. cit.*, p. 278, note 26 a.

(105) Cf. W.K.C. GUTHRIE, *op. cit.*, pp. 185-186, qui rejette également le témoignage de Sextus Empiricus.

de Théétète à la célèbre thèse de Protagoras (106). Il prend appui sur le raisonnement suivant: Pour mériter l'appellation "science", la perception doit satisfaire à ces deux exigences: 1. Elle doit porter sur ce qui est. 2. Elle doit être infaillible (107). Envisagées sous cet angle, les raisons de l'assimilation deviennent claires, car Protagoras affirme précisément: "D'une opinion fausse, en effet, on n'a jamais fait passer personne à une opinion vraie; car l'opinion ne peut prononcer ce qui n'est point ni prononcer autre chose que l'impression actuelle, et celle-ci est toujours vraie" (108). Toute opinion porte donc sur ce qui est et, en tant que telle, elle ne saurait être fausse. L'objection majeure que Platon adresse aux tentatives de Protagoras et de Théétète nous semble être la suivante: tous les deux oublient de définir l'objet de la science en ne considérant que le sujet connaissant ou le résultat de l'acte cognitif. Afin de compléter l'examen des propos de Théétète et de Protagoras, Platon construit lui-même l'ontologie qui correspondrait à la thèse de l'homme-mesure et en examine dialectiquement les conséquences.

Il semble donc que Platon ait arraché la formule de l'homme-mesure à son contexte primitif (109) qui fut, on peut s'en douter, rhétorique, comme Platon lui-même le fait transparaître dans le *Théétète*: "Rappelle-toi, par exemple, ce que nous disions précédemment: qu'au malade un mets apparaît et est amer qui, à l'homme bien portant, est et apparaît tout le contraire. Rendre l'un des deux plus sage n'est ni à

(106) Voir *Théétète* 152 A - C.

(107) Nous suivons ici F.M. CORNFORD, *Plato's Theory ...*, p. 32; cf. aussi, F.C. WHITE, 'Ἦς ἐπιτομήν οὖσα, A Passage of Some Elegance in the Theaetetus', in *Phronesis*, 17 (1972), p. 221.

(108) *Théétète* 167 A.

(109) Voir K.-M. DIETZ, *op. cit.*, p. 8; J.P. MAGUIRE, *loc. cit.*, p. 127, note 24; H. MAIER, *Sokrates*, p. 218.

à faire, ni en réalité, faisable (...). Il faut faire l'inversion des états; car l'une de ces dispositions vaut mieux que l'autre (...) or le médecin produit cette inversion par ses remèdes, le sophiste par ses discours" (110).

Après cette "épuration" doxographique, il ne nous reste plus que la simple formule de l'homme-mesure. Nous verrons ci-dessous que l'Apologie de Protagoras (Théétète 166 A -168 C), dans laquelle la plupart des interprètes voient un document authentiquement protagoréen (111), éclaircira les régions que la thèse de l'homme-mesure aura laissées dans l'ombre.

LA THESE DE L'HOMME-MESURE

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὥς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὥς οὐκ ἔστιν.

"C'est l'homme qui est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, en tant qu'elles sont, de celles qui ne sont pas, en tant qu'elles ne sont pas" (112).

Nous considérons comme protagoréenne encore l'expression suivante qui se rattache immédiatement à la formule de l'homme-mesure:

ὥς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί.

"Telles tour à tour m'apparaissent les choses, tel-

(110) Théétète 166 E -167 A.

(111) Voir par exemple H. MAIER, *op. cit.*, pp. 214-5; J.P. MARGUIRE, *loc. cit.*, p. 127, note 24.

(112) Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 60; même texte chez Platon, Théétète 152 A, sauf qu'il y a un μή là où Sextus Empiricus a οὐκ, à cause du discours indirect (cf. K.-M. DIETZ, *op. cit.*, p. 112). Voir aussi Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.* I, 216; Diogène Laërce IX, 51; Théétète 160 C; *Métaphysique* 1053 a 35 et 1062 b 12.

les elles me sont; telles elles t'apparaissent, telles elles te sont"(113).

Comme première preuve du principe de Protagoras, Platon cite l'exemple du vent qui donne le frisson à l'un de nous, mais pas à l'autre. Il se demande ensuite: "Que sera, en ce moment, par soi-même, le vent? Disons-nous qu'il est froid, qu'il n'est pas froid? Ou bien accorderons-nous à Protagoras qu'à celui qui frissonne, il est froid; qu'à l'autre, il ne l'est pas?"(114) A notre avis, l'exemple du vent est encore de Protagoras (115), alors que le problème de la constitution ontologique du vent est soulevé par Platon lui-même.

Nous avons établi plus haut le sens que le terme "être" prend dans la pensée de Protagoras. Pour lui il s'agit seulement de "déconstruire" l'ontologie éléatique, nullement de la remplacer. Mais Protagoras n'avait pas vu que sa thèse de l'homme-mesure renvoie elle aussi à une ontologie. Dans le *Théétète*, Platon répare cet oubli de la part de Protagoras et construit lui-même l'ontologie sous-jacente à la thèse de l'homme-mesure, celle que Protagoras aurait dû construire pour pouvoir défendre sa doctrine dans un examen dialectique. Protagoras a beau définir l'être comme un être-pour-quelqu'un, il n'en reste pas moins que cet être renvoie à un corrélat objectif, puisque tout paraître réclame aussi un être (116). La conclusion à laquelle désire arriver Platon dans le *Théétète* est évidente: la thèse de l'homme-mesure ainsi que celle de Théétète, à savoir que "c'est la sensation qui est la science" doivent se

(113) *Théétète* 152 A; cf. *Cratyle* 386 A et 386 C. C'est à cause de l'insistance avec laquelle Platon répète la notion d'être en lieu et place d'un paraître (voir plus haut pp. 158 et suiv.) que ce fragment nous semble être protagoréen.

(114) *Théétète* 152 B.

(115) Cf. H. LANGERBECK, *op. cit.*, p. 15.

(116) *Ibid.*, p. 16.

révéler insatisfaisantes, parce qu'elles devraient, pour être vraies, admettre l'ontologie du flux perpétuel. Or cette ontologie ne saurait dignement constituer l'objet d'une science, car une science réclame un objet stable (117). Cette conclusion s'imbrique à merveille dans la trame du *Théétète*, puisque, négative, elle prépare le terrain à la conception platonicienne de la science. L'hypothèse des *νόμῳ* viendra ainsi combler heureusement la lacune laissée par la soi-disante ontologie de Protagoras et de *Théétète*. La question du statut ontologique du vent est donc posée par Platon, et non par Protagoras, afin de faire basculer le débat du côté de l'objet de la science. (118).

Si Protagoras avait dû répondre à cette question du statut ontologique du vent, nul doute qu'il aurait été embarrassé. Il aurait eu le choix entre les trois possibilités suivantes (119):

- a) le vent ne forme pas une unité. Il n'y a que deux vents "privés", l'un chaud, l'autre froid;
 - b) il existe un seul vent "public", mais qui en soi n'est ni chaud ni froid;
 - c) le vent en soi est à la fois chaud et froid.
- Chacune de ces trois réponses présupposerait de la part de Protagoras une ontologie très élaborée.

La première (120) admettrait une théorie individualiste de la réalité, selon laquelle chaque homme vivrait dans un monde privé où la notion d'un objet

(117) Pour cette démarche argumentative, voir aussi *Métaphysique* 1063 a 10 et suiv.

(118) Cf. J.P. MAGUIRE, *loc. cit.*, p. 121.

(119) Reconstituées par G.B. KERFERD, 'Plato's Account of the Relativism of Protagoras', in *Durham University Journal*, ns 11 (1949), p. 20; selon G.B. Kerferd, Protagoras aurait opté pour la troisième possibilité. Mais G.B. Kerferd accepte, contrairement à nous, le témoignage d'Aristote et de Sextus Empiricus.

(120) Très adéquatement décrite par A.E. TAYLOR, *Plato, the Man and his Work*, London 1926, 1949 et rééd., p. 326.

"public" n'aurait pas de sens. Cette solution est insatisfaisante, car elle ne fait qu'esquiver, tout en le posant, le problème de la nature du vent en soi. La troisième réponse (celle qui consiste à affirmer que le vent est à la fois chaud et froid) paraît la plus satisfaisante. Toutefois elle présuppose une analyse quasiment aristotélicienne de la réalité, à savoir une substance "vent" accompagnée de ses accidents "chaud" et "froid". Prendre les propriétés de chaud et de froid comme étant elles-mêmes des choses dont la simple addition constituerait le vent en soi ne résoud pas non plus le problème (121). Dans ce cas, le vent perdrait toute unité ontologique et on ne comprendrait plus dès lors comment et pourquoi on parlerait encore d'un vent en soi en-dehors des qualités perçues du chaud et du froid (122). On ne peut pas non plus, comme semblent le faire W. Nestle et E. Kapp (123), admettre que Protagoras eût développé une ontologie aristotélicienne simplement pour la renier ensuite. La deuxième possibilité (le vent n'est ni chaud ni froid) représente, comme l'a bien noté G.B. Kerferd, la position de Démocrite (124). Pour Démocrite, le vent en soi, ce sont des atomes et du vide, le chaud et le froid s'expliquant par les dispositions différentes des sujets au moment où ils perçoivent (125). Mais ce serait commettre un anachronisme que de vouloir assimiler Protagoras à Démocrite. Pour un pen-

(121) Voir F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, pp. 35-36.

(122) L'interprétation de K. VON FRITZ, *RE* (article "Protagoras") doit donc être rejetée.

(123) Cf. W. NESTLE, *op. cit.*, p. 271: "Die Substanz der Dinge lässt Protagoras auf sich beruhen; ihn kümmern nur ihre Eigenschaften ..."; E. KAPP, *loc. cit.*, p. 70.

(124) G.B. KERFERD, 'Plato's Account of the Relativism of Protagoras', *loc. cit.*, p. 21.

(125) Voir Théophraste, *De sensibus* § 65 (H. DIELS, *Doxographi graeci*, p. 517).

seur comme Démocrite, le miel qui est à la fois doux et amer (126), constitue un problème, un "challenge" qui demande une réponse. Pour Protagoras, au contraire, ce genre d'exemple ne sert qu'à illustrer la portée de la thèse de l'homme-mesure. Démocrite demande: "comment la réalité doit-elle être constituée pour qu'il soit possible que deux personnes aient des perceptions différentes d'un seul et même objet?". Pour Protagoras, l'exemple d'un mets qui une fois est amer, une autre fois doux ne fait qu'évoquer une expérience familière. Ce qui sépare Protagoras de Démocrite - et de Platon - c'est l'absence de toute considération d'ordre ontologique (127).

C'est donc Platon lui-même qui a soulevé le problème de la nature du vent. En le posant, Platon ne fait d'ailleurs qu'anticiper sur son argumentation ultérieure dans le *Théétète*: "... l'un, le patient, croit qu'il sera pris de fièvre; l'autre, le médecin, a la croyance contraire. Suivant laquelle de ces opinions l'avenir se réalisera-t-il? Sera-ce suivant les deux? Au médecin, le patient ne sera-t-il, finalement, ni chaud ni fiévreux; mais à soi-même, l'un et l'autre?" (128). La comparaison de ce passage avec *Théétète* 152 B (cité plus haut) montre, à notre avis, que Platon était convaincu que le fait même de soulever le problème de la constitution du vent en soi ruinait la théorie de Protagoras. En effet, Platon semble vouloir dire que, quelle que soit la réponse que Protagoras donnera à cette question, elle sera absurde.

(126) Pour l'exemple du miel chez Démocrite, voir Théophraste, *De sensibus* § 53; Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.* I, 213 (= DK 68 B 125).

(127) Voir à ce sujet aussi W. KULLMANN, 'Zur Nachwirkung des homo-mensura-Satzes des Protagoras bei Demokrit und Epikur', in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51 (1969), p. 132.

(128) *Théétète* 178 C.

Le bilan que nous dresserons à la suite de cet inventaire doxographique est des plus négatifs. Les témoignages de Sextus Empiricus et d'Aristote peuvent facilement être compris comme des élaborations, sur fond doctrinal différent, de l'analyse à laquelle s'est livrée Platon dans le *Théétète* et ne méritent donc pas d'être pris en considération pour une reconstruction de la pensée de Protagoras. Ce serait même une erreur que de vouloir concilier les trois compte-rendus de Platon, de Sextus Empiricus et d'Aristote, puisque les différences qu'on constate entre ces trois versions ne sont pas le fruit d'une interprétation divergente d'un même contenu doctrinal. Platon, qui a certainement lu - ou entendu - le fameux livre de Protagoras, la "Vérité", d'où provient la thèse de l'homme-mesure, n'a pas eu l'intention de nous exposer la philosophie de Protagoras. Platon ne cite Protagoras que dans la mesure où les théories de celui-ci lui permettent la construction de sa propre philosophie.

LE NOUVEAU FRAGMENT DE PROTAGORAS

Le nouveau fragment de Protagoras (129) ne prouve pas non plus la thèse selon laquelle le sophiste aurait admis l'existence d'une "matière", substrat des phénomènes (130). Le fragment dit:

λέγει ὅτι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι ἐν τῷ φαίνεσθαι ἔστιν· λέγει ὅτι φαίνομαι σοὶ τῷ παρόντι καθήμενος, τῷ δὲ ἀπόντι οὐ φαίνομαι καθήμενος, ἄδηλον εἰ κάθημαι ἢ οὐ κάθημαι.

"Il (=Protagoras) dit que l'être pour les choses ré-

(129) Voir M. GRONEWALD, 'Ein neues Protagorasfragment', in *ZPE*, 2 (1968), pp. 1-2.

(130) Comme le pense par exemple J. MEJER, 'The Alleged New Fragment of Protagoras', in *Hermes*, 100 (1972), pp. 175-178.

side dans leur paraître. Il dit: 'A toi qui es présent, je t'apparais comme étant assis; mais à celui qui est absent, je n'apparais pas comme étant assis. Il est obscur (scil. pour celui qui est absent) (131) si je suis assis ou si je ne suis pas assis'."

A notre avis, le fragment veut seulement dire qu'on ne peut pas juger de quelque chose dont on n'a pas de perception ou, si l'on préfère, qu'on peut seulement appréhender ce que l'on perçoit présentement. Le nouveau fragment appartient donc au contexte immédiat de la thèse de l'homme-mesure et doit être rapproché de Théétète 166 C : "ce qui apparaît de vient ou, s'il faut dire être, est pour celui-là seul à qui il apparaît" et de Théétète 167 A,B : "l'opinion ne peut prononcer ce qui n'est point ni prononcer autre chose que l'impression actuelle...". Celui qui ne voit pas Protagoras ne peut pas dire s'il est présentement debout ou s'il est assis, parce qu'il n'a aucune perception sur laquelle il pourrait baser son jugement. Le nouveau fragment donne encore deux autres exemples. Ceux-ci ne sont plus directement attribués à Protagoras, mais aux "Protagoréens". Le premier exemple dit:

οἷον ὁρῶ τὴν σελήνην, ἄλλος δὲ οὐχ ὁρᾷ· ἀδελον εἰ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.

"Par exemple, moi, je vois la lune; quelqu'un d'autre ne la voit pas. Il est obscur (pour celui-ci) si elle existe ou si elle n'existe pas."

Il ne s'agit pas de savoir si, objectivement parlant, la lune existe ou si elle n'existe pas, mais seulement de faire remarquer que pour celui qui ne

(131) Cette lecture a été proposée par J. MANSFELD, 'Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons', in *The Sophists and Their Legacy*, p. 52. Son interprétation d'ensemble nous paraît par contre irrecevable.

voit pas présentement la lune, la question de savoir si elle existe (est dans le ciel) ou pas, n'a pas de sens, puisqu'elle ne saurait être tranchée.

Le second exemple est plus parlant:

ἐμοὶ τῷ ὑγιαίνοντι ἀντίληψις γίνεται τοῦ μέλιτος ὅτι γλυκύ, ἀλλὰ δὲ ὅτι πικρὸν, ἐὰν κυρέτῃ· ἄδηλον οὖν εἰ πικρὸν ἢ γλυκύ ἐστίν.

"En moi, qui suis en bonne santé, se forme la perception que le miel est doux; dans un autre, s'il est pris de fièvre, celle qu'il est amer. Il est obscur (pour ce dernier) si le miel est doux ou amer."

Ce n'est qu'au malade, et non à la personne en bonne santé que le problème du "vrai" goût du miel peut se poser, parce qu'il est le seul qui pourrait - raisonnablement - douter du "vrai" (132) goût du miel. Le malade peut dire que, si le médecin lui rendait sa santé, il pourrait enfin se prononcer sur le "vrai" goût du miel. Mais si le malade peut douter du "vrai" goût du miel, il n'en reste pas moins la certitude que le miel lui paraît - et est - amer, au moment où il le mange. Une chose pourtant restera obscure au malade: le miel qu'il perçoit comme étant amer peut effectivement être amer, tout comme il peut être doux. Ce dernier exemple, quoique situé sur un plan différent du précédent, illustre cependant une même idée: il ne peut pas exister de perception ou de jugement portant sur ce qui n'est pas présent. Cet aspect du fragment a été oblitéré par le fait que Didyme l'Aveugle le cite comme provenant d'une source sceptique (133) qui met l'accent plutôt

(132) C'est-à-dire la façon dont une personne en bonne santé le percevrait.

(133) L'expression ἀντίληψις γίνεται dont se sert le nouveau fragment, se retrouve chez Sextus Empiricus (*Hyp. Pyrrh.* I, 44) dans un contexte semblable au nôtre ici. Inutile d'attirer l'attention sur le δογματίζειν par lequel se termine le frag-

sur le caractère inconnaissable de la "chose en soi" (ὄψεσθαι μὲν οὐκ) et sur l'incertitude du témoignage des sens que sur le principe (protagoréen) que toute perception doit porter sur un objet présent.

LA RHETORIQUE DE PROTAGORAS

Protagoras, nous l'avons vu, enracine le désaccord et les conflits qui règnent entre les opinions et les perceptions dans la nature même de l'être-homme. Il accepte cette situation comme une donnée existentielle, irréductible. Toutefois, Protagoras n'entendait pas fournir par là une solution (sceptique) au problème de la connaissance. Le *Théétète*, il est vrai, montre que la thèse de l'homme-mesure mène au relativisme absolu, et qu'elle se réfute elle-même. Mais l'*Apologie* de Protagoras (*Théétète* 166 A-168 C) suggère que la thèse de l'homme-mesure faisait partie, en réalité, d'un ensemble de réflexions rhétoriques et pédagogiques (134).

Protagoras commence par définir le rôle du sage, du σοφός (135): ... λέγω σοφόν, ὅς ἄν τινι ἡμῶν, ὃ φαίνεται ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι, "j'appelle sage celui qui, lorsqu'à quelqu'un de nous apparaissent et sont des choses mauvaises, opère un changement et fait apparaître et être des choses bonnes" (136). Inutile de pré-

ment: καὶ οὕτω τὴν ἀκαταληπτόν θέλουσιν δογματίζειν "De cette manière, ils entendent 'dogmatiser' contre l'existence d'une perception infaillible des choses".

(134) Voir par exemple, H.-K. KOCH, *Homo mensura*, p. 41.

(135) *Théétète* 166 D.

(136) Pour cette traduction, voir G.B. KERFERD, 'Plato's Account of the Relativism of Protagoras', *loc. cit.*, p. 24. La traduction d'A. DIES (p. 194 de la Coll. des Univ. de France) fausse le sens: l'accent n'est pas mis sur les choses qui apparaissent et sont tantôt bonnes, tantôt mauvaises, mais sur la disposition de celui qui les perçoit. Le sophiste ne change

ciser que le sage, ici, n'est autre que le sophiste et que l'instrument au moyen duquel s'opère les changements, le discours. La suite du texte spécifie la nature de ce changement par une analogie: Protagoras rapproche la méthode du médecin de celle qu'utilise le sophiste. "Il faut faire l'inversion des états (...). De même, dans l'éducation, c'est d'une disposition à la disposition qui vaut mieux que se doit faire l'inversion: or le médecin produit cette inversion par ses remèdes, le sophiste par ses discours." (137) Plus loin, Protagoras comparera la sagesse du sophiste à celle de l'agriculteur (138).

L'analogie choisie par Protagoras est extrêmement heureuse, dans la mesure où elle permet d'évoquer et de ramener à l'unité nombre d'aspects caractérisant le sophiste: Comme on ne peut pas accuser d'ignorance un malade auquel un mets délicieux apparaît amer, de même on ne peut pas taxer d'insensées les opinions différentes d'un autre homme ou d'une autre cité. Ces opinions sont réelles, car elles portent sur un objet et elles produisent chez celui qui les a un sentiment d'évidence. Le sophiste, de par ses discours, n'agit pas sur les objets et les perceptions de son audience, pas plus que le médecin ne fait apparaître des mets délicieux au malade: "D'une opinion fausse, en effet, on n'a jamais fait passer personne à une opinion vraie; car l'opinion ne peut prononcer ce qui n'est point ni prononcer autre chose que l'impression actuelle, et celle-ci est toujours vraie. Je pense, plutôt, qu'une disposition pernicieuse de l'âme entraînait des opinions de même nature; par le moyen d'une disposition bienfaisante, on a fait naître d'autres opinions conformes à cette disposition; représentations que d'aucuns, par inexpérience, appellent vraies; pour moi, elles ont plus

pas les choses, mais la disposition de celui qui les perçoit. Voir aussi à ce sujet *Théétète* 167 B,C.

(137) *Théétète* 167 A.

(138) Cf. *Théétète* 167 B,C. Voir aussi *Protagoras* 334 A,B.

de valeur les unes que les autres; plus de vérité, pas du tout"(139). Ainsi, l'analogie sophiste-médecin résoud l'apparente contradiction qu'il y avait à affirmer à la fois que personne ne peut se tromper et qu'il n'y a pas un homme plus sage qu'un autre. Ce qui rapproche encore le sophiste du médecin, c'est qu'il n'intervient, comme ce dernier, que si on fait appel à ses services. L'homme qui se sent malade a une sensation (140) qui lui signale que sa disposition réclame un changement; de même, peut-on imaginer, un individu ou une cité, insatisfaits de leur état moral et intellectuel, feront appel à l'expert, c'est-à-dire au sophiste, pour opérer le changement d'état qui s'impose. Inversement, s'il n'y a pas de maladie à guérir, le sophiste, comme le médecin, n'intervient pas. Tous les efforts du médecin et du sophiste sont orientés vers la lutte contre le mal, contre la maladie. Ils transforment le mal en bien, et non l'inverse, et H. Langerbeck écrit fort à propos: "Nirgends wird angedeutet, dass das auch umkehrbar wäre, also der σοφός etwa auch die Möglichkeit hätte, das Gute schlecht zu machen" (141). Il nous reste à signaler un autre point de contact entre le sophiste et le médecin. La médecine, comme la sophistique, est un art qui s'applique à l'individu. Dans *L'Ancienne Médecine*, nous lisons: "Car il est un point du moins qu'il me paraît indispensable que le médecin connaisse, et qu'il doit faire tous ses efforts pour connaître, touchant la Nature, s'il veut remplir quelque peu ses obligations, c'est ce qu'est l'homme par rapport aux choses qu'il mange et qu'il boit et généralement à son genre de vie, et quel sera, de chaque substance nutritive, l'effet produit sur chaque individu ..." (142). On

(139) *Théétète* 167 A,B.

(140) Voir à ce sujet *L'Ancienne Médecine* §9, cité ci-dessous.

(141) H. LANGERBECK, *op. cit.*, p. 25.

(142) *L'Ancienne Médecine* § 20, trad. de A.J. FESTUGIERE, Paris, 1948, p. 18. Voir W. NESTLE, *op. cit.*, p. 237, note 158.

constate donc que l'analogie entre le sophiste et le médecin est presque trop parfaite pour n'être qu'accidentelle (143). Les vues de Protagoras paraissent en effet être calquées sur certaines théories médicales exposées dans le *Corpus hippocraticum* (144). Ainsi on peut lire dans le paragraphe 9 de *L'Ancienne Médecine* (145): "C'est pourquoi les choses sont beaucoup plus complexes et requièrent une méthode plus exacte: il faut viser à une sorte de mesure (μέτρον τινός). Or de mesure, nombre ou poids par référence à quoi on connaîtrait l'exacte vérité, on n'en saurait aucune autre que la sensibilité du corps (τοῦ σώματος τὴν αἰσθησιν) ..." (146). Ce passage, comme le note A.T. Cole, "is the closest parallel we have to Protagoras' own statement of the man-measure principle" (147). Le terme-clé de μέτρον qui se trouve associé ici à celui de αἰσθησις suggère fortement que Protagoras a construit sa théorie

(143) Cette analogie se retrouve aussi dans la pensée de Gorgias, voir *Eloge d'Hélène* § 14; dans le *Phèdre* et dans le *Gorgias*, elle est omniprésente.

(144) C'est Protagoras qui est influencé par les théories médicales, et non l'inverse, comme le pense par exemple L. EDELSTEIN, 'The Relation of Ancient Philosophy to Medicine', in *Bulletin of the History of Medicine*, 26 (1952), p. 202. Hippocrate a d'ailleurs passé par Abdère, la patrie de Protagoras; voir W. NESTLE, *op. cit.*, pp. 212 et 265; R. JOLY, *Hippocrate, Médecine grecque*, p. 21; J. LONGRIGG, 'Philosophy and Medicine, Some Early Interactions', in *HSCP*, 67 (1963), pp. 162-5, a montré que les essais de dater *L'Ancienne Médecine* après Protagoras procèdent de l'hypothèse que Protagoras a exercé une influence sur ce traité hippocratique.

(145) *L'Ancienne Médecine* date de la fin du ve siècle avant notre ère, 430-20 ou 440-30, selon A.J. FESTUGIERE, *op. cit.*, p. 60.

(146) *L'Ancienne Médecine* § 9, trad. A.J. FESTUGIERE, *op. cit.* p. 7.

(147) A.T. COLE, 'The Relativism of Protagoras', *loc. cit.*, p. 28.

de la rhétorique en s'inspirant des conceptions que les médecins itinérants du Ve siècle avant notre ère s'étaient faites de leur art.

D'après *L'Ancienne Médecine*, toute maladie remonte à une façon non naturelle de vivre. La fonction du médecin est de remplacer (148), au moyen d'un régime alimentaire approprié, cette façon non naturelle par une façon naturelle de vivre (149). Un rôle identique échoit au sophiste avec, cependant, cette différence: Protagoras ne considère pas la nature comme le critère de la santé morale, mais la culture au moyen de laquelle l'homme organise la vie en commun dans la cité.

Comme le médecin, le sophiste possède un savoir d'ordre technique, basé sur une connaissance approfondie de son objet qui n'est autre que la disposition de l'homme. La supériorité qu'ont le sophiste et le médecin sur le commun des mortels provient de la connaissance de ce qui est utile, soit à la cité, soit au malade (150). C'est le savoir technique de l'expert qui donne au sophiste, comme au médecin, le droit de se déclarer supérieur aux non-initiés.

Si le savoir technique du médecin peut se baser sur l'observation et l'expérience, celui du sophiste procède de la connaissance de ce qui est avantageux (151): "je sais bien des choses qui sont nuisibles pour les hommes, en fait d'aliments, de boissons, de remèdes, et ainsi de suite, et d'autres qui leur

(148) Il est intéressant de mettre en parallèle *Théétète* 166 D 7, 167 A 2, 167 A 4, 167 A 5, 167 B 8, et aussi 167 C 3, 167 C 6 avec *L'Ancienne Médecine* § 13, pour faire ressortir l'importance du principe de l'inversion des états.

(149) Au sujet de cette théorie, voir W. NESTLE, *op. cit.*, pp. 210-211, qui la rattache à Hérodocos de Sélymbrie.

(150) Cf. *Phèdre* 270 B; *Du Régime* I, 2; *L'Ancienne Médecine* § 20.

(151) On peut l'inférer de *Protagoras* 334 A,B; voir G.B. KERFERD, 'Plato's Account of the Relativism of Protagoras', *loc. cit.*, p. 24.

sont utiles; d'autres qui sont indifférentes pour les hommes, mais non pour les chevaux; d'autres qui sont bonnes seulement pour les boeufs ou pour les chiens; d'autres qui ne conviennent à rien de tout cela, mais seulement aux arbres ..." (152) Ou encore: "De même, l'huile fait le plus grand mal à toutes les plantes et est mortelle pour le poil de tous les animaux, sauf l'homme, dont elle fortifie au contraire le poil et tout le corps. Le bien est quelque chose de si divers et prend tant de formes que, même pour l'homme, ce qui lui est si utile à l'extérieur est détestable à l'intérieur; ainsi tous les médecins interdisent l'huile aux malades sauf une très faible quantité dans leurs aliments ..." (153) Ces vues qui représentent, de toute probabilité, celles du Protagoras historique peuvent être résumées ainsi: partout dans la nature, le bien et l'avantageux varient en fonction des organismes (154). Il en va de même pour les hommes et les cités. Le sophiste, sachant ce qui est utile aux hommes et aux cités, connaît également les remèdes, c'est-à-dire les discours, qui permettront à un homme ou à une cité de recouvrer leur santé morale (155).

Ce principe - à savoir que le sage, le sophiste, possède la connaissance de ce qui est bien et de ce qui est avantageux - semble aller à l'encontre de celui qui consiste à faire de l'homme la mesure de toutes choses. Platon n'a pas manqué de le relever: "...force lui (= Protagoras) sera de faire cet aveu:

(152) *Protagoras* 334 A.

(153) *Protagoras* 334 B,C.

(154) Nous suivons ici l'interprétation de G.B. KERFERD, 'Plato's Account of the Relativism of Protagoras', *loc. cit.*, p. 24, qui rattache, à juste titre il nous semble, *Protagoras* 334 A-C à l'Apologie de Protagoras. Voir aussi W.K.C. GUTHRIE, *The Sophists*, pp. 167 et suiv.

(155) Ici encore, Protagoras se montre proche des théories médicales exprimées dans *L'Ancienne Médecine* § 8 et § 20. Cf. W.K.C. GUTHRIE, *The Sophists*, p. 169.

un homme est plus sage qu'un autre et c'est le plus sage qui est mesure; mais que, moi qui ne sais point, force ne m'est en nulle façon d'être mesure, encore que, tout à l'heure, le plaidoyer fait en sa faveur me voulût, bon gré mal gré, forcer à l'être" (156). Protagoras, apparemment, n'avait pas vu que les notions de "meilleur" et de "pire" contiennent une référence implicite à celles de "vrai" et de "faux" (157). C'est manifestement ici que se trouve le point faible de la théorie de Protagoras (158). Probablement que Protagoras ne mettait pas sur un même plan le savoir technique du sophiste et les perceptions individuelles d'états subjectifs.

L'analogie établie entre le sophiste et le médecin continuera de nous guider dans l'interprétation de la théorie philosophique de la rhétorique de Protagoras. En effet, le plus fameux de ses principes, "rendre plus fort l'argument plus faible" (159) fait directement référence à la méthode de l'inversion des états. L'argument le plus faible se trouve, pour une raison ou pour une autre, dans une situation inférieure - et que l'on peut comparer à une maladie (160). Il ne s'agit donc pas, pour Protagoras, de faire triompher une cause injuste (161), mais de rendre à un discours ou à un argument malade sa force combative (162), afin qu'il puisse se présenter à l'audience publique ou devant les juges en ayant

(156) *Théétète* 179 B.

(157) Comme l'a remarqué aussi Aristote; cf. *Métaphysique* 1008 b 12 et suiv.

(158) Cf. K.-M. DIETZ, *op. cit.*, p. 77.

(159) *Rhétorique* 1402 a 24.

(160) Voir aussi W. NESTLE, *op. cit.*, pp. 290-91 et G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, p. 32.

(161) Comme le suggère Aristophane dans les *Nuées* 111 et suiv. Cf. *Apologie* 19 B, C. Isocrate, dans son discours *Sur l'Echange* § 15 doit défendre sa conception de la rhétorique contre ce même reproche.

(162) A.T. COLE, 'The Relativism of Protagoras', *loc. cit.*,

des chances meilleures face à son adversaire.

Un deuxième principe rhétorique de Protagoras, non moins important que le premier, dit qu'il y a au sujet de toute chose deux arguments opposés: "Il fut le premier à dire qu'il existe sur chaque sujet deux arguments opposés l'un à l'autre; et il fut le premier à mettre en pratique ce principe d'argumentation dialectique" nous dit Diogène Laërce (163). Sénèque précise: "Protagoras dit que en toute question on peut opposer le pour et le contre en présentant un argument égal" (164). Ainsi, le premier principe ("rendre plus fort l'argument plus faible") ne doit intervenir que si le principe de l'équivalence des arguments opposés ne peut être réalisé ou si l'équilibre entre les deux arguments ne peut se faire à cause d'un concours de circonstances malheureuses qui rejette l'un des deux arguments dans une situation d'infériorité (165).

Si les principes de la rhétorique de Protagoras admettent théoriquement l'équivalence d'arguments opposés, cela n'exclut pas que le sophiste prenne position dans un discours. Une telle attitude n'est pas en contradiction avec les principes rhétoriques énoncés plus haut, mais elle s'inscrit dans le prolongement du programme de Protagoras qui prévoit que l'avis du sage l'emporte sur celui du non-expert. Mais comme la notion de l'utile, qui sert de

p. 34 note à ce sujet: "It is easy to see how one of the disputants might wish the aid of Protagoras, in improving his logos and this may be the sophistic pedagogical situation of which Aristophanes gives a distorted picture...".

(163) IX, 51; traduction de J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 24.

(164) *Epist.* 88, 43 (= DK 80 A 20). Texte: "Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo". Nous avons suivi la traduction de J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 37. Cf. aussi J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, p. 545.

(165) Nous adoptons ici l'interprétation de J. BARNES, *op. cit.*, p. 545: "All arguments are equal: show Protagoras a feeble reason and he will strengthen it to par".

guide au sophiste, change selon l'homme, la cité, ou le contexte dans lequel elle s'applique, il s'ensuit que les arguments qui soutiennent cette conception doivent changer eux aussi. Le principe de l'équivalence d'arguments opposés veut dire qu'il n'y a pas d'argument qui serait toujours victorieux ou qui serait toujours perdant. Ce principe de l'équivalence (potentielle) d'arguments opposés est donc tributaire des conceptions développées par Protagoras sur la nature changeante de la notion de l'utile.

Les deux livres d'*Antilogies* (166) de Protagoras renfermaient, de toute probabilité, une application de ce principe de l'équivalence des arguments. En se proposant de donner à des thèmes à la mode (167) deux développements contraires, les *Antilogies* ont inauguré une pratique qui allait entraîner à sa suite tout un genre rhétorique: les lieux communs (168), arguments "préfabriqués" qui pouvaient être utilisés et réutilisés dans des contextes rhétoriques divers.

LE RELATIVISME DE PROTAGORAS

La pensée de Protagoras souscrit pleinement au relativisme, non pas au relativisme absolu du sceptique intransigeant, mais au relativisme modéré qui s'attache à toutes les formes du sens commun. Il serait difficile en effet de contester la validité des exemples invoqués par Protagoras dans le *Protagoras* (169) pour montrer que l'utile change selon les cir-

(166) Cf. Diogène Laërce, IX,55 (= DK 80 A 1).

(167) Comme par exemple les sujets politiques; cf. DK 80 B 5.

(168) Voir Cicéron, *Brutus* 12,46 (= DK 80 B 6). Cicéron a puisé ses renseignements dans la *Συναγωγή τεχνῶν* (perdue) d'Aristote.

(169) Voir *Protagoras* 334 A et suiv. (cité ci-dessus pp. 185-186).

constances (170). Enfin les Athéniens n'auraient pas confié à Protagoras la rédaction des lois de la nouvelle colonie de Thurium s'il avait été le porte-parole de ce relativisme outrancier qu'on lui prête si facilement. Le relativisme de Protagoras est, à notre avis, inséparable de sa conception même de la rhétorique. Il est, pour ainsi dire, la clé de voûte de sa philosophie de la rhétorique.

Protagoras n'en reste pas à cette simple affirmation selon laquelle l'utile change selon les circonstances. Il nous offre aussi les moyens de dépasser ce relativisme. Le sage, de par sa connaissance des circonstances changeantes, saura quand il faut prendre une option plutôt qu'une autre. Le sage de Protagoras ne sait donc pas seulement que l'utile varie en fonction des circonstances; il sait encore pourquoi il en est ainsi. En d'autres termes, le sage connaît le moment favorable, le *κατὸς*. Voilà l'interprétation que nous proposons de cette déclaration énigmatique de Diogène Laërce: "... il (=Protagoras) fut le premier ... à mettre en valeur la force du moment favorable" (*καὶ πρῶτος ... κατὰ τοὺς εὐνοῦντες ἐξέθετο*) (171).

Le principal argument qui milite en faveur de cette interprétation du témoignage de Diogène Laërce est que la notion du moment favorable est un terme technique qui relève du vocabulaire médical. Protagoras a donc pu l'emprunter aux mêmes théories médi-

(170) Cette idée a bien été mise en évidence par S. MOSER et G.C. KUSTAS, 'A Comment on the "Relativism" of the "Protagoras"', in *Phoenix*, 20 (1966), pp. 111-15.

(171) Diogène Laërce IX,52. Le sens de *πρῶτος μέν* *χρόνου διωρίσας* "il a, le premier, divisé les parties du temps" est difficile à déterminer. Il faut probablement entendre par là la division du temps en moments favorables et défavorables, donc la détermination du moment favorable. Sur ce problème voir aussi R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, Oxford, 1968, pp. 38-39 et K.-M. DIETZ, *op. cit.*, p. 154, mais qui ne tranchent pas la question.

cales desquelles il s'était déjà inspiré pour sa conception de l'inversion des états (172).

Le dialogue pseudo-platonicien *Du Juste* renferme une conception du moment favorable qui est très proche de la théorie philosophique de la rhétorique de Protagoras: "Mais quel est celui qui peut, à propos et au moment propice (ἐν τῷ ὀφέοντι καὶ τῷ κατὰ) tailler et brûler, ou faire maigrir? - Le médecin. - Parce qu'il sait, ou pour une autre raison? - Parce qu'il sait (...) - N'est-il pas ainsi de toute chose? Celui qui sait est capable de faire ce qu'il faut, quand il le faut et au moment propice, et celui qui ne sait pas en est incapable? - Il en est ainsi". (173)

Il faut surtout noter l'importance que prend le sage (ici ὁ ἐπιστάμενος et non pas ὁ σοφός) dans ce contexte. Il apparaît que son savoir et donc sa supériorité sont essentiellement liés à la connaissance qu'il possède du juste moment. A relever encore que dans le *Du Juste* ce sont, comme dans le *Protagoras* (174), l'exemple du médecin et celui de l'agriculteur qui servent à illustrer l'idée du moment favorable.

(172) Sur l'importance que prend la notion du moment favorable dans les théories médicales, voir par exemple le *Du Régime des Maladies Aiguës* § 20,1; *L'Ancienne Médecine* § 12. Dans le *Phèdre*, qui souvent met en parallèle médecine et rhétorique (cf. 268 A et suiv. et 270 B et suiv.), le moment favorable apparaît comme une notion importante (voir 271 E à 272 A). Voir aussi *Ethique à Nicomaque* 1104 a 8-9 et les notes de M. UNTERSTEINER, op. cit., p. 119. Gorgias aussi avait développé une théorie du moment favorable (cf. DK 82 A 1 et B 13).

(173) *Du Juste* 375 A,B. H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, pp. 152-54 attribue ces vues à Protagoras. Son argumentation prend appui, dans une large mesure, sur l'hypothèse que les Δοκσοὶ Λόγοι reflètent la philosophie de Protagoras. Sur ce problème, voir surtout A. LEVI, 'On Twofold Statements', in *AJP*, 61 (1940), pp. 303-4.

(174) *Du Juste* 375 A,B; *Protagoras* 334 A,B.

RESUME DE LA THEORIE RHETORIQUE DE PROTAGORAS

La théorie rhétorique de Protagoras est le fruit d'une observation de la nature humaine. Protagoras, constatant que partout une opinion s'oppose à une autre, explique et légitime cette situation par sa fameuse thèse de l'homme-mesure. Comme aucune opinion ne peut appréhender ce qui n'existe pas, chacune des thèses qui s'affrontent dans un débat dit l'être.

Si cette donnée existentielle, irréductible, ne mène pas à une guerre généralisée de tous contre tous, mais constitue au contraire le fondement même de la vie commune dans la cité, c'est que, dans les assemblées populaires et devant les juges, on n'en reste pas à la pure opposition des dires; les débats sont tranchés.

La théorie rhétorique de Protagoras cherche également à rendre compte de ce deuxième moment: si aucune opinion ne l'emporte sur une autre en matière de vérité (vérité voulant dire ici qui appréhende l'être), l'une peut néanmoins être meilleure que l'autre (meilleure renvoyant ici à *ayant des conséquences meilleures, plus utiles, plus avantageuses*).

L'utile varie en fonction des circonstances, d'où la multiplicité et la relativité des opinions. Est sage celui qui connaît le moment favorable qui permet de décider quand un argument, une opinion, une thèse l'emporte sur l'autre. L'opinion qui l'emporte est celle qui, dans les circonstances présentes, est la plus utile (pour la cité). Cette connaissance de l'utile et du moment favorable dont se réclame le sophiste et qu'il promet d'enseigner n'est pas d'ordre surhumain: elle est une science, un art (τέχνη).

Il nous reste maintenant à faire le raccord entre cette philosophie pratique de la rhétorique et ses bases épistémologiques telles que nous les avons esquissées dans notre chapitre 4.

Le problème qu'il s'agit de résoudre ici peut se poser ainsi: si, dans un débat, deux thèses peuvent légitimement s'opposer, l'erreur est impossible;

mais si personne ne peut se tromper, comment expliquer qu'une thèse puisse l'emporter sur une autre?

Euthydème et, avant lui, Protagoras avaient trouvé la solution au niveau de l'acte même de dire les choses: en respectant le principe de désignation bi-univoque, personne ne peut dire faux, puisque son jugement porte toujours sur un être; mais en introduisant dans la grille des désignations des distinctions plus fines que celles de l'adversaire, on peut dire les choses d'une façon meilleure. Ainsi, il est possible d'expliquer l'erreur de l'adversaire: celui-ci désigne les choses au moyen d'une grille linguistique appauvrie. Il atteint encore l'être, mais au prix d'une confusion.

Cette interprétation aura une conséquence importante pour la thèse de l'homme-mesure: les choses dont l'homme est mesure sont exprimées dans un langage objectif, puisque les noms qui s'affrontent dans les débats expriment des contenus descriptifs qui sont les mêmes pour tous.

L'arbitre suprême de tous les débats n'est donc pas une personne. C'est le système objectif des noms, des désignations; c'est la société toute entière en tant qu'elle s'exprime dans ce langage. Ceci implique que, pour Protagoras, le langage est dénotatif et non connotatif.

Cette explication de la thèse de l'homme-mesure s'inscrit en faux contre tout le courant des interprétations traditionnelles qui voient dans les contenus sur lesquels prétend légiférer la thèse de l'homme-mesure des jugements essentiellement subjectifs, comme par exemple les différentes perceptions que l'on peut avoir d'un objet physique déterminé. Notre interprétation, qui refuse ce goufre entre l'expression et son contenu, peut réclamer pour elle l'avantage de préserver la cohérence de la pensée de Protagoras.

 GORGIAS

 LE TRAITE SUR LE NON-ETRE OU SUR LA NATURE (Περὶ τοῦ
 μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως) (= Traité)

Le Traité de Gorgias n'a pas encore, semble-t-il, trouvé sa place définitive dans l'histoire de la philosophie grecque. Les jugements que l'on a pu porter sur cet écrit oscillent entre deux pôles. Pour les uns, c'est un traité de philosophie nihiliste; pour les autres, c'est un simple discours épидictique, un *παύσιον* sans prétentions philosophiques. La première position a été embrassée par W. Nestle qui pense que le Traité consiste essentiellement en une réduction à l'absurde de la dialectique parménidienne (1), menant, à la fin, à une philosophie sceptique, synonyme d'une "Absage an die Philosophie" (2). H. Gomperz s'est fait le champion de la seconde position. "Die Schrift über die Natur war ein *παύσιον*. Der 'philosophische Nihilismus' des Gorgias ist aus der Geschichte der Philosophie zu streichen. Seine Scherzrede über die Natur hat ihren Platz in der Geschichte der Rhetorik", écrit-il (3). D'après lui, Gorgias ne veut qu'exhiber son

(1) W. NESTLE, 'Die Schrift des Gorgias "Über die Natur oder über das Nichtseiende"', in *Hermes*, 57 (1922), pp. 559-60; cf. aussi G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932 (trad. allemande, *Studien über den Eleatismus*, Darmstadt, 1970).

(2) W. NESTLE, 'Die Schrift des Gorgias ...', loc. cit., p. 559.

(3) H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, p. 35.

art consommé de tout pouvoir démontrer. Les sujets les plus difficiles, les causes les plus désespérées l'attirent. Le rhéteur qui réussit le tour de force de prouver que rien n'est, ne réussira-t-il pas tous les autres (4)?

Cette grille d'interprétation - philosophe sceptique et nihiliste ou rhéteur - ne rend pas justice aux intentions de Gorgias, comme l'a fait remarquer O. Gigon (5), et à sa suite C.M.J. Sicking (6). Les conclusions auxquelles est arrivé H. Gomperz reposent en majeure partie sur l'analyse qu'il a faite des deux discours épidiictiques *Eloge d'Hélène* et *Défense de Palamède*. Les ressemblances formelles qu'il y a entre ces deux discours et le *Traité* sautent aux yeux. Toutefois, l'élément formel, quoique prédominant, n'en épuise pas la substance. En effet, ces discours renferment nombre de thèses qui sont, à proprement parler, philosophiques (7). En outre, l'importance philosophique de la forme de l'argumentation gorgianique ne doit pas non plus être sous-estimée (8).

O. Gigon a tenté de préciser l'entourage philosophique dans lequel vivait Gorgias. Pour lui, Gorgias est le représentant le plus connu de tout un courant philosophique "dissident" (9), auquel appartiennent des penseurs comme Xéniade de Corinthe (10) et Cra-

(4) H. GOMPERZ, *op. cit.*, pp. 24 et suiv. Cf. aussi le fragment DK 82 A 25 et Isocrate, *Eloge d'Hélène* § 3.

(5) O. GIGON, 'Gorgias "Über das Nichtsein"', in *Hermes*, 71 (1936), p. 187.

(6) C.M.J. SICKING, 'Gorgias und die Philosophen', in *Mnemosyne*, 17 (1964), pp. 244-45.

(7) Cf. W. NESTLE, 'Die Schrift des Gorgias ...', *loc. cit.*, p. 553.

(8) voir plus bas, p. 223 et suiv.

(9) O. Gigon, 'Gorgias "Über das Nichtsein"', *loc. cit.*, p. 213.

(10) Auteur d'un traité sur le non-être lui aussi, cf. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 53.

tyle (11). On pourrait y ajouter Métrodore de Chios (12). Ces penseurs défendent une forme extrême de l'éléatisme: comme Parménide, ils admettent le lien indissoluble qui existe entre la pensée et l'être; contrairement à lui, ils conçoivent cet être comme engagé dans un processus de constant changement. Cette notion d'une "Gegenphilosophie" ne cerne pas, à notre avis, le véritable objet de la pensée de Gorgias. Si Gorgias s'oppose à Parménide, c'est parce que la philosophie éléatique rend impossible la rhétorique. Gorgias, s'il est philosophe, est avant tout orienté vers une philosophie pratique, ou, pour être plus précis, vers une philosophie de la rhétorique. Il sera par conséquent difficile, sinon impossible, de séparer, dans la pensée de Gorgias, les éléments rhétoriques de ceux qui sont purement philosophiques. Il serait pourtant erroné de vouloir classer le *Traité* dans un genre différent de celui auquel appartiennent l'*Eloge d'Hélène* et le *Palamède*. Pour Gorgias, les arguments de Parménide, de Mélissos et de Zénon veulent persuader au même titre que les discours d'un logographe (13). Les discours judiciaires, les discours d'apparat et les traités philosophiques relèvent d'un même art (14). Il importe donc avant tout d'élucider la motivation philosophique de Gorgias. L'analyse du *Traité* nous montrera que son attaque contre la philosophie de Parménide et contre celle des autres présocratiques (Mélissos, Empédocle) n'est pas menée au nom d'un crédo sceptique et nihiliste, mais dans le but d'assurer à sa rhétorique des fondements philosophiques.

(11) O. GIGON, 'Gorgias "Über das Nichtsein"', loc. cit., pp. 205-207 et p. 213.

(12) Cf. les fragments DK 70 B 1 ainsi que DK 70 B 2.

(13) Cf. W.K.C. GUTHRIE, *The Sophists*, p. 15 et p. 51; voir à ce sujet aussi le § 13 de l'*Eloge d'Hélène*.

(14) Encore que V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle*, dise que le *Traité* est "sans le moindre rapport d'idées avec la rhétorique de Gorgias" (p. 14, note 5).

LE CONTEXTE PHILOSOPHIQUE DU TRAITE

Le *Traité de Gorgias*, quoique visant indirectement tous les philosophes de l'être présocratiques, est dirigé plus particulièrement contre Mélissos. Mélissos avait écrit un ouvrage portant comme titre *De la Nature ou de l'Etre* (15) auquel Gorgias répond par son *Du Non-Etre ou de la Nature* qui, aux dires d'Olympiodore, "ne manque pas de finesse" (16). Isocrate connaissait le *Traité* de son maître Gorgias (17) et Aristote a composé un traité intitulé *Réponse à Gorgias*, en un livre (18). Platon ne mentionne pas le *Traité de Gorgias* (19). Toutefois, nombre d'arguments émanant du *Traité* lui sont familiers, et A. Diès a pu noter que les hypothèses du *Parménide* montrent une "analogie frappante" avec le *Traité* (20) et même que certaines parties du *Parménide* sont peut-être une "imitation directe de Gorgias par Platon" (21). Il n'est pas exclu enfin que certains thèmes de l'écrit gorgianique aient pu exercer une influence directe sur le *Sophiste* de Platon. Lorsque,

(15) Voir DK 30 A 4.

(16) DK 82 B 2. Olympiodore place la composition du *Traité* entre les années 444-441 avant notre ère.

(17) Voir Isocrate, *Eloge d'Hélène* § 3; *Sur l'Echange* § 268.

(18) Diogène Laërce V, 25. Avec la *Réponse à Mélissos* et la *Réponse à Xénophane* (que mentionne également Diogène Laërce V, 25), la *Réponse à Gorgias* est certainement l'ancêtre de notre *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (=MXG); cf. H.J. NEWIGER, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, p. 2, note 6, mais voir aussi p. 109, note 5.

(19) *Phédre* 261 D se réfère à Zénon, non à Gorgias; *Parménide* 128 C,D ne fait pas non plus allusion à Gorgias, comme l'avait supposé W. NESTLE, 'Die Schrift des Gorgias ...', loc. cit., p. 561. Sur ce problème, voir O. GIGON, 'Gorgias "Über das Nichtsein"', loc. cit., p. 199.

(20) A. DIES, dans sa *Notice au Parménide* (Coll. des Universités de France), p. 19.

(21) A. DIES, loc. cit., p. 19.

dans le *Sophiste*, l'étranger annonce sa thèse "par-ricide", à savoir "que le non-être est, sous un certain rapport, et que l'être, à son tour, en quelque façon, n'est pas" (22), il attaque en fait, comme Gorgias, la conception parménidienne de l'être. Mais l'étranger, ici, ne vise pas seulement Parménide; comme Gorgias, il accuse tous les "ontologues", tous ceux qui, avec Parménide, se sont lancés "dans cette entreprise de déterminer combien il y a d'êtres, et quels ils sont" (23). Dans la suite du texte, Platon énumère ces "conteurs de mythes": "D'après l'un, il y a trois êtres (...). Un autre s'arrête à deux ..." (24). Suivent les représentants de la gent éléatique qui ne reconnaissent plus qu'un seul être. Empédocle clôt la liste en tant que "voix plus molle" qui "a relâché l'éternelle rigueur de cette loi" (25). Cet essai de doxographie rudimentaire trouve une réplique frappante chez Isocrate. Dans le *Sur l'Echange*, il écrit: "Je conseillerais donc aux jeunes gens de consacrer un certain temps à ces disciplines, sans toutefois laisser leur esprit se dessécher ou se perdre dans les théories des anciens sophistes, dont l'un prétendait que les êtres sont en nombre infini, tandis qu'Empédocle n'en voyait que quatre avec la discorde et l'amour entre eux, Ion n'en comptait pas plus de trois, Alcmeon deux seulement, Parménide et Mélissos un, Gorgias absolument aucun" (26). Le thème qu'ont en commun ces deux derniers témoignages est sans aucun doute celui de l'anarchie des philosophies (27). Ce motif est, comme nous le

(22) *Sophiste* 241 D.

(23) *Sophiste* 242 C.

(24) *Sophiste* 242 C,D.

(25) *Sophiste* 242 E.

(26) Isocrate, *Sur l'Echange* § 268; voir aussi *Eloge d'Hélène* § 3.

(27) Sur ce thème, voir aussi Xénophon, *Mémoires* I, 1, 14 et suiv. Xénophon "massacre" en fait le ductus logique de l'argumentation, comme l'a bien montré O. GIGON dans son commentaire

verrons ci-dessous, un maillon essentiel de l'argumentation de Gorgias.

LE TEXTE DU TRAITE

Avec la plupart des critiques modernes, nous préférons la version que donne le *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (= MXG) du *Traité* de Gorgias à celle de Sextus Empiricus (28). Il est en effet très probable, comme H.J. Newiger a tenté de le montrer - avec succès, il nous semble - que la source du texte de Sextus Empiricus n'a été autre qu'une version déjà corrompue de MXG. Il est évident que Sextus Empiricus n'avait aucun scrupule à modifier sa "Vorlage" si cela lui permettait de mieux défendre ses vues sceptiques. C'est un jeu auquel le philosophe sceptique se montre même très habile, notamment lorsqu'il transforme les critiques que l'anonyme aristotélicien, auteur du MXG, adresse à Gorgias, en les retournant en autant d'arguments positifs en faveur de Gorgias.

Le thème de l'anarchie des philosophies est totalement absent de la version que Sextus Empiricus nous a livrée du traité de Gorgias. Mais le philosophe sceptique avait un motif pour enlever ce genre de renseignements doxographiques - qui n'auraient fait qu'alourdir sa présentation - alors que l'anonyme aristotélicien n'avait pas d'intérêt à les a-

aux *Mémoires* de Xénophon.

(28) Voir par exemple W. BRÜCKER, 'Gorgias contra Parmenides', in *Hermes*, 86 (1958), pp. 425-40; C.M.J. SICKING, 'Gorgias und die Philosophen', *loc. cit.* O. GIGON, 'Gorgias "Über das Nicht-sein"', *loc. cit.*, p. 193; cf. aussi H. MAIER, *Sokrates*, p. 222, note 1; rappelons aussi l'avis de V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, p. 15: "Quand Sextus résume une partie du traité 'De la Nature ou du Non-Etre', il ajoute de lui-même et presque sans s'en apercevoir des arguments et des éclaircissements...".

jouter. La version *MXG* mérite donc, rien que pour cela, plus notre confiance que celle de Sextus Empiricus (29).

L'ARGUMENTATION DE GORGIAS

Le programme qu'annonce Gorgias au début du *Traité* est remarquable autant par sa forme que par son contenu: "Il dit que rien n'est. Même si quelque chose était, on ne pourrait pas le connaître. Même si quelque chose était et qu'on pût le connaître, on ne pourrait pas le révéler aux autres"(30). L'origine de la forme "concessive" de l'argumentation gorgianique - qui se retrouve d'ailleurs dans deux de ses discours épидictiques, l'*Eloge d'Hélène* et la *Défense de Palamède* - est difficile à déterminer. La méthode qui consiste à prendre comme nouvelle hypothèse la contradictoire de la proposition que l'on vient de démontrer est qualifiée de "juridique" par H. Gomperz (31), auquel se rallie O. Gigon: "... das Verfahren, für ein zu beweisendes Wirkliches eine Reihe plausibler Möglichkeiten einzusetzen, und über diese zu reden, ist nichts als eine Anwendung der... Lehre vom εἰκός"(32). D'autres voient dans la forme "concessive" des preuves de Gorgias plutôt l'influence de la logique éléatique (33). En effet, des

(29) Voir aussi O. GIGON, 'Gorgias "Über das Nichtsein"', loc. cit., p. 189.

(30) *MXG* 979 a 12 et suiv.

(31) H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, p. 22.

(32) O. GIGON, 'Gorgias "Über das Nichtsein"', loc. cit., p. 190.

(33) Voir par exemple E. BUX, 'Gorgias und Parmenides', in *Hermes*, 76 (1941), pp. 398-99 et p. 401: "nicht aus der juristischen Praxis, sondern aus der philosophischen Logik". Nous ne pouvons toutefois suivre E. Bux, quand il tente de retracer jusqu'à l'enseignement oral de Parménide la forme de la preuve gorgianique (loc. cit., pp. 401-3), ni O. Gigon, 'Gorgias "Über

formes de preuves proches de celles dont se sert Gorgias figurent déjà dans le poème de Parménide (34), chez Mélissos (35) et peut-être aussi chez Zénon (36).

La plupart des interprètes modernes de la pensée de Gorgias s'accordent pour lui prêter une intention polémique à l'endroit de la philosophie éléatique. W. Bröcker résume le raisonnement de Gorgias comme suit: "Wir müssen das Ganze verstehen als Antwort auf die Frage: Gibt es so etwas wie das *éón* der Eleaten? Es wird argumentiert: *εἰ ἔστι τι*, nämlich wie das *éón* der Eleaten, dann ergibt sich dies oder jenes Unmögliche, folglich *οὐδὲν ἔστιν*, nämlich dergleichen wie das *éón* der Eleaten" (37).

Cette interprétation n'épuise pas, à notre avis, les intentions de Gorgias, qui n'attaque pas seulement les représentants de l'éléatisme, mais aussi, nous le verrons, les autres philosophes de l'être.

das Nichtsein", *loc. cit.*, p. 205, qui la rattache à l'enseignement oral de Zénon et de Mélissos. W. NESTLE, 'Die Schrift des Gorgias ...', *loc. cit.*, pp. 558-9, croyait y discerner l'influence de la "rhétorique sicilienne".

(34) DK 28 B 8,7 et 8,20; J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, p. 184, n'admet pas cette possibilité.

(35) DK 30 B 1 et B 8; cf. H.J. NEWIGER, *op. cit.*, p. 12.

(36) Si l'on combine l'argument contre le lieu (DK 29 A 24, LEE 13-16) avec celui contre le mouvement (DK 29 B 4, LEE 17-18); Zénon aurait prouvé: a) le lieu n'existe pas; b) même si le lieu existait, aucun mouvement ne pourrait s'y produire. Pour cette reconstruction, voir E. BUX, 'Gorgias und Parmenides', *loc. cit.*, pp. 399-400.

(37) W. BRÖCKER, 'Gorgias contre Parmenides', *loc. cit.*, p. 428. Des vues semblables avaient déjà été exprimées par Th. GOMPERZ, *Griechische Denker*, Band I, Leipzig, 1903, pp. 390 et suiv.; W. NESTLE, 'Die Schrift des Gorgias ...', *loc. cit.*, p. 555; W.J. VERDENIUS, *Parmenides, Some Comments on his Poem*, Groningen, 1942, Amsterdam, 1964, p. 75; et d'après W.K.C. GUTHRIE, par GROTE en 1888; voir W.K.C. GUTHRIE, *The Sophists*, p. 199.

D'autre part, le *Traité* n'oeuvre à la "déconstruction" de la philosophie éléatique que dans la mesure où elle contrecarre la philosophie de la rhétorique que Gorgias est en voie d'élaborer.

TRADUCTION DE LA PREMIERE PARTIE DU TRAITE
(MXG 979 a 12 - 979 b 21)

Avant de pouvoir soumettre l'argumentation de Gorgias à une analyse serrée, il nous faudra traduire le texte difficile de l'anonyme aristotélicien. Or, on ne peut traduire ce texte sans en même temps l'interpréter. Nous n'avons donc pas pu reprendre la traduction récente qu'a proposée B. Cassin, puisque notre interprétation diffère de la sienne en maints endroits.

La division du texte en paragraphes (§ 1 - § 9) est nôtre; elle nous facilitera les références.

- § 1 Il dit que rien n'est (38). Même si quelque chose était, on ne pourrait pas le connaître. Même si quelque chose était et qu'on pût le connaître, on ne pourrait pas le révéler aux autres (39).
- § 2 Gorgias met les uns à côté des autres les dires opposés des 'ontologues' (40) qui, à ce qu'il paraît, se contredisent entre eux - les uns affirment que l'être est un et non multiple, les autres qu'il est multiple et non un; les uns disent que l'être est non engendré (41), les autres qu'il est engendré (42) - et, basant sa conclusion sur les dires des deux à la fois (43),

(38) 979 a 12, οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν.

(39) 979 a 13, οὐ δηλωτὸν ἄλλους.

(40) 979 a 14-15, ὅσοι περὶ τῶν ὄντων λέγοντες.

(41) 979 a 17, οὐ μὲν ὅτι ἀγέννητα. Le sujet de ἀγέννητα est τὰ ὄντα, que nous traduisons ici par l'être.

(42) 979 a 17-18, οἱ δ' ὥς γενόμενα ἐπιδεικνύοντες ταῦτα.

(43) 979 a 18, συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων; A συλλογίζεται κατὰ B doit être traduit "A est inféré de B" (cf. *Premiers Analyti-*

prouve que rien n'est (44). En effet, dit-il, il est nécessaire, si vraiment quelque chose était (45), que l'être ne fût ni un, ni multiple, ni non engendré, ni engendré (46). Rien n'existerait donc ainsi (47), car si quelque chose existait, ce quelque chose devrait être soit l'un soit l'autre (48).

§ 3 Que l'être n'est ni un, ni multiple, ni engendré, ni non engendré, il le prouve en partie comme Mélissos, en partie comme Zénon, après avoir montré, dans une démonstration bien à lui, qu'il ne peut y avoir ni être ni non-être (49).

§ 4.1 Si le non-être est non-être (50), alors le non-être sera au même titre que l'être (51). En effet, le non-être est non-être et l'être est être, de telle sorte que les choses sont, pas plus qu'elles ne sont

ques 40 b 30, les manuscrits ont οὐλλ. τὸ ἀμφ.; cf. B. CASSIN, 'Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire', in *Cahiers de Philologie* 4 (1980), p. 437; B. Cassin traduit juste: "c'est la conclusion qu'il tire des dires des uns et des autres". L'expression ne signifie pas "schließt er gegen beide Seiten" comme le pense par exemple H.J. NEWIGER, *op. cit.*, p. 14; de même G. CALOGERO, *op. cit.*, p. 159 (= p. 173 de la traduction allemande).

(44) 979 a 13-14, ὅτι μὲν οὐκ ἔστι.

(45) 979 a 19, εἴ τι ἔστι. Au sens où l'entendent Parménide, Zénon, Mélissos, Empédocle, et en général tous les "philosophes de l'être" qui cherchent à découvrir une vérité stable derrière les phénomènes changeants.

(46) Comme cela a été prouvé par les "philosophes de l'être". Empédocle avait soutenu que l'être n'est pas un; Parménide et ses successeurs, qu'il n'est pas multiple.

(47) 979 a 20, οὐδὲν (ἀρ') ὂν εἴη. Nous acceptons cette leçon proposée par R. KASSEL, dans les *Nachträge* à l'étude de H.J. NEWIGER, *op. cit.*, p. 198.

(48) 979 a 20-21, εἰ γὰρ εἴη τι, τοῦτων ὂν θάτερον εἴη.

(49) Être au sens où l'entendent les "philosophes de l'être", et en particulier Parménide, cf., DK 28 B 2,3 et B 6,2-3.

(50) Comme l'avait soutenu Parménide, cf. DK 28 B 2,3-5.

(51) 979 a 25-26, οὐδὲν ὂν ἥτιον τὸ μὴ ὂν τοῦ ὄντος εἴη.

pas (52).

- § 4.2 Si toutefois le non-être est, dit-il, alors l'être, son contraire, n'est pas. En effet, si le non-être est, l'être en vient à être non-être (53). C'est pourquoi, dans ce cas, rien n'est, à moins que être et non-être ne soient la même chose (54).
- § 4.3 Mais même si être et non-être étaient la même chose, rien non plus ne serait dans ce cas. Car le non-être n'est pas et l'être non plus n'est pas, puisque donc l'être est la même chose que le non-être. Voilà donc son premier argument.

Critique de l'anonyme aristotélicien

- § 5 Rien de ce qu'il (= Gorgias) dit ne permet de conclure que rien n'est. En effet, l'argument qu'il invoque contre <l'être> (?) est le suivant (55).

+ + (56)

Cela n'est ni apparent ni nécessaire. Mais c'est comme s'il y avait deux êtres dont l'un existe vraiment, et dont l'autre semble seulement exister. Or, l'un (des deux) existe et il est faux de dire au sujet de l'autre - à savoir le non-être - qu'il exis-

(52) 979 a 27-28, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα.

(53) 979 a 29-30, τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει.

(54) 979 a 30-31, εἰ μὴ ταῦτόν ἐστιν εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι.

O. GIGON, 'Gorgias "Über das Nichtsein"', loc. cit., p. 194, n'a pas vu la force restrictive qu'a ici l'expression εἰ μὴ, et qui prépare le εἰ δὲ ταῦτό de la phrase suivante, qui introduit une nouvelle preuve concessive "Même si ...". Pour un autre exemple semblable dans le Traité, voir 980 b 8 et aussi 980 b 11.

(55) 979 a 35, ἃ γὰρ καὶ ἀ(ν)ταποδείκνυσιν, οὕτως διαλέγεται, en suivant une lecture proposée par R. KASSEL, dans les Nachträge à l'étude de H.J. NEWIGER, op. cit., p. 198.

(56) Cette phrase (979 a 35-36) est, à notre avis, irrémédiablement corrompue.

te (57).

- § 6.1 Comment est-il donc impossible qu'il n'y ait ni être ni non-être? Pourquoi donc les deux ensemble sont-ils non-étants (58)?
- § 6.2 En effet, il dit que le non-être est au même titre que l'être. Mais même si le non-être est également quelque chose, personne ne dira pour autant que le non-être existe (59).
- § 6.3 Et même si le non-être est non-être, il ne sera pas au même titre que l'être. Car l'un est non-être, et l'autre, de plus, existe (60).
- § 7.1 Même si cela était vrai au sens absolu (61) (du terme être) - combien étonnant serait la proposition "le non-être existe", mais admettons-le néanmoins - devrait-on vraiment conclure alors que rien n'est, plutôt que de conclure que tout est?
- § 7.2 C'est l'inverse (62) qui paraît découler de là (63). Car si le non-être est être et si l'être également est être, alors tout est: et l'être, et le non-être existent. En effet, il n'est pas nécessaire, si le non-être est, d'admettre que l'être, quant à lui,

(57) 979 a 37 - 979 b 1, ἀλλ' ὡςπερ εἰ δοκοῦν ὄντων τοῦ μὲν ὄντος τοῦ δὲ δοκοῦντος τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἀληθὲς ὅτι ἔστι τὸ μὲν μὴ ὄν. Pour le texte grec, nous suivons H.J. NEWIGER, *op. cit.*, pp. 42-43; voir aussi B. CASSIN, *op. cit.*, p. 455.

(58) 979 b 2; nous lisons τί δὲ (avec H. DIELS, pour τὸ δὲ) ἀμφω οὐθ' ἕτερον οὐκ ἔστιν. La traduction est incertaine.

(59) 979 b 3-4, ὅτε οὐδεὶς φησὶν εἶναι τὸ μὴ εἶναι οὐδαμῶς, nous ne suivons pas ici le texte établi par H.J. NEWIGER, *op. cit.*, p. 49, qui écrit οὐδέ pour ὅτε οὐδεὶς des manuscrits.

(60) 979 b 5-6, τὸ μὲν γάρ ἐστι μὴ ὄν, τὸ δὲ καὶ ἔστιν ἔτι.

(61) 979 b 6-7, ἀπλῶς εἰπεῖν "dire au sens absolu", par opposition à πρὸς τι "sous tel ou tel aspect". L'anonyme aristotélicien veut donc parler ici de l'existence pure et simple du non-être.

(62) C'est-à-dire l'inverse de la conclusion de Gorgias qui consistait à affirmer que "rien n'est".

(63) Si l'on accepte, comme Gorgias, que le non-être existe ἀπλῶς εἰπεῖν.

soit non-être.

- § 7.3 Mais même si quelqu'un concédait cela - donc que le non-être est et l'être n'est pas - il n'en resterait pas moins que quelque chose est. En effet, selon cet argument, ce sont les non-étants qui seraient (64).
- § 7.4 Si être et non-être étaient la même chose, même ainsi il y aurait quelque chose plutôt que rien. Si celui-ci (= Gorgias) dit que l'être est la même chose que le non-être, et que l'être et le non-être ne sont pas, de sorte que "rien n'existe", on pourrait également dire, en renversant la situation, que "tout existe": en effet, le non-être existe et l'être existe, de sorte que tout existe.
- § 8 Après cet argument, Gorgias dit que s'il existait quelque chose, ce "quelque chose" devrait être soit engendré soit non engendré (65).

La suite de l'argumentation de Gorgias est moins compliquée, mais aussi moins intéressante, de sorte que nous nous contenterons de la résumer brièvement:

- § 9 Gorgias part de la prémisse posée ci-dessus (§ 8) "si quelque chose existe, ce 'quelque chose' doit être soit engendré soit non engendré". Ensuite, Gorgias prouve successivement que l'être n'est pas non engendré et qu'il n'est pas engendré non plus. Pour ce faire, il "réutilise" les arguments de Zénon et de Mélissos: "Si l'être est non engendré, il doit être considéré, d'après Mélissos, comme infini. Or, l'infini n'est nulle part. (...) Mais s'il n'est nulle part, l'être ne peut pas exister non plus, comme le prouve l'argument de Zénon sur l'espace (66)".

(64) 979 b 14, τὰ γὰρ μὴ ὄντ' ὄν εἶν κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον.

(65) 979 b 20-21, μετὰ δὲ τοῦτον τὸν λόγον φησὶν' εἰ δὲ ἔστιν, ἦτοι ἀγέννητον ἢ γεγόμενον εἶναι.

(66) 979 b 20 et suiv.; pour l'argument de Zénon, cf. *Physique* 209 a 23 et suiv.: "Car la difficulté de Zénon demande à être discutée; en effet, si tout être est dans un lieu, il est

Après avoir prouvé que l'être n'est pas non engendré, Gorgias prouve que l'être n'est pas non plus engendré; preuve facile, puisqu'il lui suffira de reprendre les arguments éleatiques, désormais classiques, contre le devenir.

Et Gorgias de conclure: "Si donc il est nécessaire, si quelque chose existe, que ce "quelque chose" soit ou bien engendré, ou bien non engendré, et s'il se trouve que cela (= ces deux choses) est impossible, il est également impossible que quelque chose existe (67)." Le même schéma de preuve est encore répété deux fois; une fois pour prouver que l'être ne peut être ni un ni multiple (68), une seconde fois pour démontrer que l'être ne peut être ni en mouvement ni en repos (69).

La conclusion est toujours la même: si l'être n'est rien de ces deux choses, il ne peut exister (70).

INTERPRETATION

Dans la première partie du *Traité*, deux preuves sont avancées en faveur de la première thèse "rien n'est": la première comprend nos paragraphes 2, 3, 8 et 9; la seconde couvre les paragraphes 4 à 7. La première preuve est assez étriquée. Schématiquement parlant, elle prend la forme que voici: si quelque chose existe, ce "quelque chose" doit être soit P soit $\sim$ P. Or, parmi les arguments proposés par les "philosophes de l'être", on trouve des preuves en faveur de P, tout aussi bien que des preuves en faveur de

clair qu'il y aura également un lieu du lieu, et cela va à l'infini".

(67) 979 b 34-35, εἰ οὖν ἀνάγκη μὲν, εἴτερ ἔστι τι, ἢτοι ἀγέννητον ἢ γεγόμενον εἶναι, ταῦτα δὲ ἀδύνατα, ἀδύνατόν τι καὶ εἶναι. Voir H.J. NEWIGER, *op. cit.*, p.57.

(68) 979 b 35 - 980 a 1.

(69) 980 a 1-8 (le texte est fortement mutilé).

(70) Gorgias part toujours de la prémisse posée au § 8.

$\sim P$. Gorgias "réutilise" ensuite ces preuves (P et $\sim P$), empruntant ainsi les arguments des "philosophes de l'être", afin d'y construire un nouveau raisonnement. La logique dit que , si on a les trois prémisses

1. $Q \supset (P \vee \sim P)$

2. P

3. $\sim P$

on peut inférer $\sim Q$.

Gorgias part de 1. "si quelque chose existe"; les "philosophes de l'être" lui fournissent P et $\sim P$ (71). La conclusion de ce raisonnement est aussi simple que brutale: "rien n'est" (= le monde n'existe pas). Si donc les philosophes avaient raison - tous à la fois (72) - rien ne devrait exister. Or, les êtres, le monde, manifestement existent, et les "philosophes de l'être" ont tort. Mais les preuves qu'ils avancent sont correctes. Par conséquent, c'est leur prémisses qui est fausse. Et cette prémisse n'est autre que "l'être est", car c'est pour prouver cette thèse que tous leurs arguments ont été construits. La notion d'être menant à des conséquences absurdes, "rien n'existe" (= le monde n'existe pas), il faut donc rejeter cette notion comme un concept chimérique.

C'est la seconde preuve (nos paragraphes 4 à 7) qui est, à proprement parler, une réduction à l'absurde de la philosophie éléatique, de sa notion de l'être tout autant que de sa notion du non-être. L'argument de Gorgias ici est facile à suivre (73):

(71) Ici, ce sont Zénon et Mélissos qui lui fournissent les deux arguments contradictoires; voir plus haut, § 9.

(72) A noter que Gorgias n'envisage pas l'éventualité d'une erreur commise dans les preuves des philosophes. Les philosophes se contredisent, il est vrai, mais pour Gorgias, leurs arguments ont même valeur.

(73) Ce sont nos paragraphes 4.1 à 4.3 qui reproduisent l'argument de Gorgias; les paragraphes 5 à 7 étant consacrés à la critique de l'anonyme aristotélicien.

comme on peut parler du non-être et se référer à lui, ce dernier doit être doté d'une certaine forme d'existence. Or, si le non-être est, l'être, son contraire, n'est pas. Mais si l'être n'est pas, rien n'est, puisque le non-être n'est pas, par définition. Donc rien n'est.

Cette preuve, bien entendu, est un pur jeu conceptuel et la critique, très perspicace, de l'anonyme aristotélicien le montre: celui-ci se sert du même schéma de preuves concessives que Gorgias, sauf qu'il les développe, non sans un brin d'humour, dans le sens opposé. Au lieu de prouver, comme Gorgias, que "rien n'est", il montre que "tout est", l'être tout aussi bien que le non-être. Chez Gorgias, on reste avec deux non-étants; le critique anonyme nous propose deux étants.

LA DEUXIEME PARTIE DU TRAITE

Le programme de la deuxième partie du *Traité* est de prouver que "même si quelque chose était, ce 'quelque chose' serait inconnaissable" (74). Le début de la preuve de Gorgias est défiguré par une lacune. Le texte transmis commence ainsi:

"... car tout ce qui est pensé doit également être, et le non-être, puisqu'il n'est pas, n'est pas non plus pensé" (75).

Il est difficile de résister à la tentation de placer, avant ce fragment, une phrase que Sextus Empiricus a peut-être encore pu lire dans sa "Vorlage": "Si ce qui est pensé n'est pas l'être, alors l'être ne peut pas être pensé" (76).

(74) 979 a 12, εἰ δ' ἔστιν, ἀγνωστον εἶναι.

(75) 980 a 9-10, ἀπαντα δεῖν γὰρ τὰ προνούμενα εἶναι, καὶ τὸ μὴ οὐ, εἴτερ μὴ ἔστι, μηδὲ προνεῖσθαι.

(76) Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 77-78, εἰ τὰ προνούμενα

En d'autres termes, si l'objet de la pensée n'est pas l'être, alors l'être n'est pas pensé. De cette prémisse, on peut déduire par contraposition : "Si l'être est pensé, tout ce qui est pensé doit être" (77). Cette proposition ainsi que la phrase de Sextus Empiricus s'assurent mutuellement. Le fait qu'elles livrent aussi les prémisses sur lesquelles repose la suite de l'argumentation nous confirmera dans notre hypothèse qu'elles représentent en fait le début de cette deuxième partie du *Traité*. Le texte continue:

"Si tel est le cas, alors personne ne pourrait mentir, dit-il, même s'il prétendait qu'il y a une course de chars sur la mer: tout existerait de cette manière" (78).

Dans cette deuxième partie du *Traité*, la polémique anti-éléatique éclate au grand jour. La pointe de l'argumentation gorgianique ne manque pas de subtilité. Gorgias part de la prémisse parméniidienne que le non-être ne peut pas être pensé (79). A cela Gor-

οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται; La forme passive φρονεῖσθαι qui apparaît ici est, comme la montre H.J. NEWIGER, *op. cit.*, p. 126, extrêmement rare, sinon unique, et si Sextus Empiricus reprend cette expression, il fait sienne une idiosyncrasie stylistique gorgianique. A noter aussi que H. DIELS et W. KRANZ donnent cette phrase de Sextus comme étant une citation; cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker* II, p. 281 ligne 29. (77) εἰ τὸ ὄν φρονεῖται, ἅπαντα δεῖν γὰρ τὰ φρονοῦμενα εἶναι, texte partiellement reconstruit. Voir plus haut, note 75. εἰ τὸ ὄν φρονεῖται avait déjà été proposé par J. COOK WILSON, 'A-pelt's Pseudo-Aristotelian Treatises', in *Classical Review*, 7 (1893), p. 33, pour combler la lacune qu'il y a avant ἅπαντα δεῖν γὰρ κτλ.

(78) 980 a 10-12, εἰ δ' οὕτως, οὐδὲν ἄν εἴποι φεῦδος οὐδεὶς, φησὶν, οὐδ' εἰ ἐν τῇ πελάγει φαῖη ἀμυλλᾶσθαι ἄρματα. πάντα γὰρ ἄν ταύτῃ εἴη; cf. H.J. NEWIGER, *op. cit.*, p. 141.

(79) Cf. DK 28 B 2, 7-8.

gias oppose le fait que tout ce qui est perçu au moyen de la vue ou de l'ouïe peut également être pensé (80). Or, si ce qui est perçu était (dans le sens parménidien du terme), toute pensée porterait inévitablement sur l'être et, dans ces conditions, tout ce qui est pensé existerait. Mais comme on peut manifestement penser des choses qui ne sont pas, comme par exemple la course des chars sur la mer, il s'ensuit que le non-être peut être pensé. La thèse de Parménide, à savoir que l'être est et le non-être n'est pas et que c'est la même chose que de penser et d'être (81), doit par conséquent être rejetée. Tout comme on peut entendre des choses que l'on ne voit pas et que l'on peut voir des choses que l'on entend pas, ainsi aussi on peut penser des choses que l'on ne perçoit pas (82). Il n'y a donc pas de lien nécessaire entre la pensée et l'être, comme l'affirme Parménide. Nous ne pouvons jamais, selon Gorgias, décider lequel de ces trois - pensée, vue ou ouïe - mérite le plus notre confiance (83), car "nous ignorons lequel de ces trois nous révèle la vérité. Ainsi, même si les choses étaient, elles nous demeureraient inconnaisables" (84). Gorgias ne parle pas ici d'un être transcendant, absolument inaccessible à la pensée et à la parole. Il met l'accent sur la faillibilité de la pensée, qui une fois atteint l'être, une fois passe à côté de lui. La pensée n'est donc pas un garant de l'être.

La troisième partie du *Traité* ayant fait l'objet

(80) 980 a 12-14, καὶ γὰρ τὰ ὁράμενα καὶ ἀκουόμενα διὰ τοῦτο ἔστιν, ὅτι φρονεῖται ἕκαστα αὐτῶν.

(81) DK 28 B 2 et B 3.

(82) Nous suppléons cette partie de l'argumentation d'après la version de Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 81, qui est ici sans doute plus complète que le texte lacunaire de *MXG*.

(83) Nous suivons ici l'interprétation d'O. GIGON. 'Gorgias "Über das Nichtsein"', *loc. cit.*, p. 208.

(84) 980 a 18-19, ποῦα δὲ τὰ ληθῆ, ἀδελον ὥστε καὶ εἰ ἔστιν, ἡμῖν γε ἄγνωστ' εἶναι τὰ πράγματα.

de notre chapitre 3, nous n'y reviendrons pas à cet endroit. Les deux premières parties, qui fondent cette troisième partie, sont à l'origine du scepticisme gnoséologique de cette dernière qui est ainsi, comme nous le verrons, un des piliers de la philosophie de la rhétorique gorgianique.

GORGIIAS ET LA PHILOSOPHIE DE LA RHETORIQUE

Presque toutes les informations directes concernant la philosophie de la rhétorique gorgianique proviennent des deux discours épidiectiques, l'*Eloge d'Hélène* et la *Défense de Palamède*. Le document le plus précieux et le plus explicite est sans aucun doute l'*Eloge d'Hélène*.

L'Eloge d'Hélène (85)

C'est la structure de l'*Eloge d'Hélène* qui doit en premier lieu retenir notre attention. Après une brève introduction (paragraphe 1-5,5), Gorgias annonce le programme de son discours: "... j'exposerai les raisons qui rendent vraisemblable (εὐλόγος) son voyage à Troie. C'est mue par la volonté de Fortune, ou par la volonté des Dieux, ou par les décrets de Nécessité qu'elle accomplit ce qu'elle accomplit, ou parce qu'elle avait été enlevée par la force, ou persuadée par des discours <ou captivée par l'amour>" (86). Ici Gorgias énumère de façon exhaustive les raisons du comportement d'Hélène. Il montrera dans la suite de son discours qu'Hélène est innocente,

(85) DK 82 B 11. Voir aussi la nouvelle édition due à D.M. MACDOWELL, *Gorgias. Encomium of Helen*, Bristol Classical Press, 1982.

(86) *Eloge d'Hélène*, §§ 5,5-6,3 (les chiffres après la virgule indiquent les lignes de l'édition DIELS/KRANZ, comptées à partir du début de chaque paragraphe); trad. de J.-P. DUMONT, *Les sophistes*, p. 85.

quelle que soit la raison qui a pu déterminer ses actes.

La première cause (les Dieux et la Fortune) est traitée dans le paragraphe 6,3-10; la deuxième (la force) fait l'objet du paragraphe 7. La troisième raison (la persuasion par des discours) reçoit le traitement le plus approfondi. Développée dans les paragraphes 8 à 14, elle occupe à elle seule le tiers de tout le discours qui est, on s'en doute, autant un éloge de la parole qu'un éloge d'Hélène. La quatrième raison (l'amour) est discutée dans les paragraphes 15,2 à 19. Le paragraphe 20 enfin nous livre une récapitulation des quatre raisons dans l'ordre inverse de leur présentation et précise qu'Hélène, dans tous ces cas, échappe à l'accusation. Le discours s'achève sur une pointe inattendue: "j'ai voulu rédiger ce discours comme un éloge d'Hélène, et comme un jeu (*καίγυλον*) (87) pour moi" avoue Gorgias (88).

L'analyse de l'Eloge d'Hélène nous permettra de dégager les trois thèmes principaux de la rhétorique gorgianique, à savoir le scepticisme gnoséologique, la toute-puissance de la parole persuasive et le principe de l'indifférence morale de la rhétorique.

Le scepticisme gnoséologique

Dans notre chapitre 3, nous avons déjà attiré l'attention sur l'importance qu'il fallait accorder à ce thème du scepticisme gnoséologique. Central dans le *Traité*, ce thème révèle sa présence aussi dans l'*Eloge d'Hélène*: "... si tous les hommes possédaient le souvenir de toutes les choses passées, la connaissance de toutes les choses présentes et la con-

(87) Le terme *καίγυλον* est difficile à interpréter. Peut-être qu'il désigne un genre littéraire propre aux sophistes, puisque Thrasymaque a aussi écrit des *καίγυλα* "discours fictifs" (?); voir le fragment DK 85 A 1.

(88) *Eloge d'Hélène* § 21; trad. J.-P. DUMONT, op. cit., p. 90.

naissance anticipée de toutes les choses futures, le discours ne serait pas aussi puissant qu'il est. Mais appliqué à des êtres qui ne peuvent en fait ni se rappeler le passé, ni voir le présent, ni deviner le futur, il est plein de ressources. C'est pourquoi, sur la plupart des sujets, la plupart des hommes offrent à l'âme l'opinion comme conseillère" (89). Gorgias ne fait que souligner le fait que la rhétorique ne pourrait pas exister si une connaissance parfaite des choses était possible (90). C'est sur ce scepticisme gnoséologique que Gorgias fonde sa théorie de la prépondérance de l'*εὐχός*, du "raisonnable" ou du "vraisemblable", sur la vérité (91). Cette théorie, souvent mal comprise, ne révèle sa signification que si on la replace dans le contexte qui l'a fait naître et qui n'est autre que celui de la rhétorique judiciaire (92). La notion du vraisemblable que condamne le *Phèdre* sera remise à l'honneur par la *Rhétorique* d'Aristote qui reviendra ainsi, par delà Platon, aux principes rhétoriques des sophistes (93). Ce thème de la prépondérance du vraisemblable sur la vérité est reprise par un élève de Gorgias: "J'aimerais que les gens qui sont nos juges soient les mêmes que ceux qui ont assisté aux événements. (...) Or, il se trouve que ceux qui ont

(89) *Eloge d'Hélène* § 11; trad. J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 87.

(90) Voir aussi *Défense de Palamède* § 35 (cité dans la note 14 de notre chapitre 3, p. 107).

(91) Cf. *Phèdre* 267 A, 272 D, 273 A.

(92) Voir à ce sujet aussi Isocrate, *Contre Euthynous* § 4, où l'influence de Gorgias est manifeste. F. BLASS, *Die attische Beredsamkeit* tome I, Leipzig 1868, dit justement: "Die Gerichtspraktik zwang die Sophisten, Wahrheit oder Unwahrheit als Nebensache zu behandeln; der Begriff des Glaublichen ist dem Richter unentbehrlich, weil er nicht nach einer ihm verborgenen Wahrheit entscheiden kann." (p. 22).

(93) Voir *Rhétorique*, tome I, Introduction par M. DUFOUR, p. 13; cf. aussi l'avis de I. DURING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, p. 134.

assisté aux événements sont absents, et vous, qui n'avez rien vu, êtes juges. Mais de la part de juges qui n'ont rien vu, quelle peut bien être la sentence ?" écrit Antisthène (94) dans son *Discours d'Ajax* (95). Isocrate, élève de Gorgias lui aussi, note dans *Sur l'Echange*: "... la nature humaine ne peut acquérir une science dont la possession nous ferait savoir ce que l'on devrait faire ou dire ..." (96).

Mais revenons à Gorgias. Pour comprendre le ressort de l'argumentation déployée dans l'*Eloge d'Hélène*, il faut partir de la constatation, évidente, que nous ignorons quelle fut la véritable raison du départ d'Hélène. Toutefois, même si la vérité nous est cachée, il nous reste nos opinions pour juger du déroulement probable des événements. Le rhéteur ne peut pas introduire les faits mêmes dans ses discours. Cette impossibilité explique la nécessité qu'il y a à remplacer les événements par des paroles. Une autre raison qui légitime le recours au vraisemblable, au probable, réside dans la configuration de l'âme humaine dont la faillibilité est la condition même de l'exercice de la rhétorique. A cela s'ajoute le fait que l'orateur ne dispose devant le tribunal que d'un temps limité pour parler (97). Cette situation de contrainte l'oblige à façonner son discours en ayant égard aux impératifs du moment, comme nous le rappelle la *Défense de Palamède*: "Car une accusation sans preuves inspire une frayeur manifeste, et cette frayeur nécessairement étrangle le discours, à moins que la vérité elle-même et la

(94) Diogène Laërce VI, 1, nous rapporte qu'Antisthène a été élève de Gorgias.

(95) Antisthène, *Ajax ou Discours d'Ajax* § 1 (= frgt 14 C DE-CLEVA CAIZZI), notre traduction. Cf. aussi les §§ 7 et 8 du même discours.

(96) Isocrate, *Sur l'Echange* § 271; cf. aussi § 184, ainsi que la très intéressante note 1, p. 169 du tome III des *Discours* d'Isocrate dans la Collection des Universités de France.

(97) Voir Gorgias 455 A.

nécessité présente ne me donnent des leçons..."(98). Par "la vérité même" (αὐτῆς τῆς ἀληθείας) il faut entendre ici "les faits sur lesquels porte le procès"; "la nécessité présente" (τῆς παρούσης ἀνάγκης) fait référence à la situation de l'accusé devant le tribunal (99). La défense devant les juges exige des arguments ingénieux, développés promptement, et le rhéteur est obligé de parler à l'improviste, de saisir le "moment favorable (ou: critique) du présent" (παρὼν καιρός) (100). Voilà pourquoi le vraisemblable est, dans ces situations, le meilleur guide (101). La rhétorique devient ainsi une arme à double tranchant. Comme les discours ne portent pas en eux-mêmes la marque de leur vérité ou de leur fausseté, il est en principe toujours possible qu'un discours bien écrit présente une version très probable, mais en fait fausse, de la vérité. Le même discours peut, selon les circonstances, défendre une cause juste ou une cause injuste, exprimer le vrai autant que le faux.

La toute-puissance de la parole persuasive

Ce deuxième thème complète et explique le premier. Privée de l'accès à la vérité, il ne reste à l'âme que le recours au vraisemblable. Or, c'est justement

(98) Gorgias, *Défense de Palamède* § 4; trad. J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 91.

(99) Voir à ce sujet, J.A. COULTER, 'The Apology of Socrates and Gorgias' Palamedes', in *Harvard Studies in Classical Philology*, 68 (1964), p. 281.

(100) Cette expression est celle dont se sert Gorgias dans la *Défense de Palamède* § 32,8. Les détails de la théorie gorgienne du καιρός ne nous sont pas parvenus; voir le fragment DK 82 B 13.

(101) J.A. COULTER, 'The Apology of Socrates ...', *loc. cit.*, pp. 283-84, voit dans l'opposition qu'il y a entre la vérité et la nécessité présente une application particulière de l'antithèse éléatique ἀλήθεια/δόξα.

dans la présentation du vraisemblable qu'excelle la parole persuasive. Pour Gorgias, la persuasion (le fait d'être persuadé) n'est pas seulement un sentiment psychologique d'évidence, mais une incitation immédiate à l'action: "... le discours, en effet, qui a persuadé l'âme qu'il a convaincue, l'a contrainte par nécessité à accorder foi aux paroles dites et consentement aux actions accomplies" (102). L'auditeur est donc persuadé malgré lui. Cette thèse est implicitement contenue dans l'*Eloge d'Hélène*, puisque Gorgias y maintient qu'Hélène est innocente si elle a succombé à un discours persuasif. Nous avons certainement affaire ici à une doctrine authentiquement gorgianique (103). Dans le *Philèbe*, nous lisons en effet: "... j'ai entendu Gorgias répéter, en toute occasion, que l'art de persuader surpasse de beaucoup tous les autres, car il asservit tout à son empire par consentement et non par force ..." (104). Les exemples illustrant cette terrible puissance inhérente à l'art de persuader ne manquaient pas à Gorgias: "Tu n'ignores certainement pas que ces arsenaux, ces murs d'Athènes et toute l'organisation de vos ports doivent leur origine pour une part aux conseils de Thémistocle et pour le reste à ceux de Périclès, mais nullement à ceux des hommes du métier", dit-il dans le *Gorgias* (105). Cette glorification de l'art de la parole se retrouve aussi chez Isocrate, élève de Gorgias. Dans le *Nicoclès*, l'éloquence est considérée comme marquant un progrès sur l'état de nature. L'éloquence est la faculté qui confère à l'homme sa supériorité sur les

(102) *Eloge d'Hélène* § 12; trad. J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 87.

(103) Voir aussi A.E. TAYLOR, *Plato. The Man and His Work*, p. 108, note 1. Cf. A. DIES, Notice à l'édition du *Philèbe* pour la Collection des Universités de France, p. LXXII.

(104) *Philèbe* 58 A,B.

(105) *Gorgias* 455 D,E; le § 13 de l'*Eloge d'Hélène* cite un certain nombre d'autres exemples.

animaux (106): "C'est la parole qui a fixé les limites légales entre la justice et l'injustice, entre le mal et le bien; si cette séparation n'avait pas été établie, nous serions incapables d'habiter les uns près des autres", écrit Isocrate (107). La puissance qu'accorde Gorgias à la rhétorique transparait également à travers les métaphores qu'il emploie pour la décrire. Ainsi le sophiste est comparé au médecin et les discours sont assimilés aux drogues: "Il existe une identité de rapport entre la force du discours relativement à l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues relativement à la nature des corps. Car, de même que certaines drogues éliminent du corps certaines humeurs, et d'autres drogues d'autres humeurs, et peuvent mettre fin soit à la douleur, soit à la vie, de même aussi certains discours peuvent tantôt calmer, tantôt charmer, tantôt terroriser, tantôt plonger les auditeurs dans la hardiesse, tantôt, en recourant à la néfaste Peithô, droguer l'âme et l'ensorceler"(108). Les discours persuasifs agissent comme des drogues, c'est-à-dire sans qu'on puisse s'y opposer consciemment (109).

L'indifférence morale de la rhétorique

Si celui qui est persuadé, l'a été contre son gré, il en résulte que c'est l'orateur qui est responsable des actes de celui qu'il a persuadé: "C'est donc à celui qui a exercé la persuasion que l'injustice est imputable, pour avoir exercé sur l'âme une contrainte nécessaire; mais l'âme qui, ayant subi la persuasion, n'a fait que subir la nécessaire contrainte du discours, c'est en vain et à tort qu'on

(106) Voir Isocrate, *Nicoclès* §§ 5-6.

(107) *Nicoclès* § 7.

(108) *Eloge d'Hélène* § 14; trad. J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 88.

(109) D.M. MACDOWELL, *op. cit.*, note à juste titre: "Just as the body cannot choose but obey a powerful drug, so the mind cannot choose but obey a powerful speech." (p. 15).

l'accuse", écrit Gorgias dans l'Eloge d'Hélène (110). Une lourde responsabilité morale incombe par conséquent à celui qui se sert de la rhétorique gorgianique. Mais pour Gorgias, les usages qu'on peut faire de la rhétorique ne font pas partie de l'art rhétorique proprement dit. Ou, en d'autres termes, la rhétorique s'apprend; la morale ne s'apprend pas. Cette déclaration va de pair avec le refus notoire de la part de Gorgias d'enseigner la vertu, l'ἀρετή (111). Le principe de l'amoralisme de la rhétorique est l'un des piliers de la doctrine gorgianique. La comparaison des discours aux médicaments qui le fonde est fréquente chez Gorgias (112). Une parole peut être un remède ou un poison; tout dépend de l'usage qu'on en fait. Si celui qui en use poursuit des fins moralement condamnables, sa conduite est répréhensible. Mais le sophiste qui enseigne l'art de la rhétorique échappe à un tel reproche et n'est pas responsable des abus auxquels peuvent se livrer ses disciples (113).

GORGAS DANS LE GORGAS

C'est au grave problème moral que soulève la rhétorique gorgianique que Platon a consacré un long dia-

(110) *Eloge d'Hélène* § 12; trad. J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 87.

(111) Voir à ce sujet *Ménon* 95 C; cf. aussi E.R. DODDS, *Plato: Gorgias*, Oxford, 1959, p. 212.

(112) Voir par exemple *Eloge d'Hélène* § 14 (cité ci-dessus). La métaphore est fréquente dans le *Gorgias*. Nous la retrouvons aussi chez Isocrate, *Sur la Paix* §§ 39-40. Pour les relations qu'il y a entre Isocrate et Gorgias en général, cf. l'étude de W. NESTLE, 'Spuren der Sophistik bei Isokrates', in *Philologus*, 70 (1911), pp. 1-51, en particulier p. 5 et suiv.

(113) Voir *Eloge d'Hélène* § 14 (*in fine*); § 10; *Gorgias* 456 D; pour Isocrate, qui continue sur ce point d'être influencé par Gorgias, voir *Nicooclès* § 2, *Sur l'Echange* § 252; voir aussi W. NESTLE, 'Spuren der Sophistik bei Isokrates', *loc. cit.*, p. 5.

logue, le *Gorgias* précisément. Si la force de la parole persuasive est irrésistible, et s'il n'y a pas de critère sûr qui permette de faire le tri entre un discours mensonger et un discours sincère, alors l'auditoire est inévitablement à la merci de tout orateur habile. Seule une éducation morale du rhéteur paraît pouvoir pallier ce danger. C'est le problème de la formation du rhéteur qui est au centre du *Gorgias*. Le *Gorgias* ne vise pas seulement la rhétorique gorgianique, mais aussi et surtout les élèves de Gorgias et l'influence morale qu'ont exercées ses doctrines: "Gorgias' teaching is the seed of which the Calliclean way of life is the poisoned fruit", écrit E.R. Dodds dans l'introduction à son commentaire du *Gorgias* (114). Platon met en scène, dans le *Gorgias*, des représentants radicaux de la théorie de Gorgias pour mieux pouvoir l'attaquer (115).

Dans le *Gorgias*, Platon invite le sophiste à définir la rhétorique, à dire quel est l'objet de la rhétorique (116). Au cours de l'entretien qui suit (117), Platon s'efforce de découvrir les insuffisances et les incongruités inhérentes à la conception gorgianique de la rhétorique. Gorgias décrit son art de façon très simple: il se proclame être rhéteur (118), capable de former des disciples (119). Ces disciples ne seront pas seulement habiles à parler, mais aussi habiles à penser sur les choses dont ils parlent (120). Sous ce rapport, la rhétorique ressemble à la médecine qui, elle aussi, "rend habile

(114) E.R. DODDS, *Plato: Gorgias*, p. 15.

(115) Ce procédé est familier à Platon. Voir à ce sujet, M. SCHOFIELD, 'The Dénouement of the *Cratylus*', in *Language and Logos*, p. 67.

(116) *Gorgias* 449 A-D.

(117) *Gorgias* 449 E à 461 B.

(118) *Gorgias* 449 A.

(119) *Gorgias* 449 B.

(120) *Gorgias* 449 E.

à penser et à parler sur les maux des malades"(121). Gorgias avance une première définition de la rhétorique: "J'entends le pouvoir de persuader par le discours les juges au tribunal, les sénateurs au Conseil, le peuple dans l'Assemblée du peuple et de même dans toute autre réunion qui soit une réunion de citoyens"(122). La rhétorique est donc essentiellement une "ouvrière de persuasion"(123). Pressé par Socrate, Gorgias est amené à préciser sa pensée: "Je dis que la persuasion propre à la rhétorique est celle des tribunaux et des autres assemblées (...) et qu'elle a pour objet le juste et l'injuste"(124). Socrate distingue ensuite entre deux formes de persuasion. Tout comme il y a une différence entre la croyance et la science - la première peut être vraie ou fausse, la seconde est toujours vraie - ainsi aussi il y a une forme de persuasion qui produit la croyance et une autre qui produit la science. La rhétorique étant seulement "ouvrière d'une persuasion de croyance", elle ne peut enseigner aux tribunaux qu'une opinion sur le juste et l'injuste, non une science (125). Après un nouvel envol sur l'art de la parole, au cours duquel Gorgias fait briller dans tout son éclat la parure de la rhétorique, certaines réserves sont pourtant émises: "Toutefois, Socrate, il faut user de cet art comme de tous les autres arts de combat. Quels que soient ceux qu'on cultive, ce n'est pas une raison pour en user contre tout le monde que d'avoir appris le pugilat, le pancrace ou les armes de manière à battre sûrement amis et ennemis: cela ne nous donne pas le droit de frapper nos amis, de les transpercer et de les tuer"

(121) *Gorgias* 450 A.

(122) *Gorgias* 452 D,E.

(123) *Gorgias* 453 A, *πελοῦς δημουργός ἐστιν ἡ ῥητορικὴ*; cf. aussi *Philèbe* 58 A,B; *Eloge d'Hélène* §§ 13 et 14.

(124) *Gorgias* 454 B.

(125) *Gorgias* 454 D - 455 A.

(126), remarque Gorgias. Le maître de rhétorique ne doit donc pas être tenu responsable des abus éventuels dont se rendraient coupables ses disciples: "Si un homme, devenu habile dans la rhétorique, se sert ensuite de sa puissance et de son art pour faire le mal, ce n'est pas le maître, à mon avis, qui mérite la réprobation et l'exil; car celui-ci enseignait son art en vue d'un usage légitime, et le disciple en a fait un abus tout contraire"(127). Toutefois, ces déclarations s'accordent mal avec ce que Gorgias avait annoncé plus haut, comme Socrate le lui fait remarquer: "Au début de cet entretien, Gorgias, tu disais que la rhétorique se rapportait aux discours (...) à ceux qui traitent du juste et de l'injuste. (...) En t'écoutant parler ainsi, j'eus l'idée que la rhétorique ne pouvait jamais être une chose injuste, puisqu'elle ne s'occupait que de la justice"(128). Or Gorgias vient d'affirmer que le maître de rhétorique n'est pas responsable des usages injustes que ses disciples peuvent faire de la matière de son enseignement. Il admet donc implicitement qu'il peut y avoir un usage injuste de la rhétorique; une contradiction s'est ainsi glissée dans l'exposé de Gorgias.

Il est fort probable que le *Gorgias* historique n'a même pas eu conscience du problème que soulève Platon (129). Dans son commentaire du *Gorgias*, E.R. Dodds conclut: "... Gorgias and his school have failed to think out the relationship between rhetoric and morals"(130). A la défense de Gorgias on peut

(126) *Gorgias* 456 C,D.

(127) *Gorgias* 457 B,C.

(128) *Gorgias* 460 E.

(129) L'objection qui consiste à reprocher aux sophistes la nature purement formelle de leur enseignement se retrouve ailleurs, notamment dans l'*Euthydème* et aussi chez Aristote, *Réfutations sophistiques* 183 b 38, qui nomme justement Gorgias.

(130) E.R. DODDS, op. cit., p. 217; cf. aussi C.M.J. SICKING, 'Gorgias und die Philosophen', loc. cit., p. 244.

invoquer le fait que les principes de sa rhétorique répondent aux exigences fixées par le déroulement de la procédure judiciaire; les juges devaient en effet rendre leur verdict après la seule audition des discours de l'accusation et de la défense (131). Platon, évidemment, ne condamne pas seulement la philosophie de la rhétorique gorgianique, il attaque aussi et avant tout les institutions sociales pour lesquelles cette rhétorique avait été inventée (132). Si Gorgias place le vraisemblable au-dessus de la vérité (133), il ne le fait qu'au terme d'une analyse épistémologique de la procédure judiciaire (134). Dire que la rhétorique sophistique est incapable d'atteindre la vérité, ce serait accuser Gorgias de ne pas avoir fait ce dont il vient de prouver l'impossibilité. Chez Platon, le problème de la rhétorique est une question de droit; chez Gorgias, une question de fait.

APPENDICE I : *La rhétorique formelle de Gorgias et le fragment DK 82 B 26*

Réduit à son armature logique, le raisonnement que déploie Gorgias dans l'*Eloge d'Hélène* (135) se présente comme suit:

(131) Cf. Lois 766 D,E; 876 B. Voir aussi l'*Introduction aux Lois* par L. GERNET, pp. CXL-CXLI, dans la Collection des Universités de France.

(132) Cette attitude est amplement illustrée dans les *Lois*.

(133) Voir par exemple *Phédre* 267 A; 272 D; *Gorgias* 454 E.

(134) J.A. COULTER, 'The Apology of Socrates and Gorgias' Palamedes', *loc. cit.*, note à ce sujet: "... it is precisely in the application of these concepts (ἀλήθεια et δόξα) to the didactic contexts that the heart of the difference between Plato and Gorgias lies." (p. 280).

(135) Voir plus haut, pp. 212-213.

- prémisse 1. $P \supset (Q \vee R \vee S \vee T)$
 2. $\sim Q$
 3. $\sim R$
 4. $\sim S$
 5. $\sim T$
 6. $\sim Q \ \& \ \sim R \ \& \ \sim S \ \& \ \sim T$

conclusion $\sim P$ (par contraposition) (136).

H. Gomperz voit dans ce procédé très formel la preuve du caractère purement rhétorique de l'oeuvre de Gorgias, sans s'apercevoir que c'est précisément dans la structure même de son raisonnement que réside l'originalité de la conception gorgianique. L'*Eloge d'Hélène* annonce dès le début l'intention de Gorgias: "Aussi mon propos est-il, en ajoutant à ce discours une explication raisonnée ($\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\nu \tau\iota\nu\alpha \tau\tilde{\eta}\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\eta\varsigma \delta\omicron\upsilon\varsigma$), de mettre fin à l'accusation dont est l'objet cette femme décriée..." (137). C'est bien dans l'importance accordée au raisonnement qu'il faut voir, à notre avis, la nouveauté du procédé gorgianique. La cohérence du raisonnement en vient à remplacer, dans la procédure judiciaire, la simple présentation des faits (138): "... das Verfahren, für ein zu beweisendes Wirkliches eine Reihe plausibler Möglichkeiten einzusetzen und über diese zu reden, ist nichts als eine Anwendung der gewiss ernsthaften Lehre vom $\epsilon\tilde{\iota}\nu\acute{o}\varsigma$...", remarque O. Gigon (139).

Le procédé de Gorgias ressemble fortement à la

(136) Explication des symboles: P = Hélène est coupable; Q = première raison; R = deuxième raison; S = troisième raison; T = quatrième raison du comportement d'Hélène.

(137) *Eloge d'Hélène* § 2; nous avons légèrement modifié la traduction de J.-P. DUMONT, *op. cit.*, pp. 83-84. Voir aussi D.M. MACDOWELL, *op. cit.*, pp. 21 et 34.

(138) Cf. D.M. MACDOWELL, *op. cit.*, p. 35: "... logical analysis of her possible reasons for eloping with Paris".

(139) O. GIGON, 'Gorgias "Über das Nichtsein"', *loc. cit.*, p. 109, cité ci-dessus p. 200.

méthode "algébrique": supposons le problème résolu (c'est-à-dire qu'Hélène est innocente) et tout le reste s'explique par la simple cohérence du raisonnement. Dans la *Défense de Palamède*, la démarche est inversée: Gorgias admet la culpabilité de Palamède pour montrer ensuite les conséquences absurdes qui découlent de cette hypothèse (140). A noter aussi qu'il n'y a pas de gradation - les plus faibles d'abord, les plus forts à la fin - dans la manière de présenter les faits et les indices, car la structure logique l'interdit. Le propre de la méthode de Gorgias est qu'elle permet de tisser avec des indices seulement probables une étoffe indéchirable. A la place de l'être, de la vérité, vient se mettre l'hypothèse, la conjecture cohérente.

Cette méthode repose en dernier lieu sur la croyance, inavouée, que la "bonne cause" - si elle est défendue par un maître de rhétorique qui est à la hauteur de sa tâche - l'emporte sur la mauvaise parce que les raisons probables que la bonne cause peut invoquer à son appui ont une relation privilégiée, plus intime, avec la vérité, dont elle est un décalque, que l'image adverse qui est construite de toutes pièces par un artifice humain qui est toujours faillible (141). Mais une telle théorie ne se trouve pas exprimée explicitement dans la doxographie relative à Gorgias. Le fragment DK 82 B 26, toutefois, pourrait en être un reflet:

L'être est caché, à moins qu'il n'apparaisse;

L'apparence est impuissante, à moins qu'elle < ne

(140) Voir *Défense de Palamède* §§ 6 à 21.

(141) Un discours mensonger qui n'est que vraisemblable, c'est-à-dire un discours qui n'est pas appuyé par une vérité sous-jacente à ses dires, risque toujours de s'empêtrer dans la contradiction. La rhétorique judiciaire d'Antiphon offre de nombreux exemples de ce procédé (voir notre chapitre 7). En revanche, celui qui se sent accusé injustement montrera que les crimes dont on l'accable ne cadrent pas avec la vie honnête qu'il a toujours menée.

soit soutenue par l'être. (142)

A l'appui de notre hypothèse, nous citerons un passage du *Sophiste* qui, à notre avis, illustre parfaitement la nature des relations qu'il y a entre apparence, vérité et tromperie: "Or on copie le plus fidèlement quand, pour parfaire son imitation, on emprunte au modèle ses rapports exacts de longueur, largeur et profondeur, et revêt en outre chaque partie des couleurs qui lui conviennent. (...) S'ils (= les peintres imitateurs) reproduisaient, en effet, ces beautés avec leurs véritables proportions, tu sais que les parties supérieures nous apparaîtraient trop petites, et les parties inférieures, trop grandes, puisque nous voyons les unes de près, et les autres, de loin. (...) Est-ce que, donnant congé à la vérité, les artistes, en fait, ne sacrifient pas les proportions exactes pour y substituer, dans leurs figures, les proportions qui feront illusion?" (143) De ce passage, il faut rapprocher un texte de la *République* qui précisera les idées exprimées auparavant dans une optique intéressante: "C'est cette faiblesse de notre nature qui donne, à la peinture en perspective, (...) son pouvoir magique (γοντεία)" (144).

C'est à partir de cette théorie de la relation du vraisemblable à la vérité qu'il faut chercher à comprendre l'importance que prend la notion de tromperie (ἀμάρτη) (145) dans la pensée de Gorgias. Le rhé-

(142) τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν,
τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι.

Le fragment nous a été transmis par Proclus. Nous avons suivi la traduction proposée par J.M. ROBINSON, 'On Gorgias', in *Exegesis and Argument, Phronesis*, suppl. vol. 1 (1973), p. 52.

(143) *Sophiste* 235 D - 236 A.

(144) *République* 602 D (traduction de A. DIES, note 1, p. 334 dans son édition du *Sophiste* pour la Collection des Universités de France). A noter surtout le terme γοντεία qui apparaît ici; cf. aussi *Eloge d'Hélène* §§ 10 et 14.

(145) T.G. ROSENMEYER, 'Gorgias, Aeschylus and 'ANATH', in *Ame-*

teur n'ignore pas la vérité quand il présente le probable - c'est-à-dire une version probable de la vérité (146) - à son audience. C'est par égard à l'auditeur et en fonction de sa situation précaire devant le tribunal qu'il agit de telle façon. Le vraisemblable a plus d'impact sur les juges que la vérité (147); voilà pourquoi celui qui trompe - pourvu qu'il trompe dans le bon sens - peut être plus juste que celui qui ne trompe pas. Au sujet de la tragédie, Gorgias faisait la remarque suivante: "... celui qui séduisait était plus juste que celui qui ne séduisait pas, et celui qui était séduit plus sage que celui qui n'était pas séduit ..." (148).

APPENDICE II : DK 82 B 4 et DK 82 B 5

La définition de la couleur que Platon attribue à Gorgias dans le *Ménon* (149) présuppose, de la part du sophiste, une certaine familiarité avec les théories physiques d'Empédocle, comme il ressort du fragment B 5. Cela suffit-il à faire de Gorgias un

rican *Journal of Philology*, 76 (1955), p. 227, interprète cette notion comme une "fruitful trickery". W.J. VERDENIUS, 'Gorgias' doctrine of deception', in *The Sophists and Their Legacy*, p. 124, veut retracer la notion d'ἀμύτῃ jusqu'à Parménide B 8,52.

(146) C.P. SEGAL, 'Gorgias and the Psychology of Logos', in *Harvard Studies in Classical Philology*, 66 (1962), p. 112, écrit, selon nous, avec pertinence: "... the rhetor uses the deception of techne not because he necessarily spurns truth, but because most men (...) themselves possess and communicate only doxa and would not know truth if they had it (see B 3)".
(147) Voir *Eloge d'Hélène* § 11.

(148) Gorgias, fragment DK 82 B 23; traduction, légèrement modifiée, de J.-P. DUMONT, *op. cit.*, pp. 106-7; cf. aussi *Δισσοῖς Λόγοις* § 3,10.

(149) *Ménon* 76 D: "la couleur est un écoulement de figures proportionné à la vue et sensible".

philosophe de la nature, le dernier des présocratiques? (150)

A notre avis, il suffit d'admettre que la physique d'Empédocle (151) faisait partie du programme d'enseignement de Gorgias (152).

Le rôle que les sophistes ont joué lors de la transmission et de la propagation de la culture grecque - tant ancienne que "moderne" - ne peut être assez mis en évidence (153). Nous savons que le sophiste Hippias enseignait l'astronomie et qu'il donnait des cours sur l'histoire de la philosophie et des sciences (154). Polos, un élève de Gorgias, était expert dans les doctrines cosmologiques et physiques (155). Le poète comique Eupolis met en scène un Protagoras discourant de phénomènes célestes (156).

(150) O. GIGON, 'Gorgias "Über das Nichtsein"', *loc. cit.*, pp. 209-210, voudrait localiser les deux fragments B 4 et B 5 dans la section sur la vision que renferme la troisième partie du *Traité*. Mais son hypothèse, selon nous, manque d'appui.

(151) Et aussi celle d'autres philosophes; cf. Gorgias 465 D et la note 155 ci-dessous.

(152) Voir à ce sujet H. DIELS, 'Gorgias und Empedokles', in *Sitzungsberichte der kgl. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, (1884), pp. 350-51. Mais il est, à notre avis, inutile d'admettre, comme le fait H. DIELS (p. 351), que Gorgias fut aussi le *Fortführer* des études d'Empédocle.

(153) Voir par exemple N.J. RICHARDSON, 'Homeric Professors in the Age of the Sophists', in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, ns 21 (1975), pp. 65-81.

(154) Voir B. SNELL, 'Nachrichten über die Lehre des Thales', in *Philologus*, 96 (1944), pp. 170-82; C.J. CLASSEN, 'Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophiehistorikern', in *Philologus*, 109 (1965), pp. 175-8; G.B. KERFERD, 'Plato and Hippias', in *Proceedings of the Classical Association*, 50 (1963), pp. 36-37. Cf. Hippias majeur 285 C.

(155) Dans le Gorgias 465 D, Polos est décrit comme étant "expert en ces matières".

(156) Voir le témoignage DK 80 A 11; cf. DK 84 A 5 (relatif à

Si les sophistes ne sont que les héritiers de ces doctrines physiques et cosmologiques, c'est à eux, cependant, que revient le mérite de les avoir élevées au rang de biens de culture.

Prodicos), et *Sophiste* 232 C.

LA PHILOSOPHIE DE LA RHETORIQUE DANS LES TETRALOGIES ET DANS
LES DISCOURS D'ANTIPHON

UN OU DEUX ANTIPHON ?

Toute étude de la pensée d'Antiphon se heurte à l'obstacle majeur que constitue le problème de déterminer s'il y a eu à Athènes, à la fin du Ve siècle avant notre ère, deux personnages portant le nom d'Antiphon, l'un étant rhéteur (1), l'autre sophiste et philosophe (2), ou si la distinction introduite par Didyme (3) (Ier siècle avant notre ère), et reprise par nombre d'érudits modernes, ne fait que démarquer deux styles, non deux auteurs.

Comme notre étude de la sophistique désire être en premier lieu une étude des idées de la sophistique, nous n'entrerons pas dans le détail de cette question épineuse.

La thèse de l'identité des deux Antiphon a été vigoureusement défendue par J.S. Morrison (4) et

(1) Auteur des trois discours *Accusation d'empoisonnement*, *Sur le meurtre d'Hérode* et *Sur le Choreute*.

(2) Auteur de la *Vérité*, DK 87 B 1 - 44.

(3) Cf. DK 87 A 2.

(4) J.S. MORRISON, 'Xenophon *Memorabilia* 1,6. The Encounters of Socrates and Antiphon', in *The Classical Review*, ns 3 (1953), pp. 3-6; du même auteur, 'Socrates and Antiphon', in *The Classical Review*, ns 5 (1955), pp. 8-12, et 'Antiphon', in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, ns 7 (1961), pp. 49-58.

plus récemment par H.C. Avery (5). De leur côté, E. Signone (6) et S. Luria (7) insistent sur la nécessité qu'il y a à distinguer le sophiste du rhéteur. W. Nestle (8) attribue, lui, les *Tétralogies* et la *Vérité* à Antiphon le sophiste, tout en maintenant que l'auteur des *Discours* est Antiphon le rhéteur. Philostrate (III^e siècle de notre ère) ne distinguait pas deux Antiphon (9).

Qui est enfin Antiphon l'interprète des rêves, auteur d'un livre sur les rêves, fameux dans l'Antiquité, et auquel se réfère Diogène d'Oenoanda dans un fragment de son inscription trouvé récemment ? Il pourrait s'agir là d'un troisième Antiphon.

LES TETRALOGIES ET LES DISCOURS D'ANTIPHON

Les *Tétralogies* posent un problème supplémentaire. L. Gernet (10), par exemple, pense que l'auteur des *Tétralogies* (pour lui le Pseudo-Antiphon) n'est pas le même que celui qui a écrit les *Discours* (11). Les conclusions de L. Gernet ont été critiquées, avec raison nous semble-t-il, par R. Clavaud (12) qui a

(5) H.C. AVERY, 'One Antiphon or two ?', in *Hermes*, 110 (1982), pp. 145-158.

(6) E. BIGNONE, *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, Urbino, 1974.

(7) S. LURIA, 'Antiphon der Sophist', in *Eos*, 53 (1963), pp. 63-67.

(8) W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, p. 399.

(9) *Vit. Soph.* I, 15.

(10) *Antiphon*, texte établi et traduit par L. GERNET, Collection des Universités de France, introduction, pp. 6-16.

(11) Voir aussi P. VON DER MÜHLL, 'Zur Unechtheit der antiphontischen Tetralogien', in *Museum Helveticum*, 5 (1948), pp. 1-5, et la réplique de G. ZUNTZ, 'Once Again the Antiphontean Tetralogies', in *Museum Helveticum*, 6 (1949), pp. 100-103.

(12) R. CLAUD, *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, 1980, pp. 267-274.

mis en question la façon même dont L. Gernet a édité son texte. Les *Tétralogies* et les *Discours* ont en commun un certain nombre de passages dont Antiphon semble faire double usage. Ces passages, qui "éminent librement des *Tétralogies* aux *Discours*" (13), ont été considérés par L. Gernet comme des répétitions accidentelles. R. Clavaud a montré qu'ils trahissent, au contraire, la méthode de travail très schématique d'Antiphon qui procède par collages ou assemblages de parties de discours "préfabriquées" (lieux communs) (14).

Les trois *Tétralogies* d'Antiphon se divisent, comme leur nom l'indique, en quatre parties: le discours de l'accusation, celui de la défense, nouveau discours d'accusation, réplique de la défense. Tous ces discours sont marqués par le balancement judiciaire du pour et du contre qui laisse le lecteur (ou l'auditeur) indécis quant à l'issue possible de la cause.

Les trois *Discours* (15), par contre, ne présentent chacun qu'un point de vue, soit celui de l'accusation, soit celui de la défense. Tout comme les discours d'apparat de Gorgias, les *Tétralogies* et les *Discours* d'Antiphon renferment nombre d'allusions qui, bien qu'éparses, peuvent nous aider à reconstruire une théorie de la rhétorique. En effet, ces écrits furent sans doute des pièces didactiques, destinées à servir de modèles aux "étudiants" (16).

Au centre des *Tétralogies* et des *Discours* se trouvent les notions de vraisemblable (εἰκός), d'indice (τεκμήριον), de signe (σημεῖον) et de témoigna-

(13) R. CLAUD, *op. cit.*, p. 267.

(14) L. RADERMACHER, *Artium scriptores*, Wien, 1951, pp. 78-79. Cf. aussi Cicéron, *Brutus* § 47: "... Antiphon de Rhamnunte eut des recueils (...) de morceaux écrits d'avance ..." (si toutefois Antiphon de Rhamnunte est l'auteur des *Tétralogies*).

(15) C'est-à-dire l'Accusation d'empoisonnement contre une belle-mère, Sur le meurtre d'Hérode, Sur le Choroëte.

(16) Voir aussi G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, p. 49.

ge (μαρτυρία). Ces termes gardent la même valeur technique et dans les *Tétralogies* et dans les *Discours*, ce qui nous induit à penser qu'elles sortent du même "atelier" rhétorique.

L'εὐκός, le vraisemblable (ou le probable), peut être défini comme l'impression générale produite sur les juges par le discours de l'accusation ou celui de la défense. Les juges donnent leur verdict en prenant appui sur "ce qui se produit le plus souvent (...) dans le domaine des choses pouvant être autrement..." (17). L'orateur tient compte des manières de penser habituelles de l'auditoire, de ses expériences et sentiments communs afin de présenter la version la plus probable des faits (18).

Le τεκμήριον, l'indice, désigne un événement passé directement relié à la cause débattue devant le tribunal (19). L'exemple standard de l'indice est celui de l'esclave qu'on a empêché de faire une déposition (20).

Par μαρτυρία, témoignage, enfin, il faut entendre une déposition faite de plein gré par un témoin oculaire (21).

Le terme de σημεῖον, signe, est utilisé en deux acceptions différentes. On trouve d'une part le sens de "trace", à savoir de trace concrète comme par ex-

(17) *Rhétorique* 1357 a 34.

(18) Cf. *Rhétorique à Alexandre* 1428 a 25 et suiv. La *Rhétorique à Alexandre* est un écrit de date incertaine (IVe ou IIIe siècle avant notre ère), mais qui préserve nombre de doctrines rhétoriques typiquement sophistiques, comme par exemple l'absence de toute considération morale dans les affaires rhétoriques. La définition de l'εὐκός que fournit la *Rhétorique à Alexandre* recoupe exactement celle d'Antiphon.

(19) Définition de la *Rhét. à Alex.*, 1430 a 14: "des actions antérieures qui contredisent les faits qu'asserte le discours de l'accusé ou de la défense".

(20) Voir par exemple *Accusation d'empoisonnement* §§ 10-11; *Sur le meurtre d'Hérode* § 38 et *Sur le Choreute* § 27.

(21) Cf. la définition que donne la *Rhét. à Alex.* 1431 b 20.

emple une tache de sang ou une blessure (22). Un autre usage apparaît dans le discours *Sur le meurtre d'Hérode*, où les indices (τεκμήρια) et les témoignages (μαρτυρίαι) sont opposés aux signes (σημεῖα): "Tout ce que peuvent établir humainement les indices et les témoignages, vous l'avez entendu; voyons maintenant les signes qui viennent des Dieux." (23). Par signes, il faut entendre ici la conduite irréprochable de l'accusé qui rend en elle-même improbable le fait qu'il ait pu commettre les crimes atroces dont on l'accable. Dans la *Rhétorique* d'Aristote (livre I et II), σημεῖον, signe, désigne généralement un signe naturel, comme par exemple le présent qui est le signe d'un honneur (24), ou les honneurs qui sont le signe d'une réputation de bienfaisance (25). Il en est de même chez Lysias, Isocrate et Démosthène (26). Il est dès lors probable que les deux sens de signe, que nous avons distingués plus haut, forment en réalité une unité. La traduction de σημεῖον doit donc être "signe naturel" (27).

Les relations que tous ces termes techniques entretiennent entre eux ressortent du passage suivant: (l'accusé dit aux juges) "A qui exposerait l'affaire en simples discours sans produire de témoins, on pourrait dire que l'appui des témoignages manque à ses discours; à qui produirait des témoins, mais ne

(22) Voir par exemple *Sur le meurtre d'Hérode* § 28; *Tétralogie* Γ, 3, 3.

(23) *Sur le meurtre d'Hérode* § 81 (trad. de L. GERNET, légèrement modifiée). Cf. *Tétralogie* A, 3, 8.

(24) *Rhétorique* 1361 a 38.

(25) *Rhétorique* 1361 a 28.

(26) Sur ce problème, voir l'étude de W.A. GRIMALDI, 'Semeion, Tekmerion, Eikos in Aristotle's Rhetoric', in *American Journal of Philology*, 101 (1980), pp. 383-398, en particulier la note 12 pp. 397-98.

(27) Cf. *Rhétorique à Alexandre* 1430 b 30 et suiv., où le signe est défini comme une chose qui normalement suit ou accompagne une autre chose.

fournirait pas d'indices qui les corroborent, il y aurait encore à dire, si on voulait. Mais moi, je vous fournis des discours vraisemblables, et des témoignages qui s'accordent avec ces discours, et des faits qui s'accordent avec les témoignages, et des indices tirés des faits eux-mêmes ..." (28). Dans le discours prononcé devant les juges, il importe donc de présenter une image avant tout cohérente de la situation, bâtie sur l'usage judicieux des indices, des faits, des témoignages et des signes naturels.

LA RHETORIQUE D'ANTIPHON

Comme les témoignages et les faits antécédents sont les mêmes pour les deux partis, il est clair que c'est au niveau des indices et des signes naturels que la cause est tranchée. Chacun des deux partis essaiera donc de les faire parler en sa faveur. L'habileté du rhéteur, de l'avocat, de l'accusé réside par conséquent dans l'art de combattre un *εὖχος* adverse. Il s'agira avant tout de savoir orienter les indices dans une direction favorable (29).

C'est à partir de discours vraisemblables que les juges devront se faire leur représentation (vraisemblable) de la vérité, des faits. Inutile de préciser que l'arrangement et la présentation de ces discours revêtent dès lors une importance capitale. En effet, devant les juges, il ne suffit pas d'avoir raison, il faut encore être en mesure de le prouver. Les juges ne disposent *a priori* d'aucun moyen pour distinguer le discours qui dit vrai de celui qui présente une vue seulement probable, mais en fait fausse, d'un certain nombre d'événements passés: "Quand un meurtre a été prémédité et accompli dans le secret, en l'absence de témoins, il faut bien que le juge-

(28) Sur le Choroëte §§ 30-31 (trad. de L. GERNET, légèrement modifiée: au lieu de "présomptions", nous disons "indices").

(29) Cf. *Tétralogie A*, 4, 10 et *Sur le meurtre d'Hérode* § 43.

ment se fonde sur les seuls discours de l'accusateur et de l'accusé: alors on est à l'affût, pour un rien on suspecte les paroles des parties, et on se prononce d'après des conjectures plutôt que d'après des certitudes" (30). Introduire la "vérité" dans un discours judiciaire peut donc être une erreur tactique (31).

Des discours judiciaires, la vérité est par définition absente et elle ne peut pas être rendue présente par la parole, car la vérité, au niveau de la parole, ne se distingue pas du probable. Comme les crimes sont généralement commis dans le secret, il ne reste aux juges que la possibilité de trancher d'après les discours, et l'impression de vraisemblance ou d'invraisemblance qu'ils engendrent (32).

La procédure judiciaire doit certes être conçue comme la lutte entre deux discours vraisemblables, entre deux versions a priori également probables des faits; le verdict des juges, cependant, ne repose pas entièrement sur leur appréciation subjective des discours; ils disposent en outre du critère, non négociable, de la cohérence des indices.

La théorie de la rhétorique d'Antiphon nous semble être nourrie par une double croyance: d'une part celle que la cause juste, c'est-à-dire l'*eîxós* et les indices qui sont une fidèle représentation de la vérité, ne peut pas - du moins si elle est défendue à l'aide de moyens rhétoriques appropriés - livrer une image contradictoire ou improbable de la réalité; de l'autre celle qu'un discours qui cherche à rendre vraisemblable un tissu de mensonges s'empêtrera tôt ou tard dans les contradictions. Ainsi, dans le discours *Sur le meurtre d'Hérode*, l'accusé se défend, en faisant remarquer qu'il y avait dans le discours de son adversaire des contradictions (33).

(30) *Sur le Choreute* § 18.

(31) Voir *Sur le meurtre d'Hérode* § 3.

(32) Cf. *Tétralogie B*, 4, 2; *Tétralogie A*, 3, 8.

(33) Voir *Sur le meurtre d'Hérode* § 50.

Si on a contre soi des apparences défavorables, il faut recourir à la technique du retournement de l'ἐλπίς. Le locus classicus de ce procédé se trouve décrit dans la Rhétorique d'Aristote: "C'est des applications de ce lieu que se compose la τέχνη de Corax: si un homme ne donne pas prise à l'accusation dirigée contre lui, si par exemple, un homme faible est poursuivi pour sévices, sa défense sera qu'il n'est pas vraisemblable qu'il soit coupable; mais si l'accusé donne prise à l'accusation, si, par exemple, il est fort, sa défense sera qu'il n'est pas vraisemblable qu'il soit coupable, parce qu'il était vraisemblable qu'on le croie coupable"(34).

Antiphon applique fréquemment ce procédé. On en trouve un exemple parlant dans la troisième Tétralogie: Un jeune homme, accusé d'avoir agressé et tué un vieillard, se défend au moyen du discours suivant: "Si, comme il est naturel aux yeux de voir et aux oreilles d'entendre, il l'était à la jeunesse de se livrer aux violences et à la vieillesse de savoir se modérer, votre jugement ne serait pas nécessaire: leur âge suffirait à condamner les jeunes gens. Mais, en réalité, bien des jeunes gens savent se modérer, bien des hommes d'âge se laissent entraîner par l'ivresse: ainsi, les indices ne sont pas plus favorables à l'accusateur qu'à l'accusé"(35).

Cependant, le discours vraisemblable, c'est-à-dire celui qui donne de ce qui s'est réellement passé une description qui doit convaincre les juges, ne doit pas être considéré comme le pâle reflet ou comme une déformation de la vérité, mais comme le moule inévitable dans lequel doivent être coulés tous les discours judiciaires.

La théorie de la rhétorique que nous avons extraite des Tétralogies et des Discours d'Antiphon est libre de toute considération morale, et pour

(34) Rhétorique 1402 a 17-20; cf. Phédre 273 B.

(35) Tétralogie C, 4, 2 (trad. de L. GERNET, légèrement modifiée). Pour un autre exemple, voir Tétralogie A, 2, 3.

cause. La science rhétorique que présente Antiphon est exclusivement défensive: elle est censée montrer à celui qui se trouve accusé comment il faut se défendre.

Le désavantage de cette théorie de la rhétorique réside dans le fait que celui qui a l'intention d'en faire un usage malhonnête peut s'en approprier les méthodes. Mais c'est là le prix qu'il fallait payer pour garantir un déroulement de la procédure judiciaire qui fût en tout point conforme aux exigences démocratiques.

RHÉTORIQUE ET PHILOSOPHIE

Nous avons pu montrer plus haut que la pensée de Gorgias procédait d'un remaniement conscient de la philosophie de Parménide. Peut-on dire la même chose au sujet d'Antiphon?

On sent que la pensée d'Antiphon est plus proche d'une analyse épistémologique de la procédure judiciaire elle-même que d'une réflexion philosophique. Les résultats auxquels parviennent Gorgias et Antiphon sont dans une large mesure convergents, peut-être parce que leurs prémisses sont semblables: si la vérité, les faits étaient également connus de tous, la rhétorique, la persuasion, les juges et le tribunal ne seraient d'aucune utilité. La rhétorique vit par la tension qui existe entre la limitation de la connaissance humaine et le renvoi constant à une vérité qui attend d'être dévoilée par l'interprétation des signes, des traces qu'elle a laissées.

La parenté de ces réflexions avec la philosophie éléatique est nette. Mais dans la procédure judiciaire, le jeu entre l'*ἀλήθεια* et la *δόξα* prendra un aspect très réel, et non pas abstrait comme chez Parménide.

Les ressemblances sont cependant indéniables (36).

(36). On pourrait renverser la perspective et se demander si ce

Cette vérité existante, quoiqu'inatteignable, et qui se dédouble en deux discours probables nous rappelle, bien entendu, la vérité de Parménide et les "opinions des mortels". De même, les indices et les signes d'Antiphon se présentent comme un écho des signes (σηματα) de Parménide (37) et de Mélissos (38).

L'opposition entre les signes et la vérité se retrouve également en dehors de la philosophie éléatique, comme par exemple dans le fragment B 1 d'Alcméon: "Des choses invisibles comme des choses mortelles, seul les Dieux possèdent une connaissance certaine; <à nous> en tant qu'hommes, il ne reste que la conjecture (τεμνάλρεσθαι)" (39).

Notons encore que les notions de signe et d'indice jouent aussi un grand rôle dans la médecine grecque. Ainsi, par exemple, dans le traité hippocratique *Pronostic* (40), il est dit: "Il faut être tout à fait au clair en ce qui concerne les indices sûrs (τεμνήρια) et les autres symptômes (σημεῖα)".

n'est pas Parménide qui a été influencé par la rhétorique judiciaire. Mais nous manquons de données pour trancher cette question. Cf. J. KLOWSKI, 'Zum Entstehen der logischen Argumentation', in *Rheinisches Museum*, 113 (1970), pp. 126-131.

(37) Cf. DK 28 B 8,2.

(38) Cf. DK 30 B 8.

(39) DK 24 B 1.

(40) Chapitre 25.

LIVRE IV

LA SOPHISTIQUE CHINOISE

La grande période formatrice qu'a connue la pensée chinoise entre le sixième et le deuxième siècle avant notre ère a souvent été comparée à l'éclosion de la pensée philosophique en Grèce ancienne.

Si les conclusions tirées de ce rapprochement n'ont pas toujours été très prudentes ni très bien fondées, cela ne tient pas tellement à l'insuffisance du labeur scientifique investi que, plutôt, aux obstacles herméneutiques qui barrent l'accès à toute culture étrangère et à la chinoise en particulier. Si, après un siècle et demi de recherches assidues, la philosophie chinoise "classique" est encore mal connue, c'est qu'on a mis du temps à se rendre à l'évidence que cette époque est en ruines et que sa topographie ne peut être rétablie à l'aide de cartes dessinées pour des régions tout à fait différentes.

Certaines de ces ruines sont certes superbes. Et nombreux sont ceux qui préfèrent les visiter plutôt qu'à en faire l'étude, les appréciant davantage pour les sentiments qu'elles éveillent que pour l'effort de compréhension qu'elles réclameraient.

À l'amateur de vestiges édifiantes, l'étude suivante n'offrira que quelques monuments d'importance secondaire et paraîtra même, par moments, comme une fouille dans des décombres...

Mais c'est là le prix qu'il faut payer pour extraire d'une civilisation éteinte son possible rapport à l'actualité. Nous consentons à cet effort dans l'espoir de pouvoir résoudre un problème philo-

sophique précis: l'esprit humain traverse-t-il nécessairement et partout, au moment où se dessine son éveil à la rationalité, certaines phases ou certains stades déterminés? la sophistique est-elle un de ces stades?

Posé dans ces termes, notre problème semble aisé à résoudre, d'autant plus que notre champ de fouille est relativement restreint. En réalité, le principal obstacle à notre enquête réside dans les contours quelque peu flous de l'objet que nous cherchons.

Il y a plus grave: la sophistique grecque est une ruine dans laquelle les matériaux de reconstruction l'emportent de loin sur ses constituants primitifs (en fait, c'est une ruine presque redevenue habitable) et il serait singulièrement imprudent de prendre cette reconstruction pour modèle dans une fouille en terres étrangères.

Le vrai problème n'est pas tant que la sophistique grecque se présente sous forme d'une reconstruction. C'est le fait que la sophistique grecque a été reconstruite comme si elle avait été un stade intermédiaire entre les présocratiques et la philosophie platonicienne, une sorte d'âge de l'adolescence et de la fourberie entre l'enfance et l'âge de raison. La nature même de notre étude nous interdit de prendre pour base une telle reconstruction. En l'adoptant, nous risquerions de causer un grave préjudice à notre enquête, car on pourrait nous objecter, au cas où nous retrouverions une sophistique en Chine ancienne, que nous n'avons nullement prouvé l'existence d'une sophistique chinoise, mais que nous avons seulement établi que les philosophies de la Grèce et de la Chine anciennes se ressemblent de par la possibilité qui existe de reconstruire les fragments de leurs "sophistes" comme un stade de développement philosophique intermédiaire.

Nous rétorquera-t-on que la sophistique ne peut pas exister en dehors d'une telle reconstruction? - Cette possibilité est réfutée par toute la III^e partie de notre étude: les problèmes touchant au langage et à la rhétorique, le seul lien qui unit

d'ailleurs tous les sophistes grecs, ont pu être étudiés sans faire référence (sauf par contraste) aux solutions données par Platon ou Aristote.

En étudiant la sophistique grecque, nous avons donc mis entre parenthèses tout facteur qui pouvait renvoyer à la sophistique comme à un stade de développement de la pensée. Notre étude a été synchronique.

Cette attitude, que la démarche méthodologique même de notre étude nous imposait, a considérablement rétréci notre champ d'investigation et elle nous a amené à n'étudier que deux thèmes de la sophistique grecque: les théories du langage et la philosophie de la rhétorique. Mais nous dirons que c'est là l'essence de la sophistique.

Cette limitation a ses avantages, puisqu'elle nous facilitera l'approche du domaine chinois: s'il y a des sophistes en Chine ancienne, il suffit d'étudier les théories philosophiques du langage et de la rhétorique pour les trouver.

Le langage et la parole ont intéressé les philosophes chinois au plus haut degré. Deux penseurs en particulier, HUI SNI (- IV^e siècle) et GONGSUN LONG (- III^e siècle), en ont même fait le centre de leurs réflexions.

HUI SNI et GONGSUN LONG, les deux candidats au statut de "sophistes" chinois (Si HUI SHI et GONGSUN LONG n'ont pas été des sophistes, personne ne l'aura été en Chine ancienne.) n'ont pas été les premiers à poser le problème des relations qu'il y a entre la parole et l'action. Ce problème est présent à la réflexion philosophique dès son origine. Lorsque Confucius commence à réfléchir sur les valeurs traditionnelles, c'est à la célèbre formule de la "correction des noms" qu'il recourra.

LE PROBLEME DES NOMS DANS LES ENTRETIENS (Lunyu 論語)
DE CONFUCIUS

LES ENTRETIENS

On considère généralement les *Entretiens* de Confucius (- 541 à - 479) comme le premier texte ayant une importance philosophique en Chine ancienne. Rédigé dans une langue qui allait devenir l'un des grands modèles de la prose classique, cet écrit témoigne directement de l'éveil de la réflexion philosophique en Chine.

Si la forme actuelle des *Entretiens* ne date que du III^e siècle de notre ère (1), le contenu remonte cependant aux enseignements du maître lui-même ou, du moins, à la doctrine telle qu'elle a été reçue et transmise par ses premiers disciples. Le texte se présente comme une vaste collection d'aphorismes et de petits dialogues mettant en scène le maître et ses disciples ou le maître et quelque personnage politique important venu lui demander conseil. On chercherait vainement un principe d'organisation systématique dans les *Entretiens*. La principale fonction du texte paraît avoir été celle d'un document d'école, d'un recueil de l'enseignement du maître (2).

(1) Sur le problème de la transmission du texte des *Entretiens*, cf. H.G. CREEL, *Confucius, The Man and The Myth*, London, 1951, pp. 313-315 (*Appendix, The Authenticity of The Analects*), et surtout D.C. LAU, *Confucius. The Analects*, pp. 220-222.

(2) *Lunyu* signifie littéralement "paroles sélectionnées",

Les Entretiens sont une oeuvre de philosophie morale qui expose les principes de la conduite humaine.

Si, dans un premier temps, on est tenté de comparer les Entretiens aux apophtegmes des Sept Sages de la Grèce ancienne, on doit bien vite y renoncer, vu la cohérence et la complexité (3) de la pensée de Confucius. De plus, Confucius n'est pas un penseur "déraciné" qui lutte loin de sa terre-mère pour la sauvegarde de son identité culturelle. Sa réflexion ne cherche pas la rupture radicale avec la tradition et ne se présente pas comme une ouverture sur un monde entièrement nouveau. Si Confucius innove, c'est au contraire pour maintenir les valeurs anciennes dans une société en butte à des changements formidables (4).

A la fin de l'époque CHUNQIU (- 722 à - 481) en effet, le régime féodal centralisé des rois ZHOU 周 se désintègre peu à peu pour faire place à un nombre croissant d'Etats rivaux et belligérants. Les plus puissants de ces "Royaumes combattants" tenteront de restaurer, chacun à son profit, l'unité perdue. Cette constellation politique fait naître une forte demande en experts politiques et diplomatiques, et c'est à ce moment crucial que Confucius, le premier, fonde une école publique, ouverte à tous sans distinction de classe, pour dispenser à ceux qui se destinent aux fonctions de conseiller politique une formation adéquate.

L'enseignement de Confucius n'est pas simplement de réaffirmer les modèles anciens et les valeurs

c'est-à-dire tirées d'un ensemble plus vaste. Voir R.P. KRAMERS, *K'ung Tzu Chia Yü. The School Sayings of Confucius*, Diss. Leiden, 1949, pp. 3-4.

(3) Nous renvoyons le lecteur à l'analyse tout à fait remarquable de D.C. LAU, *Confucius. The Analects*, Introduction, pp. 9-55.

(4) Cf. R. T. AMES, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, Honolulu, 1983, pp. XII-XIII.

traditionnelles de la féodalité ZNOU - sa référence à l'antiquité a d'ailleurs toutes les chances de n'être que rhétorique - mais de proposer une alternative raisonnable aux désordres qui menacent la société toute entière. Les Entretiens visent à définir un type d'homme nouveau, le gentilhomme, JUNZI 君子, capable de braver tous les affronts et de garder le sens de l'équité et de la probité en toutes circonstances.

LA CORRECTION DES NOMS

Le cadre de notre étude nous a prédisposé à privilégier l'un des thèmes confucéens, le plus important à notre avis; la "correction des noms", ZHENGMING 正名. Le problème de la correction des noms court comme un fil ininterrompu à travers toute la pensée philosophique antérieure à l'unification impériale de - 221.

La doctrine confucéenne de la correction des noms se trouve énoncée dans un passage fameux des Entretiens:

ZI LU dit à Confucius:

- Si le prince de WEI faisait appel à vous pour vous confier le gouvernement, de quoi vous occuperiez-vous en premier?
- Je commencerais certainement par rectifier les noms, répondit Confucius.
- Ah vraiment! s'exclama ZI LU. Pourquoi un tel détour? Pourquoi corriger les noms?
- Quel rustre vous êtes, YOU (5). L'homme de bien garde une attitude réservée à l'égard d'affaires auxquelles il ne connaît rien. Dénominations incorrectes, discours incohérents; discours incohérents, affaires compromises; affaires compromises, rites et musique en friche; rites et musique en friche, puni-

(5) Surnom de ZI LU.

tions et châtiments inadéquats; punitions et châtiments inadéquats, le peuple ne sait plus sur quel pied danser, ni que faire de ses dix doigts. Voilà pourquoi le gentilhomme, lorsqu'il nomme quelque chose, tient à ce que le nom soit parlant, et lorsqu'il parle, veille à ce que ses paroles soient réalisables. En matière de nom, le gentilhomme ne laisse rien au hasard. (6)

SIMA QIAN, le célèbre historien du II^e siècle avant notre ère, donne l'interprétation suivante: Confucius désapprouvait la situation politique qui régnait dans l'Etat de WEI, où le fils du roi usurpait le pouvoir de son père (7). Il portait le nom de "fils", mais ne s'acquittait pas des devoirs qu'impliquait ce nom. Père et fils avaient échangé leurs dénominations respectives. Ne pouvant critiquer ouvertement cet état de chose, Confucius aurait voilé son intention derrière la formule générale d'une correction des noms (8).

Mais le programme de la correction des noms va certainement au-delà de cette simple formule rhétorique et fait partie intégrante de la pensée confucéenne (9). Le texte des *Entretiens* nous offre d'autres indices pour reconstituer, sinon la lettre, du moins l'esprit de la doctrine confucéenne de la rectification des noms. Par exemple:

Le duc JING de QI interrogea Confucius sur l'art de

(6) *Entretiens* 13.3; notre traduction (sauf pour le passage qui va de "dénomination" à "dix doigts", où nous avons emprunté la belle traduction d'ETIEMBLE, *Confucius*, Paris, 1956, 1966, p. 67). En règle générale, toutes les traductions du chinois sont nôtres, sauf indication contraire.

(7) Voir SIMA QIAN, *Shiji*, chap. 23, p. 1159.

(8) Voir aussi O. FRANKE, 'Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen', in *T'oung Pao*, 7 (1906), pp. 316-317.

(9) Voir FENG YOLAN, *A History of Chinese Philosophy*, traduit du chinois par D. BODDE, Princeton, 1952, pp. 84-89.

gouverner. Confucius lui répondit: "Que le prince soit prince et le ministre, ministre; que le père soit père et le fils, fils!" Le prince s'exclama: "Excellent! En effet, si le prince n'est pas prince, ni le ministre, ministre et si le père n'est pas père, ni le fils, fils, alors, même si les greniers étaient pleins, on n'aurait pas l'assurance d'en jouir." (10)

Ce texte complète le précédent. Pour Confucius, le désordre social résulte d'une perturbation des rapports entre père et fils, au niveau de la famille, et entre prince et ministres, au niveau de l'Etat. Si chacun occupait la place que son nom lui assigne, un ordre parfait règnerait et la société serait constituée de rapports de subordination invariables, imposés d'une part par la nature, de l'autre par la transmission héréditaire du pouvoir. Les noms doivent être solidaires des fonctions sociales qu'ils désignent. L'exigence de rectification recouvre une critique à l'endroit de ceux qui sont responsables de la dégradation de la situation politique et sociale.

Un troisième passage des *Entretiens* illustre plus nettement encore cet aspect critique de la rectification des noms:

Le maître dit: " Le vase à corne, GU 觥, n'est plus un vase à corne! ah! quel vase à corne! quel vase à corne!" (11)

L'idéogramme 觥, composé des éléments 角 "corne" et 匚 "courage" (12), montre quelle était la forme primitive des anciens "vases à corne".

(10) *Entretiens* 12.11.

(11) *Entretiens* 6.25; A. WALEY, *The Analects*, London, 1938, 1945, p. 120, traduit fort élégamment: "A horn-gourd that is neither horn nor gourd".

(12) La courge est souvent utilisée comme récipient.

Confucius dénonce le fait que le "vase à corne" de son temps s'appelle "vase à corne" bien qu'il n'ait plus de corne et que, par conséquent, le nom et la chose ne coïncident plus. Par cette métaphore, il fustige l'état présent de la société ZHOU (13).

Ces trois passages nous montrent que la fonction normative du nom est centrale dans la pensée confucéenne. Le nom ne décrit pas seulement un référent tel qu'il est, mais encore et surtout tel qu'il doit être. Chaque nom renvoie au système unique de valeurs dont il fait partie. Il s'ensuit que le nom est incapable d'exprimer une valeur qui n'est pas inscrite dans ce système. Mais si le langage est inséparable des contenus moraux qu'il véhicule, toute perturbation du système des valeurs se manifestera comme une perturbation du langage.

Voilà pourquoi Confucius parle de "correction des noms", là où il s'agit en fait de corriger la réalité.

Le nom et la chose forment une unité indissoluble. Il ne saurait être question de réadapter la terminologie aux circonstances nouvelles, afin de corriger le langage, car le nom qui concentre en lui tout l'acquis culturel, est invariable. Si le langage était apte à décrire une situation troublée, il la légitimerait. Il n'y a qu'une seule façon de corriger le nom: celui qui le porte doit se conformer à la norme que ce nom exprime.

Au début du Ve siècle avant notre ère, le langage a encore une emprise si forte sur les consciences que la perturbation de cet instrument apparaît comme une menace contre l'organisation même de la société. M. Granet écrit à ce sujet: " Les désignations commandent les mœurs parce que les appellations suscitent le réel: il est donc nécessaire qu'elles correspondent exactement aux distinctions de sexe et de

(13) Nous suivons l'interprétation de A. WALEY, *The Analects*, p. 120, note 5. Voir aussi FENG YOU-LAN, op. cit., p. 60.

(14) *La pensée chinoise*, p. 365.

génération, d'attributions et de rangs, qui fondent l'ordre domestique".

En posant le problème des rapports entre la réalité et sa représentation dans le langage, Confucius inaugure un type de réflexions qui s'éloignera progressivement de la conception magique du nom pour déboucher, quelques siècles plus tard, sur une théorie purement philosophique du langage.

Cela nous mène aux implications épistémologiques de la doctrine de Confucius. Dans la société de son temps, un même nom ("prince", "ministre", etc.) désigne deux concepts différents, celui de la norme ancienne et celui du comportement "anormal" actuel (15). Par là s'amorce un mouvement qui mènera à la dissociation des aspects descriptifs et normatifs du langage et qui préparera le terrain aux investigations scientifiques des dialecticiens et des néo-moïstes, qui récuseront définitivement l'aspect normatif.

APPENDICE: Le problème de l'authenticité de Entretiens 13.3

Le premier des trois passages que nous venons d'examiner (Entretiens 13.3) est considéré par certains savants comme une interpolation d'idéologues légistes de la fin des Royaumes combattants. Leurs arguments sont les suivants:

1. L'allusion aux punitions a des assonances légistes (16);
2. la forme polysyllogistique de l'argumentation porte la marque d'une composition tardive (17);
3. le terme de NING 寧, nom, signifie normalement,

(15) Voir R. MORITZ, *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens in altem China*, Berlin, 1973, pp. 64-69.

(16) Cf. N.G. CREEL, *Confucius. The Man and The Myth*, pp. 313-315; et du même auteur, *Shen Pu-Hai*, Chicago, 1974, pp.116-19.

(17) A. WALEY, *The Analects*, p. 22 et p. 172, note 1.

dans les *Entretiens*, "nom" ou "réputation", exception faite de 13.3 où il a déjà le sens philosophique de "désignation" qui n'apparaîtra que beaucoup plus tard. *Entretiens* 13.3 est par conséquent interpolé (18);

4. le thème de la correction des noms n'a été repris ni par Mencius ni par XUNZI et ne peut donc être ancien (19).

Examinons ces arguments en commençant par le dernier.

A la quatrième objection, nous répondrons que Mencius ne s'intéresse que peu aux problèmes logiques et épistémologiques et qu'il n'est dès lors pas étonnant de ne trouver chez lui aucune référence explicite à la correction des noms. Que Mencius toutefois n'ignore pas le principe de cette doctrine ressort du passage suivant:

Le roi XUAN de QI demanda à Mencius:

- Est-ce que TANG a vraiment exilé JIE? Le roi WU a-t-il vraiment attaqué ZHOU? (20)

- C'est écrit dans les annales, répondit Mencius.

- Est-il permis à un ministre de tuer son prince? (21)

- Celui qui viole la vertu d'humanité, on l'appelle un malfaiteur; celui qui viole la justice, on l'appelle un scélérat. Un malfaiteur ou un scélérat n'est qu'un simple particulier. J'ai entendu dire que le roi WU a mis à mort un certain ZHOU, mais non

(18) H.G. CREEL, *Shen Pu-Hai*, p. 111, note 21.

(19) H.G. CREEL, *Shen Pu-Hai*, p. 119.

(20) TANG est le fondateur de la dynastie (légendaire) des SHANG. JIE est le dernier roi de la dynastie précédente, celle des XIA. Le roi WU est le fondateur de la dynastie des ZHOU; ZHOU est le dernier roi de la dynastie des SHANG. WU a établi sa dynastie en écrasant le roi ZHOU.

(21) Le terme chinois qui correspond à "tuer" est SHI 殺 et signifie proprement "commettre un régicide".

qu'il ait commis un régicide. (22)

Le cas de XUNZI est différent. Au moment où il compose son chapitre sur la correction des noms (23), le problème s'est transformé sous l'impulsion des néo-moïstes et des légistes. XUNZI a subi cette double influence. Reprendre le problème de la correction des noms à son origine, tel qu'il est formulé chez Confucius, aurait signifié un recul et aurait desservi la cause du confucianisme.

La troisième objection tombe si l'on se réfère à notre analyse de la notion de nom chez Confucius. Celle-ci n'est certainement pas encore à prendre au sens technique où l'entendent plus tard les néo-moïstes, mais elle a dans les *Entretiens* des acceptations qui préfigurent son emploi philosophique (24).

Les objections 1. et 2. ne portent que sur le passage: "Dénominations incorrectes, discours incohérents; discours incohérents, affaires compromises; affaires compromises, rites et musique en friche; rites et musique en friche, punitions et châtements inadéquats; punitions et châtements inadéquats, le peuple ne sait plus sur quel pied danser, ni que faire de ses dix doigts"(25).

Le deuxième argument (la forme polysyllogistique) n'a pas de force puisque nous ne savons pas exactement quand est apparue cette forme d'argumentation. Comme il n'y a aucun critère qui la relie de manière indissociable à quelque facteur extérieur, comme par exemple un fait de langue, et qui la qualifierait ainsi de tardive, l'objection ne porte pas.

D'autre part, il faut se garder de confondre pensée et expression: même si la forme polysyllogistique de l'argumentation était tardive, son contenu pourrait être ancien.

(22) *Mencius* I B/8.

(23) *Xunzi*, chapitre 22, intitulé précisément ZHENGMING.

(24) Voir *Entretiens* 8.19 et surtout 17.9.

(25) *Entretiens* 13.3; cité ci-dessus pp. 248-249.

Le premier argument est à notre avis tout simplement faux. Les punitions font partie de la réalité de la Chine ancienne, et le simple fait de s'y référer n'implique nullement qu'on soit légiste.

L'argument porterait uniquement si l'on pouvait prouver que l'expression linguistique que les Entretiens utilisent pour désigner les punitions est, elle-même, d'origine légiste. Or, cela n'est pas le cas. Il suffit d'examiner le contexte dans lequel Entretiens 13.3 fait référence aux punitions. On y trouve, en effet, l'expression LI YUE 禮樂 "rites et musique", typiquement confucianiste, employée à de nombreuses reprises dans le *Liji*, et en particulier dans le chapitre YUE LING 月令 "Ordonnances mensuelles", un des chapitres les plus anciens du *Liji* (26).

Voici un passage caractéristique:

Les rites, la musique, les punitions et les lois ont un seul et même usage: mettre d'accord le peuple et promouvoir la voie du juste gouvernement. (27)

Nous concluons donc que le thème de la correction des noms fait partie intégrante du confucianisme ancien.

Mencius (- IV^e siècle) a hérité du problème et XUNZI, à la fin des Royaumes combattants, en fait un exposé qui tient compte de tous les développements nouveaux que le sujet a connus depuis Confucius.

Cependant le problème des rapports entre langage et réalité n'a pas seulement préoccupé les confucianistes. Nous verrons que l'école des moïstes, que nous examinerons dans le chapitre suivant, finira par en faire son principal objet de réflexions.

(26) Un chapitre qui se trouve aussi dans le *Lüshichungiu* et dans le *Guanzi*, deux autres écrits des Royaumes combattants.

(27) *Liji*, chap. 27.1 (p. 47, COUVREUR).

LA PHILOSOPHIE DES MOÏSTES

LE MOÏSME ANCIEN

Le fondateur de l'école moïste est MO DI ou MOZI, "Maître MO", qui vécut pendant la deuxième moitié du Ve siècle avant notre ère. Les circonstances exactes de sa vie nous sont inconnues.

L'école qu'il fonde gagne rapidement en influence et ses disciples se répandent dans toute la Chine. Les succès éclatants que son école remporte sont dûs au fait que ses réponses aux problèmes moraux et politiques du temps sont plus satisfaisantes que celles des confucianistes.

La clé de sa réussite réside dans une nouvelle façon d'approcher les valeurs traditionnelles. Au "je transmets, mais je ne crée pas" de Confucius (1), MOZI réplique en disant: "ce que l'antiquité renferme de valable, je le transmets; ce que le présent renferme de valable, je l'instaure"(2).

Toute doctrine, tout principe, tout conseil doivent, pour être acceptés par l'école moïste, passer par trois examens (3):

1. ses fondements doivent être assurés par leur enracinement dans l'histoire, c'est-à-dire dans les actions des anciens rois sages;
2. ses principes doivent être vérifiables par les oreilles et les yeux du peuple;

(1) Entretiens 7.1.

(2) Mozi, chap. 46, p. 262/4-5 SUN.

(3) Mozi, chap. 35, p. 164/4 SUN; cf. chap. 37, p. 172/10 SUN.

3. ils doivent être utiles et applicables, ce qui veut dire pour MOZI qu'ils doivent être en accord avec le bien du peuple et de l'Etat (4).

Le troisième examen est incontestablement le plus important. Le bien du peuple et de l'Etat est pour MOZI l'étalon de toutes les valeurs (5).

C'est dans la doctrine des trois examens que se trouvent résumés les éléments nouveaux qu'apporte l'école moïste. D'abord, le bien du peuple prime sur toutes les valeurs, anciennes ou nouvelles. Par là, MOZI s'adresse à tous les hommes, et non seulement à une élite comme Confucius. Cet aspect de la doctrine moïste explique peut-être le succès populaire qu'elle rencontre, ainsi que sa rapide propagation. Ensuite, MOZI part d'une critique de la situation présente intenable, à laquelle il offre une alternative. Il croit en la possibilité de transformer la société, d'améliorer le sort matériel du peuple. L'usage fréquent de métaphores empruntées au domaine artisanal (6), le goût prononcé pour les recherches d'ordre technique, le fait enfin que les moïstes embrassent la cause du peuple, plaident en faveur de l'hypothèse que l'école moïste prend son origine dans les corporations d'artisans et d'ingénieurs, une force sociale qui ne cesse de gagner en influence tout au long de l'époque des Royaumes combattants.

L'histoire de l'école moïste est extrêmement mouvementée. Rivale de l'enseignement de Confucius à ses débuts, la philosophie moïste devient rapidement l'un des courants de pensée majeurs. Puis, l'école moïste se sépare en trois branches (7). Le moïsme disparaît de la scène politique et intellectuelle vers le milieu du premier siècle avant notre ère.

(4) Mozi, chap. 35, p. 164/5-8 SUN.

(5) Voir FENG YOU LAN, op. cit., p. 86.

(6) Les exemples ont été rassemblés par HOU WAILU, *Zhongguo sixiang tongshi*, pp. 223-225.

(7) Voir ci-dessous.

Nous suivrons, au fil du texte que nous a légué l'école moïste, le *Mozi*, les principales étapes de ce développement.

Le texte du *Mozi* a été conservé, comme d'ailleurs beaucoup d'autres écrits philosophiques des Royaumes combattants non orthodoxes, c'est-à-dire non confucianistes (le *Hanfeizi* ou le *Gongsunlongzi* par exemple), dans le *Daocang* 道藏, 'Canon taoïste' ou 'Patrologie taoïste', vaste collection de textes philosophiques et religieux, éditée par les moines taoïstes sous la dynastie des SONG au XII^e siècle et rééditée au milieu du XVe.

Le *Mozi* est un document d'école servant de memento, de résumé des points fondamentaux de la doctrine du maître à l'usage de ses disciples. Les soixante et onze chapitres (8) du *Mozi* n'ont pas été rédigés à une même époque. Les parties les plus anciennes pourraient remonter à une tradition orale des paroles de MO DI, alors que les plus récentes datent de la fin du III^e siècle avant notre ère.

Le *Mozi* peut être divisé en quatre parties. La première, groupant les chapitres 8 à 37 (9), représente la partie la plus ancienne de l'oeuvre. Elle se distingue par la présence de trois rédactions "synoptiques" des mêmes contenus doctrinaux, réparties en chapitres parallèles. Chacune de ces trois rédactions expose la doctrine moïste sous forme de dix thèses, ou maximes (10), qui sont les suivantes:

- 1) Elever les sages (les capables);
- 2) vers l'instauration d'une moralité commune;
- 3) amour universel;
- 4) contre la guerre d'agression;

(8) Sur ces 71 chapitres, 18 sont aujourd'hui perdus. Les chapitres 1 à 7, ainsi que le chapitre 9, sont probablement apocryphes (voir *Weishu tongkao*, p. 879) et nous n'en tiendrons pas compte ici.

(9) De ces 30 chapitres, sept sont perdus.

(10) De la thèse 5, nous ne possédons plus que deux versions; des thèses 6, 8 et 9 plus qu'une seule.

- 5) économie dans les dépenses;
- 6) économie dans les funérailles;
- 7) la volonté du Ciel;
- 8) éclairer les esprits;
- 9) contre la musique;
- 10) contre le fatalisme.

Nous allons examiner ces dix thèses une à une.

Thèse 1: "élever les sages". L'accès aux hautes fonctions administratives doit être réservé aux personnes capables et méritoires, quelle que soit leur origine sociale. Ce principe est expressément dirigé contre le système de la transmission héréditaire des charges qui était encore largement pratiquée vers -400. Le chapitre 3 du *Daodejing* renferme une critique de cette première thèse: "en n'élevant pas celui qui a du mérite, on fait en sorte que les gens ne se disputent pas".

Thèse 2: "vers l'instauration d'une moralité commune". Chacun a le devoir d'imiter la vertu et de suivre l'exemple de celui qui est son supérieur dans la hiérarchie sociale. Le supérieur est, d'après la thèse 1, le plus vertueux et le plus capable. Le supérieur a en même temps pour tâche de réunir les avis et les différentes aspirations de ses subordonnés pour former une communauté homogène (11). Ce double aspect de la construction du corps social est un des éléments essentiels de la philosophie moïste. Il faut que la société puisse, malgré ses différences individuelles ou à cause d'elles, exister comme un corps organisé dont les membres soient solidaires. Ce que la société exige de ses membres n'est pas la conformité, mais l'intégration. A la base de cette conception se trouve un pari, à savoir que les différentes aspirations individuelles sont, en fin de compte, complémentaires.

(11) Voir *Mozi*, chap. 12, p. 47/8 SUN.

Thèse 3: "amour universel". L'amour universel est pour ainsi dire le "ciment" qui doit permettre la construction de la société. Le principe en est simple: l'intérêt de l'individu et l'intérêt de la société coïncident ou, du moins, ne peuvent pas être différents. Si chacun agissait d'après ses propres visées égoïstes (12), la société ne pourrait tout simplement pas exister. Or, pour MOZI, l'homme ne peut pas vivre en dehors de la société. Comme la vie communautaire est la seule qui puisse garantir sa survie, l'homme ne peut pas oeuvrer à sa propre destruction. Ce sont l'assistance et les bienfaits mutuels qui assurent la cohésion de la société.

Thèse 4: "contre la guerre d'agression". Cette thèse découle directement de la précédente. En effet, la société que MOZI entend construire n'est autre que celle formée par toute la Chine, divisée à cette époque en un nombre important d'Etats autonomes continuellement en guerre entre eux. Ainsi, le principe de l'amour universel ne s'arrête pas à l'individu, mais vaut aussi et surtout au niveau des principautés.

Thèse 5: "économie dans les dépenses". Les moïstes entendent supprimer les dépenses qui ne satisfont pas aux besoins vitaux. Ils voient dans le luxe un facteur de troubles à l'intérieur de la société. En effet, tout luxe est une injustice sociale, car il vise à la possession exclusive de certains objets. Le luxe est par essence générateur de conflits et met en danger l'idéal d'une société homogène.

Thèse 6: "économie dans les funérailles". Les enterrements somptueux des princes et des rois, le deuil prolongé pour les parents proches étaient des pratiques courantes à l'époque des Royaumes combattants. Pour les moïstes, ces mesures exténuent le peuple et détournent du travail les forces vives. Mais MOZI ne va pas jusqu'à abolir tout rituel funéraire. Il

(12) Voir Mozi, chap. 12, p. 47/2 SUN : "un homme, un avis; dix hommes, dix avis; cent hommes, cent avis".

cherche à concilier le soin des vivants et le respect des morts (13). Le deuil ne doit pas entraver le cours normal de la vie.

Thèse 7: "la volonté du Ciel". La notion de volonté du Ciel tient lieu de clé de voûte au système éthique moïste, car elle permet de justifier toutes les autres thèses. Le Ciel est une force obscure réglant le cours du monde, qui punit le mal et récompense le bien. Il est essentiellement bon, car il aime le monde universellement et a tout disposé pour le bien de l'homme.

Thèse 8: "éclairer les esprits". Les moïstes admettent l'existence d'esprits, sorte de forces intermédiaires entre le Ciel et l'homme. Les esprits sont les émissaires du Ciel chargés d'observer le comportement des hommes. Rien ne leur échappe, ni même ce qui se passe dans les forêts de montagne et dans les ravins profonds (14). Les esprits récompensent la conduite juste et punissent la mauvaise.

Thèse 9: "contre la musique". Si, pour les confucianistes, la musique était la preuve d'un raffinement culturel et l'expression de l'harmonie parfaite entre la nature et l'homme, aux yeux des moïstes, au contraire, elle n'est d'aucune utilité pour le bien du peuple et tombe donc sous le coup de la condamnation du luxe.

Thèse 10: "contre le fatalisme". Cette thèse est étroitement reliée à la précédente. De nature apologétique, elle entend combattre le fatalisme sous toutes ses formes. Pour les moïstes, l'homme est lui-même l'artisan de son destin et ne peut trouver aucune excuse à ses échecs, en se référant à la fatalité.

La deuxième partie du *Mozí* comprend les chapitres 40 à 45 et traite de matières logiques et scientifiques. Oeuvre des néo-moïstes du IV^e siècle avant

(13) Cf. *Mozí*, chap. 25, p. 117/7 SUN.

(14) *Mozí*, chap. 31, p. 151/3 SUN.

notre ère qui se sont efforcés de reconstruire la philosophie de MO DI sur une base entièrement rationnelle, ces six chapitres constituent en même temps le seul document qui témoigne des recherches logico-épistémologiques et scientifiques (géométrie, optique, mécanique) conduites à l'époque des Royaumes combattants.

Les six chapitres de cette partie du *Mozi* se divisent comme suit:

- le Canon ou JING 經, première et seconde partie (chapitres 40 et 41);
- l'Explication (du Canon) ou SHUO 說, première et seconde partie (chapitres 42 et 43).

Ces quatre chapitres constituent le *Mojing* 墨經 ou Canon moïste. Ils sont suivis de deux chapitres formés par une collection de fragments. Le chapitre 44, intitulé Grand Choix (DAQU 大取) et le chapitre 45, intitulé Petit Choix (XIAOQU 小取). A partir de ces deux derniers chapitres, A.C. GRAHAM a reconstruit un traité d'éthique ayant pour titre YU-JING 語經 ("Explication de la doctrine canonique") et un traité concernant l'art de nommer MINGSHI 名實 ("Noms et objets") (15).

La troisième partie du *Mozi*, qui comprend les chapitres 46 à 51, rassemble des dialogues qui rappellent par leur forme les *Entretiens* de Confucius, mais dans lesquels sont exprimées des vues diamétralement opposées à celles de l'école confucianiste.

Les chapitres militaires forment la quatrième partie (16). Comme les chapitres logiques, ils sont d'accès difficile à cause de l'extrême technicité de leur langue. Parce que la condamnation de toute guerre d'agression est une des thèses fondamentales

(15) Voir A.C. GRAHAM, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Londres, Hong Kong, pp. 101-110.

(16) Chapitres 52 à 71. Les chapitres 54, 55, 57, 59, 60, 64-67 sont perdus.

de la doctrine moïste (17), cette partie traitera exclusivement de guerre défensive, la plus grande partie étant consacrée aux mesures à prendre en cas de siège. L'ingéniosité de leurs dispositifs défensifs fait qu'on range les moïstes parmi les tacticiens les plus remarquables que la Chine ancienne et médiévale ait connus.

NOTE SUR LA DIVISION DE L'ECOLE MOÏSTE

Le fait curieux de la triple rédaction des dix thèses pourrait trouver son explication dans la division de l'école moïste en trois branches à laquelle fait allusion le *Hanfeizi*: "Après la mort de MO DI, note-t-il, il y eut les moïstes XIANG LI, XIANG FU et DENG LING" (18). Nous lisons également dans le *Zhuangzi* que "les disciples de XIANG LI QIN et de WU-HOU et les moïstes du Sud comme KU HUO, JI CHI et DENG LINGZI expliquent tous les livres canoniques moïstes (JING 經), mais leurs interprétations ne concordent pas. Ils s'appellent les uns les autres "moïstes hérétiques" (BIEMO 別墨). Ils s'enfoncent dans des débats sur le dur et le blanc, sur les ressemblances et les différences; ils discutent du pair et de l'impair et des propositions qui ne se recoupent pas" (19).

A. FORKE (20) était d'avis que chacune des trois versions des dix thèses était le manuel d'une de ces

(17) Voir ci-dessus.

(18) *Hanfeizi jishi*, p. 1080.

(19) *Zhuangzi*, chap. XXXIII, p. 1079 GUO. Le dur et le blanc, les ressemblances et les différences etc. sont des termes techniques de la dialectique néo-moïste dont nous aurons à parler.

(20) Cf. A. FORKE, *Mémoires des Sozialethiker und seiner Schüler philosophische Werke*, Berlin, 1922, p. 23.

écoles moïstes. Toutefois, les divergences qu'on peut noter entre ces trois versions sont trop peu marquées pour pouvoir expliquer la division de l'école moïste.

HU SHI (21) pensait que les "livres canoniques" auxquels fait allusion le *Zhuangzi* sont les chapitres logiques et épistémologiques du *Mozi*, (le *Mo-jing*), puisque les thèmes ("le dur et le blanc", "ressemblances et différences" etc.), qui auraient, selon le *Zhuangzi*, semé la discorde entre les moïstes, y sont expressément traités. Cependant, à cause de la technicité de ces expressions, un tel désaccord aurait, à notre avis, été confiné à un cercle de discussion très étroit et n'explique donc pas la division de toute l'école moïste.

La structure même du *Mozi* suggère, nous semble-t-il, une explication de la division de l'école moïste. En effet, on peut constater que les chapitres logiques (40 à 45), les dialogues (46 à 51) et les chapitres militaires (52 à 71) représentent trois orientations différentes du moïsme: une première, logique et scientifique; une deuxième, politique et morale et une troisième, militaire. Cette hypothèse trouve un appui inattendu dans le *Mozi* même. Nous lisons au chapitre 46:

ZHI TUYU et XIAN ZISHI demandent à MOZI: "Dans la juste conduite, quelle est la tâche la plus importante?" MOZI répond: "Prenez l'exemple de la construction d'un mur. Que ceux qui savent amasser les matériaux amassent les matériaux; que ceux qui savent tasser la terre tassent la terre; que ceux qui savent monter les matériaux montent les matériaux. Ce n'est que de cette façon-là que la construction du mur pourra être menée à bien.

(21) HU SHI, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, 1922, p. 185. Les "livres canoniques" du *Zhuangzi* désignent une rédaction primitive des dix thèses moïstes, comme le note A.C. GRAHAM, *op. cit.*, p. 22 note 56.

Il en va de même pour la juste conduite. Si ceux qui savent argumenter argumentent; si ceux qui savent expliquer les livres expliquent les livres et si ceux qui savent gérer les affaires gèrent les affaires, alors la juste conduite pourra être réalisée." (22)

Autrement dit, que les logiciens, que les spécialistes des questions morales et politiques, que les militaires et les artisans agissent dans le domaine de leurs spécialités respectives et tout sera pour le mieux. Chacun de ces corps de spécialistes aurait eu pour bréviaire l'une des listes des dix maximes. Si cette hypothèse est exacte, les dix thèses auront figuré soit comme appendice, soit comme introduction à chacune des trois parties du *Mozí* (aux dialogues, aux écrits logiques et aux chapitres militaires), et c'est l'éditeur, *LIU XIANG* (premier siècle avant notre ère), qui les aurait regroupées, par séries de trois, au début de son édition du *Mozí* pour la bibliothèque impériale. Les chapitres qui semblent manquer aujourd'hui ont pu être tout simplement éliminés par un éditeur ultérieur comme des doublets.

Notons encore que l'organisation très stricte de l'école moïste, à laquelle fait allusion le *Lüshichungiu* (23), ne peut pas caractériser l'école moïste toute entière, mais seulement sa branche militaire, puisque le savoir moïste, menacé de disparaître avec la mort du chef de l'école (24), ne peut désigner que le savoir technique de la branche militaire et non les doctrines morales des moïstes, que tout le monde connaissait.

(22) *Mozí*, chap. 46, p. 257/4-10 SUN.

(23) Cf. *Lüshichungiu*, chap. 19.3.

(24) *Ibid.* Pour l'importance du secret militaire chez les moïstes, voir *Mozí*, chap. 50, p. 295/12 et suiv. SUN.

LES NEO-MOISTES

Dans la seconde partie de ce chapitre, nous exposerons les grandes lignes de la théorie de la dénomination du Canon moïste (ou *Mojing*). Nous démarquerons l'approche moïste de celle des confucianistes et nous esquisserons l'arrière-fond dont émergent les positions de ZHUANG ZHOU, de HUI SHI et de GONG-SUN LONG face au problème des noms.

Le *Mojing* a été "oublié" par les commentateurs chinois pendant un millénaire et demi. La première édition, après celle de LIU XIANG, a été faite par LU SHENG (III^e siècle), dont seule la préface nous est parvenue. Il faudra attendre le XVIII^e siècle pour qu'une nouvelle édition, celle de BI YUAN, voie le jour. L'édition que le sinologue anglais A.C. GRAHAM vient de présenter au public (25) est le long aboutissement de recherches entreprises en Chine dès le XVIII^e siècle, et en Occident dès le début du XX^e, pour déchiffrer ce texte obscur mais passionnant. Au début de ce siècle, le savant allemand A. FORKE avait déjà proposé une traduction, mais qui reste insuffisante (26). L'étude de H. MASPERO (27) n'est pas non plus arrivée à bout des multiples difficultés textuelles que posait l'écrit des néo-moïstes.

Le *Mojing* est incontestablement le texte le plus difficile qui ait été écrit en chinois classique. Les difficultés viennent en premier lieu de la langue très obscure, parce que très technique, dans la-

(25) A.C. GRAHAM, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, London, Hong Kong, 1978. Toutes nos références et traductions se rapporteront à cette édition, et nous y renvoyons au moyen de l'abréviation *LMLES*.

(26) Cf. A. FORKE, *Mê Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, Berlin, 1922.

(27) H. MASPERO, 'Notes sur la logique de Mo Tseu et de son école', in *T'oung Pao*, 25 (1927/8), pp. 1-64.

quelle le *Mojing* a été rédigé (28). Ensuite, le texte a passé à travers plusieurs réarrangements typographiques et les conventions éditoriales qui permettraient alors de retrouver les explications de chaque canon ont été oubliées. Finalement, les problèmes qui préoccupaient les néo-moïstes n'ont guère été traités, avec la même technicité, par les autres écoles philosophiques, ce qui rend l'accès à ce texte plus difficile faute de comparaison.

Le Canon moïste donne un exposé entièrement remanié de la philosophie moïste. Aspirant à une reconstruction purement rationnelle de la philosophie de MO DI, les néo-moïstes bannissent de leur vocabulaire les notions de "Ciel" et de "volonté du Ciel". Cette notion du Ciel ne peut plus remplir le rôle de pierre angulaire de l'édifice moïste depuis qu'une autre école philosophique, celle des individualistes dont YANG ZHU 楊朱 (deuxième moitié du -ive siècle) est le plus illustre représentant, la revendique pour justifier une doctrine tout à fait opposée à celle des moïstes et selon laquelle le Ciel pousse l'homme à suivre ses impulsions naturelles (recherche de la santé et de la longévité, plaisirs des sens) et non à disperser ses forces vitales dans les affaires extérieures servant au bien commun (29). Les néo-moïstes feront appel aux notions de "préférence" (LI 利), d'"aversion" (HAI 害) pour reconstruire l'éthique moïste (30).

Les quatre chapitres qui constituent le *Mojing* se présentent comme une suite de "théorèmes" qu'on numérote de A 1 à A 98 et de B 1 à B 82. Ces 180 théorèmes se subdivisent en 88 définitions et 92 propositions.

Les définitions fixent le sens et l'interprétation de toutes les notions-clé de la philosophie moïste: la juste conduite, la piété filiale, le mé-

(28) Voir A.C. GRAHAM, *LMLES*, pp. 111 et suiv.

(29) Pour ce problème, voir A.C. GRAHAM, *LMLES*, pp. 15 sq.

(30) Cf. *LMLES*, p. 282.

rite sont définis au moyen des termes primitifs de "préférence" et d'"aversion"; d'autres définitions se basent à leur tour sur celle de la juste conduite, ou du mérite et le tout se présente comme une pyramide de définitions solidaires. Le *Mojing*, véritable "somme" du savoir néo-moïste définit aussi des notions géométriques, comme par exemple le centre, le cercle, le carré etc., et beaucoup d'autres encore.

Les propositions traitent de toutes les formes de savoir qui ne résultent pas de définitions. Elles couvrent les sciences et l'épistémologie. Beaucoup de propositions représentent une prise de position de la part des néo-moïstes face à un problème philosophique précis.

Les théorèmes A 1 à A 75 exposent les définitions concernant des domaines aussi divers que l'éthique, la politique, l'épistémologie et la géométrie; A 76 à A 88 constituent une liste de termes ambigus.

Les théorèmes B 1 à B 12 traitent des problèmes soulevés par la description cohérente des objets au moyen des noms. B 13 à B 16 analysent les conditions spatio-temporelles (c'est-à-dire les conditions changeantes) de la connaissance; B 17 à B 31 sont consacrés aux sciences (optique, mécanique, économie etc.); B 32 à B 82, enfin, donnent la solution néo-moïste de problèmes nés au sein d'autres écoles philosophiques.

Cette division des théorèmes en définitions et propositions recouvre la distinction que les néo-moïstes établissent entre deux formes de la connaissance, l'une élucidant le contenu cognitif des noms, l'autre consistant à appliquer des procédures de description cohérente aux objets et à explorer les causes naturelles des événements physiques.

La première forme de la connaissance provient de l'analyse des noms. Pour les néo-moïstes, le propre d'un nom, c'est d'avoir un contenu cognitif implicite. Afin de faire comprendre en quoi consiste ce type de connaissance, les néo-moïstes imaginent un objet placé de l'autre côté d'un mur et se demandent

ce que nous pouvons dire de cet objet en n'en connaissant que le nom. Ce type de connaissance est appelé par eux "connaissance par explication", SHUO 說. L'exemple qu'invoquent les néo-moïstes est celui-ci: "Savoir que quelque chose de carré ne peut pas tourner, c'est là 'connaître par explication'" (31). Ainsi, si l'objet derrière le mur est une pierre, nous savons que cet objet est dur, qu'il a une couleur. Conçu de cette façon, le nom renferme un élément de connaissance qui est indépendant de l'expérience. Il s'agit d'un a priori linguistique, partagé par tous les locuteurs de la langue en question, en vertu de leur compétence à reconnaître les implications deductives des concepts utilisés (32).

Les néo-moïstes s'intéressent avant tout à la définition des notions éthiques. Convaincus de la vérité absolue de la philosophie moïste, les néo-moïstes ne la considèrent pas comme une théorie parmi d'autres, mais comme la théorie qui exprime la nature même de choses. Les néo-moïstes écrivent: "même s'il n'y avait plus d'hommes sur la terre, les paroles de maître MO DI seraient encore valables" (33). Or comme la connaissance par explication nous fait accéder au contenu cognitif objectif des noms, la définition des notions éthiques livrera donc les principes mêmes de la philosophie moïste. Ainsi, le langage véhicule, à travers les définitions, l'éthique moïste.

Les néo-moïstes ne se contentent pas d'une simple juxtaposition de termes, mais les intègrent dans un système rigoureux construit *more geometrico*. L'éthique néo-moïste est donc de type intellectualiste, puisque l'éthique dépend de l'épistémologie.

La deuxième forme de la connaissance est celle

(31) *LMLES*, p. 327, théorème A 80.

(32) C'est par a priori que A.C. GRAHAM traduit le chinois XIAN ZHI 先知; cf. *LMLES*, pp. 188-189. Nous suivrons cet usage.

(33) *LMLES*, p. 247.

qui consiste à appliquer des procédures de description cohérentes aux objets qui changent selon leurs localisations spatio-temporelles. Le principe en est simple: il faut toujours appliquer les mêmes types de noms aux mêmes types d'objets. Pour les néo-moïstes, il s'agira d'éliminer toutes les causes d'erreur qui se glissent dans l'acte de nommer, en particulier celles qui résultent de la structure grammaticale. Ils découvrent ainsi qu'il peut y avoir un goufre entre l'analyse logique d'une expression et sa configuration linguistique.

Les néo-moïstes regroupent l'ensemble du savoir en quatre catégories: les noms, les objets, le lien entre noms et objets, l'action (34).

Le savoir qui se rattache aux noms est celui que renferment les définitions (contenu cognitif implicite); le savoir se rapportant aux objets a trait aux causes des phénomènes physiques, comme par exemple l'action des miroirs concaves et convexes (35). Le savoir résultant de l'étude des liens réguliers entre noms et objets livre une méthode de description cohérente et uniforme de leurs rapports. Le savoir relatif à l'action donne les principes du choix éthique dans les situations changeantes (36).

Malgré son degré d'abstraction élevé, le système du savoir néo-moïste ne perd jamais ses attaches avec l'exercice pratique de l'art dialectique. En fait, ce système doit aider celui qui embrasse la philosophie moïste à défendre ses vues face aux écoles philosophiques rivales. Les néo-moïstes font d'une pierre deux coups. D'une part, ils établissent la validité de l'éthique moïste, de l'autre, ils réfutent toutes les théories de leurs adversaires.

Les néo-moïstes ont également réfléchi aux fonde-

(34) Cf. *LMLES*, pp. 229-235, théorème A 80.

(35) *LMLES*, pp. 381-385, théorèmes B 23 et B 24.

(36) Cette espèce de savoir forme l'objet du traité "Explication de la doctrine canonique", YUJING (voir ci-dessus, p. 262); cf. *LMLES*, pp. 101 et suiv.

ments théoriques du débat. Ils conçoivent le débat comme une lutte entre deux noms. Dans un débat, chaque nom affirme, tel un acte de langage, la réalité ou l'existence de son contenu descriptif. Trois théorèmes du corpus néo-moïste circonscrivent le problème de la nature du débat. Voici le premier:

Tout débat est un différend au sujet de deux affirmations qui sont l'inverse (ou: le complément) l'une de l'autre. C'est celui qui dit la chose comme elle est qui remporte le débat. (théorème)

L'un appelant l'objet en question 'boeuf', l'autre 'non-boeuf', cela c'est débattre au sujet d'affirmations qui sont l'inverse l'une de l'autre. De cette manière, ils ne peuvent pas tous les deux dire la chose comme elle est. S'ils ne peuvent pas tous les deux dire la chose comme elle est, c'est que l'un des deux a nécessairement tort. (explication) (37)

Le pivot de cette démonstration est certainement la notion de l'inverse, FAN ~~反~~. Les néo-moïstes la définissent ainsi:

L'inverse, c'est quand il est impossible que les deux côtés soient inadmissibles. (théorème)

Tout ce qui est un boeuf et tout ce qui n'est pas un boeuf, voilà les deux côtés. Ne pas avoir les propriétés du boeuf, c'est être un 'non-boeuf'. (explication) (38)

Conçu de cette manière, chaque débat ne connaît qu'un vainqueur et un perdant. Entre deux noms, il ne peut pas y avoir de conciliation: chaque nom désigne un objet différent.

Dans un troisième théorème, les néo-moïstes attaquent les conceptions, à leurs yeux erronnées, que ZHUANG ZHOU se faisait de la nature du débat. A

(37) *LMLES*, p. 318, théorème A 74.

(38) *LMLES*, pp. 317-318, théorème A 73.

ZHUANG ZHOU, qui avait affirmé qu'il n'y a jamais de vainqueur dans un débat, à cause de la relativité universelle de toutes les désignations (39), les néo-moïstes répondent:

Celui qui dit que, dans un débat, il n'y a pas de vainqueur a certainement tort. (théorème)

Ce dont on parle est soit la même chose, soit une chose différente. Si les deux parlent de la même chose, alors l'un l'appelle 'chien', GOU 狗, l'autre l'appelle 'clébard', QUAN 犬. Si les deux ne parlent pas de la même chose, alors l'un l'appelle 'boeuf', l'autre l'appelle 'cheval'. Si personne ne remporte le débat, alors le débat n'a même pas été engagé. Dans un (vrai) débat, l'un dit 'c'est ainsi' l'autre 'ce n'est pas ainsi'. C'est celui qui dit la chose comme elle est qui remporte le débat. (explication) (40)

Pour qu'il y ait véritablement débat, il faut que l'un des deux dise la chose telle qu'elle est, et pas l'autre. Or, dans ce dernier cas, il y a un critère de décision: chaque nom ayant un contenu descriptif, c'est celui qui applique le nom correct à la chose dont on discute qui remporte le débat.

Le travail des néo-moïstes peut être décrit comme une vaste opération de "correction des noms" (41). Leur démarche se distingue de celle de Confucius par une approche plus pragmatique et par une analyse plus rigoureuse. Les néo-moïstes ne visent pas seulement à éliminer du langage toute équivoque, mais encore à énoncer les principes qui serviront à éliminer toute ambiguïté. Si Confucius découvre, derrière les noms, les vérités de la philosophie confucianiste, les néo-moïstes, eux, voient dans leurs

(39) voir Zhuangzi, chap. II, p. 66/1 et suiv. GUO.

(40) LMES, pp. 402-403, théorème B 35.

(41) Cf. HU SHI, op. cit., pp. 127-128.

définitions les principes de l'éthique moïste. La visée est identique, mais les résultats sont différents.

Le progrès que les néo-moïstes réalisent sur les confucianistes et sur ZHUANG ZHOU réside dans la découverte de la technique de la définition et dans la formulation d'une théorie du débat.

Confucius est au départ d'une évolution dont les néo-moïstes représentent l'aboutissement. Entre ces deux points extrêmes, nous trouvons, suivant un parcours sinueux, les traces de HUI SHI et de GONGSUN LONG, deux philosophes qu'on a coutume de nommer les "sophistes chinois".

HUI SHI 惠施

L'HOMME ET L'OEUVRE

HUI SHI a vécu en plein milieu de la période des Royaumes combattants, entre - 370 et - 310 (1). Originaire de l'Etat de SONG, il a mené une vie mouvementée dans les hautes sphères de la politique et de la diplomatie, occupant notamment le poste de premier ministre de l'Etat de WEI.

La brillante carrière politique de HUI SHI se termina pourtant par un échec. Après avoir connu la gloire et les honneurs suprêmes, HUI SHI doit s'enfuir de WEI après l'insuccès de ses louvoiements politiques et est obligé de se retirer à SONG. C'est là, dans ses terres natales, qu'eurent lieu ses célèbres entretiens avec ZHUANG ZHOU.

La pensée de HUI SHI ne nous est connue que par des sources indirectes. L'ouvrage en un chapitre que lui attribue le *Hanshu* (2) a disparu sans même lais-

(1) Pour ces dates, approximatives, voir QIAN MU, *Xianqin zhuzi xinian*, Hong Kong, 1956; HOU WAILU, *Zhongguo sixiang tongshi*, p. 422; WANG DIANJI, *Zhongguo luoji sixiangshi*, Shanghai, 1979, p. 80.

(2) Chapitre YIWENZHI. Le chapitre XXXIII du *Zhuangzi* écrit au sujet de HUI SHI que "ses livres remplissaient cinq charrettes" (p. 1102, GUO). Mais cette indication peut également se rapporter à la bibliothèque personnelle de HUI SHI. Les "livres", à cette époque, consistaient en rouleaux de fiches de bambou reliées entre elles par des cordons de cuir ou de soie et étaient donc très volumineux.

ser de traces, comme tant d'autres textes des Royaumes combattants, dans les grandes encyclopédies et commentaires (3).

Nous sommes dès lors réduits à baser notre étude sur les informations indirectes que renferme la littérature philosophique des Royaumes combattants et du début des HAN.

HUI SHI est un personnage bien connu à l'époque des Royaumes combattants, puisque pas moins de sept ouvrages contiennent des références à sa pensée ou à son action politique. Ce sont:

- le *Zhuangzi* (4),
- le *Hanfeizi* (5),
- le *Lüshichungiu* (6),
- le *Xunzi* (7),
- le *Zhanguoce* (8),
- le *Huainanzi* (9),
- le *Shucyuan* (10).

La documentation contenue dans ces sept ouvrages peut être classée sous trois rubriques:

a) les textes précédés d'un HUIZI YUE 鬼子曰, "Maître HUI (SHI) dit", et ceux qui font intervenir le personnage de HUI SHI dans un dialogue;

(3) Comme par exemple le commentaire du *Wanxuan*, du *Houhanshu*, du *Liezi*, du *Xunzi* et des encyclopédies comme le *Yilin*, le *Taiping yulan*, le *Yiwenleiju* qui renferment tous de nombreuses citations de textes comme le *Zhuangzi*, le *Mengzi*, le *Lüshichungiu* etc.

(4) Grand classique taoïste, ce texte se compose de plusieurs strates reflétant les différentes options philosophiques qu'a prises le taoïsme entre le - IVE et le Ier siècles.

(5) Cet ouvrage, écrit à la fin des Royaumes combattants, est le principal porte-parole de la pensée légiste.

(6) Pour une brève description de cet ouvrage, cf. ci-dessous.

(7) Ouvrage confucianiste de la fin des Royaumes combattants.

(8) Voir ci-dessous.

(9) Ouvrage éclectique du début des HAN.

(10) Voir ci-dessous.

- b) les textes où seul le nom de HUI SHI est mentionné, sans qu'il intervienne dans un dialogue;
- c) les "dix thèses" ou "dix paradoxes", attribués à HUI SHI dans le chapitre XXXIII du *Zhuangzi* et les "cinq paradoxes" du chapitre 3 du *Xunzi*.

Le premier problème qui se pose est, bien entendu, celui de la valeur de cette documentation. Les fameuses "dix thèses" de HUI SHI sont généralement considérées comme le texte le plus important (11) et MA GUOHAN va même jusqu'à les identifier avec le *Huizi* en un chapitre que mentionne le *Hanshu* (12).

La documentation restante est le plus souvent rejetée comme étant de moindre importance, au point même d'être passée sous silence par ceux qui tentent de reconstruire, dans le vase clos des "dix thèses", une hypothétique philosophie spéculative de HUI SHI.

Commençons par examiner brièvement ces "dix thèses" (13):

- I L'absolument grand n'a pas d'extérieur: appelez-le le grand Un.
L'absolument petit n'a pas d'intérieur: appelez-le le petit Un.
- II Le "sans épaisseur" ne peut être empli, mais sa grandeur est de mille Li.
- III Le ciel est aussi bas que la terre: montagnes et marais sont à un même niveau.
- IV Le déclin du soleil commence au zénith, un être meurt dès qu'il naît.
- V Une grande ressemblance qui diffère d'une petite ressemblance, voilà ce qui est appelé une petite "ressemblance-et-différence".
Les Dix mille êtres qui à la fois se ressemblent et

(11) Voir par exemple FENG YOUNAN, *op. cit.*, p. 196: "... the only surviving part of HUI SHI's many words are the ten paradoxes...".

(12) MA GUOHAN, *Yuhan shanfangji yishu*, 72/14 a-b.

(13) Pour une analyse détaillée, voir ci-dessous.

工至大无外謂之大一至小无内謂之小一
Ⅱ无厚不可積也其大千里

Ⅲ天與地卑山與澤平

Ⅳ日方中方睨物方生方死

Ⅴ大同而與小同

異此之謂小同異萬物畢同畢異此之謂大同異

Ⅵ南方无窮而有窮

Ⅶ今日適越而昔來

Ⅷ連環可解也

Ⅸ我知天下之中央燕之北越之南是也

Ⅹ汜愛萬物天地一體也

différent, voilà ce qui est appelé une grande "ressemblance-et-différence".

- VI Le Sud n'a pas de limite, mais il est limité.
- VII Je vais à YUE aujourd'hui, mais j'y suis arrivé hier.
- VIII Des anneaux enchaînés peuvent être séparés.
- IX Je connais le centre du monde: il est au Nord de YAN et au Sud de YUE.
- X Il faut aimer sans distinction les Dix mille êtres, car le ciel et la terre forment un seul corps.

L'interprétation courante de ces "dix thèses", qui remonte à ZHANG BINGLIN (14), mais qui a été propagée surtout par HU SHI (15), veut faire de ces dix propositions énigmatiques un système prouvant que toutes les distinctions spatiales et temporelles sont illusoires (16). FENG YOULAN se montre plus réservé et fait remarquer que les dix thèses ne peuvent pas circonscrire l'ensemble de la pensée de HUI SHI (17).

Les plus ardents défenseurs de la thèse du système ont été HU SHI et A. Forke (18). H. Maspéro va dans le même sens qu'eux quand il écrit: "Le premier

(14) dans son *Guogulunheng*.

(15) HU SHI, *op. cit.*, pp. 111-117.

(16) Cf. KOU PAO-KOH, *Deux sophistes chinois : Houei Che et Kong-Souen Long*, Paris, 1953, pp. 98-100; R. MORITZ, *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*, Berlin, 1973, pp. 97 et suiv.; B.S. SOLOMON, 'The Assumptions of HUI-TZU', in *Monumenta Serica*, 28 (1969), pp. 1-40; cf. aussi A.C. GRAHAM, 'Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal', in *History of Religions*, 9 (1969-1970), pp. 137-159, où il écrit: "... toute la liste peut être lue, à l'instar des paradoxes de Zénon, comme une série de preuves contre la possibilité de diviser l'espace et le temps sans contradiction", (p. 140, notre traduction).

(17) FENG YOULAN, *op. cit.*, pp. 192-193.

(18) HU SHI, *op. cit.*, pp. 111-117; A. FORKE, 'The Chinese Sophists', in *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, 34 (1901/2), pp. 22-29.

qui s'efforça d'établir la théorie de MOZI sur une base métaphysique paraît avoir été HUI SHI. (...) HUI SHI chercha la justification du principe de l'Amour Universel dans la théorie, d'origine taoïste, de l'identité essentielle des choses et des êtres, différents en apparence seulement"(19). Selon le savant français, HUI SHI veut prouver que toute mesure se rapportant à l'espace ou au temps est illusoire, et même que toute distinction que l'homme établit dans la nature est vaine par rapport au cosmos illimité: "Dans ces conditions, toute distinction était illusoire, et ainsi se trouvait fondé le principe de MOZI de l'Amour Universel..."(20). H. Maspéro reprend en fait les vues de HU SHI qui écrivait: "Tous les neuf paradoxes sont destinés à montrer que l'univers est un et que nous devons aimer également toutes choses. En d'autres termes, les paradoxes forment une tentative faite pour asseoir la doctrine moïste de l'altruisme universel sur une base métaphysique".

L'objection majeure que l'on doit adresser aux tentatives de découvrir un système derrière les dix thèses, c'est qu'elles négligent toutes les autres données dont nous disposons au sujet de HUI SHI. D'autre part, si HUI SHI avait vraiment développé une telle philosophie systématique, on devrait s'attendre à des recoupements et des points de contacts entre les dix thèses et les autres faits doxographiques. Or, il apparaîtra que la thèse du système est incompatible avec ce que nous rapportent les autres sources. De plus, la formulation très brève et très obscure des dix thèses a donné lieu, malgré l'accord général qui semble régner au sujet de leur interprétation, à une pléiade d'explications différentes.

Le chapitre XXXIII du *Zhuangzi* qui nous relate ces fameuses dix thèses est postérieur à la plupart des autres témoignages et ne mérite pas, *a priori*,

(19) H. MASPERO, *La Chine antique*, Paris, 1965 (rééd.), p. 439.

(20) *Ibid.*

plus de crédit qu'eux.

L'interprétation de la pensée de HUI SHI que nous proposerons se distingue de celle de nos prédécesseurs en ce qu'elle tiendra compte de tous les éléments doxographiques disponibles. Cette approche, synonyme de l'abandon de l'interprétation systématique des dix thèses, prépare la voie à une réévaluation de la situation doxographique.

Si HUI SHI a vraiment soutenu des vues philosophiques bien déterminées, celles-ci devront se traduire par une certaine convergence des thèmes et problèmes auxquels les sept ouvrages différents et indépendants qui ont gardé sa trace l'ont associé. Comme nous connaissons, par ailleurs, les optiques philosophiques, c'est-à-dire les "préjugés", de ces sept ouvrages, les chances de pouvoir reconstruire, grâce à ces perspectives multiples, le "géométral" de la pensée de HUI SHI sont réelles.

HUI SHI DANS LE ZHUANGZI

HUI SHI est un personnage familier à tous les lecteurs du Zhuangzi. La place importante qu'il occupe dans cet ouvrage paraît être due à la profonde amitié qui liait HUI SHI à ZHUANG ZHOU. A la mort de HUI SHI, ZHUANGZI déclara qu'il n'aurait dorénavant plus de partenaire avec qui il pourrait discuter (21). A la mort de la femme de ZHUANGZI, HUI SHI vint présenter ses condoléances:

Comme la femme de ZHUANGZI venait de mourir, HUI SHI alla présenter ses condoléances. ZHUANGZI était là, mais assis, les jambes écartées, en train de battre du tambour en chantant. HUI SHI lui dit: "Ne pas prendre le deuil de quelqu'un avec qui on a habité, élevé des enfants et atteint l'âge de la vieillesse peut encore aller, mais battre du tambour et chanter,

(21) Zhuangzi, Chap. XXIV, p. 843 GUO.

n'est-ce pas trop? - Nullement, répondit ZHUANGZI. Pensez-vous que je n'aie pas éprouvé de tristesse au moment de sa mort? Mais j'ai réfléchi à son origine et au temps où elle n'était pas encore née. Non seulement au temps avant qu'elle ne fût née, mais aussi au temps avant qu'elle n'eût une forme. Non seulement au temps avant qu'elle n'eût une forme, mais encore au temps avant qu'elle n'eût un souffle vital. Alors, dans le grand creuset universel, une transformation eut lieu et un souffle vital apparut. Le souffle vital se transforma à son tour et donna naissance à une forme. La forme se transforma et produisit un être humain. A présent, une nouvelle transformation a eu lieu et l'a conduite à la mort. Ceci ressemble à la marche des quatre saisons. Un être humain s'est couché pour s'endormir dans le vaste palais, et moi, plongé dans le deuil, je persistais à sangloter. J'ai cessé de pleurer au moment où j'ai compris le destin." (22)

En raison de cette amitié, les essais de rattacher HUI SHI à l'école taoïste n'ont pas manqué (23). Cette vue est cependant difficilement conciliable avec une donnée fondamentale du taoïsme: les taoïstes des Royaumes combattants se distinguent de toutes les autres écoles philosophiques par leur refus de se mêler des affaires politiques. Or HUI SHI a évolué dans les hautes sphères de la politique et de la diplomatie. Cette irréductible divergence d'opinion éclate d'ailleurs dans cet autre passage du *Zhuangzi*:

Au temps où HUI SHI était premier ministre à LIANG, ZHUANGZI se mit en route pour lui demander une audience. Quelqu'un dit à HUI SHI: "ZHUANGZI vient pour vous ravir votre poste de premier ministre." HUI SHI

(22) *Zhuangzi*, Chap. XXIII, pp. 614-615 GUO.

(23) GUO MORUO (cité dans HOU WAILU, *op. cit.*, pp. 427-428) va même jusqu'à rattacher HUI SHI à LAOZI et à YANG ZHU.

fut pris de crainte et fit chercher ZHUANGZI à travers tout le pays pendant trois jours et trois nuits. ZHUANGZI arriva chez lui et lui dit: "Au Sud, il y a un oiseau qui s'appelle YUANCHU (Phénix). En avez-vous entendu parler? Cet oiseau s'élève de la mer du Sud pour voler jusqu'à la mer du Nord; il ne se pose que sur les éléococcas, ne se nourrit que de graines de bambou et ne boit qu'aux sources pures. Un corbeau avait trouvé un rat pourri. Quand YUANCHU passa au-dessus de lui, le corbeau leva la tête et fit Croâââ. Pour en revenir à vous et à votre pays de LIANG, est-ce pour lui que vous faites Croâââ quand je passe?" (24)

Les raisons philosophiques qui se trouvent à la base de ce différend d'ordre politique forment l'objet d'un autre entretien au cours duquel HUI SHI et ZHUANGZI discutent de la nature humaine. ZHUANGZI soutient la thèse selon laquelle le sage, c'est-à-dire celui qui incarne l'idéal taoïste, a la forme de l'homme, sans être "essentiellement homme" (25). Etre "essentiellement homme" veut dire, pour ZHUANGZI, établir une distinction entre "c'est ainsi" et "ce n'est pas ainsi", c'est-à-dire émettre des jugements de fait et des jugements de valeur (26). Voici ce dialogue:

- Un homme peut-il être vraiment homme tout en étant dépourvu de son essence? demanda HUI SHI à ZHUANGZI.
- Il le peut, répondit ZHUANGZI.

(24) Zhuangzi, chap. XVII, p. 605 GUO.

(25) Pour la traduction de 情 par "essentiellement" ou "avoir la nature de", voir l'étude de A.C. GRAHAM, 'The Background of the Mencian Theory of Human Nature', in *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 6 (1967), pp. 259-265.

(26) Cette même définition se retrouve dans le Mencius II A/6: "Etre dépourvu d'un esprit qui distingue entre 'c'est ainsi', 'ce n'est pas ainsi', c'est être un non-homme". Cf. aussi Xunzi, chap. 5, *Xunzijianshi* p. 51/10-11.

- Comment pouvons-nous l'appeler "homme" s'il est dépourvu de ce qui est essentiellement homme? continua HUI SHI.

- La Voie lui donne son aspect, MAO 貌, le Ciel lui donne sa forme, XING 形 (27), comment lui refuserions-nous l'appellation "homme"? répliqua ZHUANGZI.

- Mais puisque précisément nous l'appelons "homme", reprit HUI SHI, comment alors peut-il être dépourvu de son essence?

- Juger "c'est ainsi" ou "ce n'est pas ainsi", voilà ce que j'appelle "être essentiellement homme", répondit ZHUANGZI, et ce que j'appelle "être dépourvu de l'essence humaine", c'est "ne pas blesser l'intérieur de sa personne par le jeu des préférences et des aversions", c'est "être spontané", c'est "ne rien ajouter à ce que la vie a donné".

- Si l'homme n'ajoute rien à ce que lui a donné la vie, pourquoi alors possède-t-il un corps? objecta HUI SHI.

- La Voie lui donne son aspect, le Ciel lui donne sa forme, comment lui refuserions-nous l'appellation "homme"? continua ZHUANGZI. Vous ne cessez de dépenser votre force vitale et d'affaiblir vos essences subtiles. Vous vous appuyez contre le tronc d'un arbre, poussant un soupir; le sommeil vous surprend quand vous êtes penché sur votre table de bois desséchée. Le Ciel vous a choisi une forme, mais vous ne faites que balbutier sur le dur et le blanc! (28)

Le débat porte sur la définition de la nature humaine. HUI SHI soutient que la capacité de distin-

(27) MAO, "aspect" désigne les propriétés visibles, comme la couleur; XING "forme", la configuration spatiale; voir A.C. GRAHAM, *LMLES*, p. 194.

(28) Zhuangzi, chap. V, pp. 220-223 GUO. L'expression "le dur et le blanc" désigne les subtilités de la dialectique néo-moïste (voir ci-dessus); dans ce texte du Zhuangzi, comme dans beaucoup d'autres, elle caractérise la pensée analytique en général.

guer entre SHI "c'est ainsi" et FEI "ce n'est pas ainsi", bref, de juger, est une propriété essentielle de la nature humaine. Pour ZHUANGZI, par contre, la faculté de juger ne peut pas appartenir à la nature humaine puisqu'elle contribue à étouffer le développement spontané de la force vitale donnée par le Ciel et la Voie. Du point de vue de la Voie, il n'y a pas de "c'est ainsi", "ce n'est pas ainsi". Ces divisions sont l'oeuvre de l'homme et ont été "ajoutées" à la vie. La formule "ne rien ajouter à la vie" fait référence au principe taoïste YANG SHENG, "nourrir la vie", c'est-à-dire conserver intacte la personne telle que le Ciel nous l'a donnée. L'opposition que les taoïstes établissent entre l'action du Ciel et celle de l'homme ressort clairement d'un texte fameux du chapitre XVII: "Les quatre pieds du boeuf et du cheval, voilà le Ciel; brider la tête du cheval, passer un anneau par les narines du boeuf, voilà l'homme" (29).

Tout ce que l'homme ajoute fait donc violence à sa vraie nature humaine. La Voie se développe d'elle-même et n'a pas besoin de l'aide de l'homme. Tout au contraire, l'action de l'homme, partout où elle intervient, ne fait qu'en dérégler le déploiement spontané. Pour ZHUANGZI, ce sont les distinctions entre "c'est ainsi" et "ce n'est pas ainsi" que l'esprit de l'homme projette sur le monde qui sont à l'origine de tout débat, de tout désaccord et donc de tout désordre. Ce sont ces distinctions qui poussent l'homme à voir la multiplicité là où il n'y a qu'unité. La réalité de la Voie ne peut pas être captée au moyen de l'activité discursive de l'esprit humain. Cette activité discursive doit donc échouer partout où elle tente d'établir son empire. Cet échec se traduit par l'impossibilité du débat ou, plutôt, par l'impossibilité de le trancher.

La thèse de l'impossibilité du débat occupe une place centrale dans la philosophie de ZHUANGZI,

(29). Zhuangzi, chap. XVII, p. 590 GUO.

puisque'elle lui sert à prouver *ex negativo* la vérité de sa conception. Dans le chapitre II, ZHUANGZI prend l'exemple des démonstratifs "ceci" et "cela" pour montrer que toute distinction faite par le langage discursif est illusoire:

"Ceci" est également "cela"; "cela" est également "ceci". Là on dit "c'est ceci", "c'est cela" d'un certain point de vue; ici on dit "c'est ceci", "c'est cela" d'un autre point de vue. Mais en fin de compte, est-ce que "ceci" et "cela" existent? Ou, après tout, n'existent pas? - "Ceci", "cela": là où cette paire ne trouve pas application, on peut parler de l'axe du DAO. (30)

A.C. Graham observe: "Pour ZHUANGZI, le fait que les jugements se font par l'intermédiaire de démonstratifs, qui sont manifestement relatifs à la position de celui qui parle, est hautement significatif; tout comme mon "ici" est votre "là" si nous nous trouvons à des endroits différents, ainsi également mon SHI ("c'est ainsi") sera votre FEI ("ce n'est pas ainsi") si nous partons de cadres conceptuels différents" (31).

ZHUANGZI tire aussi argument de l'impossibilité de trouver un critère pour départager le débat: Si celui qui est censé décider de l'issue du débat prend parti pour le SHI (ou pour le FEI), il s'engage lui-même dans le débat en s'identifiant à l'une des deux positions. S'il donne tort aux deux positions à la fois, il ne départage pas le débat, de même s'il donne raison aux deux parties (32).

Nous savons, indépendamment du témoignage du Zhuangzi, que HUI SHI avait la réputation d'être un habile dialecticien (33). Le débat devait donc tenir

(30) Zhuangzi, chap. II, p. 66 GUO.

(31) Voir A.C. GRAHAM, 'Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal', in *History of Religions*, 9 (1969/70), p. 142.

(32) Cf. Zhuangzi, chap. II, p. 107 GUO.

un rôle prépondérant dans la réflexion philosophique de HUI SHI. Dès lors, il n'est pas étonnant que ZHUANGZI, voulant fournir une nouvelle preuve de l'impossibilité du débat, choisisse encore HUI SHI comme interlocuteur :

- Si on peut appeler bon archer l'archer qui n'indique sa cible qu'après avoir fait mouche, alors tout le monde est aussi bon archer que HOU YI. Etes-vous d'accord? demanda ZHUANGZI à HUI SHI.

- J'en conviens, répondit HUI SHI.

- S'il n'y a pas de "c'est ainsi" commun à tous dans le monde et si chacun considère son "c'est ainsi" comme le seul vrai, alors tout le monde égale en sagesse YAO. Etes-vous d'accord? continua ZHUANGZI.

- J'en conviens, dit HUI SHI.

- Laquelle des quatre écoles - confucianistes, moïstes, disciples de YANG et disciples de BING - et même cinq avec la vôtre, atteint le vrai "c'est ainsi"? reprit ZHUANGZI. Faut-il que je vous cite l'exemple de LU JU? Son disciple lui dit un jour: "Maître, j'ai trouvé votre Voie. J'arrive à faire bouillir l'eau dans un chaudron en hiver et je sais fabriquer de la glace en été." LU JU répondit: "Tu ne fais que mettre le YANG au service du YANG et le YIN au service du YIN (34). Ce n'est pas cela que j'appelle la Voie. Je vais te montrer ma Voie." Sur ce il accorda deux cithares et plaça la première dans la chambre et l'autre dans une pièce adjacente. Sur la première cithare, il pinça la note GONG et cette même note ré-

(33) Voir ci-dessous.

(34) Le YIN et le YANG forment un couple de notions antithétiques et complémentaires. Au YANG se rattachent les aspects de la réalité évoquant l'élément mâle, le chaud, l'ensoleillement etc.; au YING, ceux évoquant l'élément féminin, le froid, l'ombre etc. "Mettre le YANG au service du YANG" veut donc dire "mettre le chaud au service du chaud"; "mettre le YIN au service du YIN" veut dire "mettre le froid au service du froid".

sonna sur la seconde. Il pinça ensuite la note JUE et, sur la seconde cithare, la note JUE retentit aussi. Les cordes étaient accordées à l'unisson de part et d'autre. Mais si quelqu'un avait pincé une corde après l'avoir désaccordée, de sorte que son son ne correspondît plus à aucune des cinq notes, alors toutes les vingt-cinq cordes (35) auraient résonné. Cela aurait encore toujours été de la musique, mais la note dominante (36) se serait évanouie. Est-ce bien ainsi que vous l'entendez?

- Quand les confucianistes et les moïstes, les disciples de YANG et de BING entrent en discussion avec moi, dit HUI SHI, nos propositions se combattent et nos voix cherchent à s'étouffer. Comment pouvez-vous suggérer que mon point de vue n'ait jamais été attaqué? (37)

Le sens précis de la première question de ZHUANG-ZI peut être dégagé au moyen d'un texte semblable dans le *Hanfeizi*: "Aiguisez bien la pointe de votre flèche et tirez au hasard. Votre flèche ne manquera pas une cible aussi petite qu'un duvet d'automne. Mais si on ne vous considère pas pour autant comme un bon archer, cela tient uniquement au fait que votre cible n'était pas déterminée à l'avance" (38).

L'analogie de l'archer signifie que l'on ne peut pas décider du résultat d'un débat après coup, car il y aurait, dans ce cas, une méthode sûre pour remporter tous les débats: prendre l'issue du débat comme la position que l'on voulait défendre. D'un autre côté, il serait tout aussi faux de vouloir établir le résultat du débat avant le débat même.

(35) Les deux cithares de LU JU avaient chacune vingt-cinq cordes.

(36) C'est-à-dire celle qui détermine toute la gamme.

(37) *Zhuangzi*, chap. XXIV, pp. 838-842 GUO. La suite du texte nous paraît trop obscure pour que nous en risquions une traduction.

(38) *Hanfeizijishi*, chap. 41, p. 898; cf. chap. 32, p. 630.

comme semble le faire HUI SHI en défendant obstinément sa position contre tous les autres. Dans ces deux cas le débat devient inutile. La grandiose métaphore des cithares (39) veut dire que s'il y a un vrai dialogue, les parties sont fondamentalement d'accord, ce qui se traduit par la résonance sympathique des instruments. S'il n'y a pas accord fondamental au début de la discussion, s'il n'y a pas une note dominante, il ne restera, en fin de compte, que le bruit des voix discordantes. Le désaccord du départ se retrouve inévitablement à la fin.

ZHUANGZI nous a laissé aussi des applications pratiques de ces réfutations toutes théoriques de la possibilité du débat. L'exemple le plus réussi en est sans doute ce merveilleux petit dialogue sur le plaisir des poissons:

Lors d'une promenade avec HUI SHI sur le pont qui enjambe la rivière HAO, ZHUANGZI dit:

- Regardez les truites comme elles moucheronnent! Voilà le plaisir des poissons.

- Vous n'êtes pas un poisson, s'exclama HUI SHI, d'où pouvez-vous savoir ce qu'est le plaisir des poissons?

- Vous n'êtes pas moi, rétorqua ZHUANGZI, d'où pouvez-vous savoir que je ne sais pas ce qu'est le plaisir des poissons?

- Je ne suis pas vous, et je ne sais assurément pas ce que vous savez, reprit HUI SHI. Mais une chose est sûre: vous n'êtes pas un poisson et il est clair alors que vous ne pouvez pas savoir ce qu'est le plaisir des poissons.

- Revenons à notre point de départ, dit alors ZHUANGZI. Vous me demandiez: "D'où savez-vous ce qu'est le plaisir des poissons?" Par là, vous présumiez que

(39) A noter qu'une métaphore semblable se trouve au début du chapitre II du *Zhuangzi*. Là, le désaccord entre les philosophes est comparé aux sons différents provoqués par le passage d'un même souffle à travers des tubes musicaux de longueurs inégales.

je savais ce qu'est le plaisir des poissons. Je le savais parce que j'étais sur le pont de la rivière HAO. (40)

ZHUANGZI connaît le plaisir des poissons parce qu'il l'observe du haut du pont. HUI SHI, qui doute du bien-fondé du jugement de ZHUANGZI, devrait commencer par mettre en question le sien, puisque la relation qu'il y a entre ZHUANGZI et les poissons ne diffère en rien de celle qu'il y a entre ZHUANGZI et HUI SHI.

Les trois textes qui suivent peuvent tous être groupés autour d'un thème commun, à savoir celui de la définition des notions d'utile et d'inutile. Ce thème n'est pas sans relations avec les précédents. Nul doute que pour HUI SHI la parole et le débat sont le moyen d'action politique par excellence. Or, en tant que tels, ils sont subordonnés à des objectifs, ils doivent être utiles. Pour ZHUANGZI, au contraire, les notions d'utilité et d'inutilité renvoient irrémédiablement à une prise de position subjective et partagent donc le même sort que tout "ceci" et tout "cela". Le dialogue suivant le montre:

- Vos paroles sont inutiles, dit HUI SHI à ZHUANGZI.

- Il faut connaître l'inutile avant de commencer à parler de l'utile, répondit ZHUANGZI. Bien que l'espace créé par le ciel et la terre soit immense, ce qui est utile à l'homme, c'est un endroit où poser ses pieds. Mais si on enlevait la terre autour de ses pieds en creusant jusqu'aux entrailles de la terre, cet espace lui serait-il encore d'une quelconque utilité?

- Non, dit HUI SHI.

- Il est établi alors, conclut ZHUANGZI, que l'inutile a aussi son utilité. (41)

(40) Zhuangzi, chap. XVII, pp. 606-608 GUO.

(41) Zhuangzi, chap. XXVI, p. 936 GUO.

L'objection initiale de HUI SHI revient à dire, bien entendu, que les doctrines de ZHUANGZI sont inutiles pour la gestion des affaires politiques. Cette même objection est reprise, déguisée sous l'habit d'une analogie, au début du dialogue suivant:

HUI SHI dit à ZHUANGZI:

- J'ai un grand arbre; les gens l'appellent l'ailante (42). Son grand tronc est trop noueux pour le cordeau encre (43); ses petites branches sont trop tordues pour le compas et l'équerre. Placez-le au bord de la route, aucun charpentier ne lui jettera un regard. Il en va comme de vos paroles: grandes, mais inutiles. Au point que tout le monde s'accorde à les rejeter.

- N'avez-vous jamais observé le chat sauvage? répondit ZHUANGZI. Il se tapit et se met en embuscade pour épier sa proie. Il franchit allègrement les ruisseaux, ne craint ni montagnes, ni marais. Mais il tombe en plein dans le piège du chasseur et périt dans la nasse. Prenez encore le yack, grand comme un nuage suspendu dans le ciel. Il a beau être grand, mais il n'arrivera jamais à attraper des souris. Revenons maintenant à votre grand arbre. Si son inutilité vous préoccupe, pourquoi ne le plantez-vous pas dans les vastes plaines sauvages du pays qui s'appelle Rien-de-rien? Sous son feuillage, vous pourriez vous promener sans agir et vous reposer sous son ombrage. La hache ne mettra pas un terme prématuré à son existence. Rien ne pourra lui nuire. Dénué de toute utilité, comment pourrait-il jamais se trouver en danger? (44)

ZHUANGZI pense que l'homme qui se "rend utile" dans les affaires politiques finit par y laisser tout ou

(42) Le bois de l'ailante ne peut être travaillé.

(43) C'est-à-dire pour le fil à plomb marqué à intervalles réguliers.

(44) Zhuangzi, chap. I, pp. 39-42 GUO.

partie de sa force vitale. "Blessant l'intérieur de sa personne", il n'achèvera pas la durée d'existence normale qui lui est impartie par le Ciel. Pour se libérer de cette dépendance à l'égard des choses extérieures, il suffit d'être inutile, comme l'arbre dont le bois ne peut pas être travaillé. Son inutilité lui est utile pour échapper à la hache du bûcheron. ZHUANGZI concède donc à HUI SHI que sa doctrine est inutile pour gouverner le monde, mais soutient contre lui qu'elle est utile pour mener une existence heureuse à l'écart des choses extérieures. Les deux exemples du chat sauvage et du yack illustrent les dangers qu'encourt celui qui recherche l'utilité. Au chat, sa petitesse est certes utile pour chasser et se déplacer, mais cet avantage le fait tomber dans la nasse du chasseur. Grâce à sa taille énorme, le yack est hors d'atteinte des filets des chasseurs; mais cet avantage a lui aussi son désavantage : le yack est incapable d'attraper des souris.

En essayant de rendre utiles les choses et les hommes, on fait violence à leur véritable nature et à leur développement spontané.

Dans le récit suivant, ce même thème est développé au moyen de la fameuse analogie de la courge:

HUI SHI dit à ZHUANGZI:

- Le roi de WEI m'avait offert des semences de calabasse. Je les ai plantées et j'ai récolté une calabasse qui doit bien avoir un volume de cinquante DAN (45). Remplie d'eau ou de soupe, elle n'est pas assez solide pour rester debout. Je l'ai coupée en morceaux pour en faire des louches, mais l'écorce était trop perméable, de sorte qu'elle ne pouvait rien retenir. Ce n'est pas à cause de sa grandeur que je l'ai taillée en pièces, mais à cause de son inutilité.

- Maître, s'exclama ZHUANGZI, vous êtes bien maladroit dans l'usage des grandes choses. A SONG, il y

(45) Un DAN équivaut à un hectolitre.

avait un homme qui connaissait le secret d'une pommade protégeant les mains contre les gerçures. Depuis des générations sa famille était occupée à blanchir la soie. Un étranger eut vent de la recette et offrit cent pièces d'or pour en acheter le secret de fabrication. L'homme de SONG réunit son clan pour délibérer de l'affaire. "De génération en génération, dit-il, avons-nous blanchi la soie et nous n'en avons retiré qu'une poignée de pièces d'or. Maintenant nous pouvons gagner cent pièces d'or en une seule matinée en vendant notre recette. Vendons-la à cet étranger." Quand l'étranger l'eut reçue, il s'en servit pour entrer au service du roi de WU. Le roi de WU avait des démêlés avec l'Etat de YUE et confia la direction de l'armée à l'étranger. Pendant l'hiver, celui-ci engagea une bataille navale contre les hommes de YUE et leur infligea une cuisante défaite. Le roi lui donna en fief une partie des terres conquises. L'aptitude des deux hommes (le laveur de soie et l'étranger) était la même - savoir empêcher les gerçures des mains - mais l'un gagna un fief alors que l'autre resta simple laveur de soie. La différence vient de ce que les usages qu'ils en firent divergeaient. Maintenant vous avez une calebasse de cinquante DAN et vous n'avez même pas songé à l'évider pour flotter sur les rivières et les lacs. Si le fait qu'elle ne restait pas debout et que son écorce ne pouvait rien retenir vous causait des soucis, la faute n'était-elle pas plutôt du côté de vos pensées entortillées?

(46)

Comme HUI SHI a été premier ministre à WEI, on peut supposer que le "cadeau" que lui fait le roi n'est autre que le pays de WEI. HUI SHI, au lieu de donner libre cours au développement spontané des activités du peuple, "fragmente la courge", c'est-à-dire impose ses lois au pays (47), pensant que la "courge",

(46) Zhuangzi, chap. I, pp. 36-37 GUO.

(47) Le Lüshichunqiu et le Hanfeizi disent que HUI SHI a fait

c'est-à-dire le pays, n'est pas assez "solide", c'est-à-dire indépendant, pour rester "debout", c'est-à-dire pour se développer spontanément (48). Mais les tentatives de HUI SHI pour "rendre utile" sa courge, c'est-à-dire pour rendre prospère le pays se sont soldées par un échec, puisque HUI SHI n'a pu faire mieux que de transformer la courge en louches qui laissent passer l'eau (49).

L'anecdote de l'homme de SONG a pour but de montrer que l'utilité n'est pas une propriété inhérente aux choses, mais que c'est l'usage que l'homme fait des choses qui détermine leur utilité. Ainsi on peut d'une même chose faire des usages différents, et la rendre utile de manières différentes. Ce thème, et nous aurons l'occasion de le démontrer plus longuement ci-dessous, est en réalité un des principes fondamentaux de la pensée de HUI SHI. Seulement, ZHUANGZI retourne contre HUI SHI ses propres armes, lui montrant qu'il ne pousse pas assez loin son analyse. HUI SHI devrait aussi soutenir l'utilité de l'inutile et l'inutilité de l'utile, pour être conséquent avec lui-même, puisqu'on peut imaginer des situations où il est utile d'être inutile.

Nul doute que HUI SHI ne définit la notion de l'utilité en fonction des circonstances politiques et diplomatiques changeantes. Toutefois, une telle attitude ne risque-t-elle pas de compromettre la validité de tout jugement? Ne revient-elle pas à soutenir, comme le fait ZHUANGZI, que tout "c'est ainsi" peut devenir un "ce n'est pas ainsi" et vice-versa?

Notons d'abord que, malgré sa croyance en la re-

des lois pour le roi de WEI; voir ci-dessous.

(48) Ce type de raisonnement et d'exposition analogique est fréquent dans les textes philosophiques; voir notre étude 'Analogical Reasoning in Mencius and Mozi', (à paraître).

(49) Ceci est une allusion aux échecs politiques que HUI SHI a essuyés à WEI; cf. *Lüshichungiu*, chap. 18.6, p. 849/10 et suiv. XU.

lativité de tout jugement, le sage taoïste n'est pas condamné à la suspension du jugement: ses "c'est ainsi" et ses "ce n'est pas ainsi" s'adaptent aux circonstances, ainsi que l'illustre ce récit:

S'efforcer de rendre claire une chose sans savoir qu'elle est identique à toutes les autres, c'est ce qu'on appelle "trois le matin". Qu'appelle-t-on "trois le matin"?

Un éleveur de singes, distribuant des noix, dit un matin aux singes: "Trois le matin, quatre le soir." Les singes se mirent en colère. "Alors je vous en donnerai quatre le matin et trois le soir." A ces mots les singes furent tous contents. Sans rien enlever ni au nom ni aux choses il sut provoquer la colère et la joie. Le "c'est ainsi" de l'éleveur de singes était un "c'est ainsi" qui s'adaptait aux circonstances. Voilà pourquoi le sage qui rend égales les choses au moyen de son "c'est ainsi" et de son "ce n'est pas ainsi" trouve son point de repos sur la roue du potier céleste. C'est cela qu'on appelle "aller avec les deux" (LIANG XING, litt. "prendre la voie double") (50)

La clé de l'attitude taoïste consiste donc à adapter les désignations aux circonstances changeantes. Dès lors il n'est pas étonnant que l'inconstance des noms reflète celle de la réalité. On pourrait interpréter cette méthode comme une forme extrême de la "correction des noms".

Le principe des "c'est ainsi" et des "ce n'est pas ainsi" qui s'adaptent aux circonstances constituent un thème sur lequel HUI SHI et ZHUANGZI sont en accord fondamental. Chacun cependant l'applique à des niveaux différents. Si, pour ZHUANGZI, la nécessité de constamment réadapter ses "c'est ainsi"

(50) *Zhuangzi*, chap. II, p. 70 GUO; voir aussi A.C. GRAHAM, 'Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal', loc. cit., p. 154.

et ses "ce n'est pas ainsi" aux circonstances changeantes révèle l'essence même des choses, elle ne traduit, pour HUI SHI, que la variabilité des situations politiques. Pour lui, la flexibilité des jugements et des options politiques n'est pas une fin en soi, mais un moyen d'action. C'est ce problème qui forme l'enjeu du dialogue suivant:

ZHUANGZI dit à HUI SHI:

- A l'âge de soixante ans, Confucius avait changé d'avis soixante fois. Tout ce qu'il avait commencé par affirmer, il finissait par le nier. Aussi ne suis-je pas si sûr que nous n'allons pas changer d'avis cinquante-neuf fois encore sur quelque chose que nous tenons pour vrai aujourd'hui.

- C'est que Confucius persévérerait dans la recherche du vrai savoir, répondit HUI SHI.

- Il a rejeté cette idée, s'exclama ZHUANGZI, et ce n'est que sa bouche qui a parlé; son coeur n'a encore jamais parlé (51). "Nous recevons nos capacités de la grande racine et nous nous développons en retournant à ses sources vivifiantes" disait-il (52). Chanter sans détonner, parler sans enfreindre la norme, exhiber les avantages et les devoirs, aimer et haïr, affirmer et nier, tout cela ne peut vous apporter de la part des hommes qu'une soumission verbale. Mais si vous arriviez à conquérir le coeur des hommes et à gagner leur confiance, vous pourriez assurer les fondements de l'univers. Assez! Assez! Nous n'avons pas pu nous hisser à son niveau! (53)

Tout au long de cet entretien il s'agit du problème de savoir comment il faut interpréter l'attitude de

(51) Cf. A.C. GRAHAM, *Chuang-tzu: Textual notes to a partial translation*, p. 28, qui corrige:

而其口雖有其心 > 未之嘗言
d'après le passage parallèle du chapitre XXV, p. 895 GUO.

(52) Cf. *Entretiens*, chap. 1.2.

(53) *Zhuangzi*, chap. XXVII, pp. 952-953 GUO.

Confucius, qui en l'espace de soixante ans avait changé d'avis soixante fois (54). Pour ZHUANGZI, les jugements changeants de Confucius expriment le fait que ce dernier fait un effort pour s'adapter aux transformations de la Voie. Pour HUI SHI, l'attitude de Confucius ne fait que refléter son attitude persévérante dans la recherche de la vérité. HUI SHI pense donc que Confucius change d'avis parce que les circonstances extérieures l'y obligent. Changer d'avis n'est pas, pour lui, une fin en soi; c'est une mesure que lui auraient dictée des considérations d'ordre pratique.

Notre dernier texte du *Zhuangzi* est d'une nature particulière. Il ne prend plus la forme d'un dialogue entre ZHUANGZI et HUI SHI, mais c'est une pièce didactique, un modèle de persuasion, issue de l'école taoïste de la "Grande Envergure", DA FANG (55). En s'efforçant de faire valoir la conception taoïste sur le plan politique, l'école de la Grande Envergure s'ouvre à l'influence de HUI SHI, puisque celui-ci est incontestablement le seul penseur qui soit assez proche de la philosophie de ZHUANGZI pour permettre la transformation de cette dernière en toute souplesse.

Le texte souligne l'habileté diplomatique de HUI SHI et de son porte-parole DAI JINREN et se termine sur un remarquable apologue de HUI SHI lui-même.

Voici d'abord le contexte, tel que le début du passage que nous traduirons l'indique. Le roi YING de WEI a conclu un traité avec le marquis TIAN MOU que ce dernier a violé. Pour se venger, le roi YING veut faire tuer TIAN MOU, mais GONGSUN YAN, son mi-

(54) ZHUANGZI force quelque peu le texte des *Entretiens*, chap. 2.4, qui ne fait que retracer la biographie intellectuelle mouvementée de Confucius.

(55) L'école de la Grande Envergure désigne une branche du taoïsme, florissante à la fin du -III^e siècle. Voir à ce sujet A.C. GRAHAM, *Chuang-tzu. The Seven Inner Chapters ...*, pp. 143 et suiv.

nistre de guerre, conseille une expédition militaire importante. JI ZI, l'un des conseillers, plaide en faveur d'un règlement pacifique. HUAZI, un sage, recommande au roi de simplement "suivre la Voie", sans tenir compte d'aucune des propositions avancées. Quand HUI SHI apprend cela, il introduit DAI JINREN auprès du roi (56).

DAI JINREN dit au roi:

- Savez-vous ce qu'est un escargot?

- Oui, dit le roi.

- Sur sa corne gauche se trouve le pays dit "Royaume des Trublions" (57); sur sa corne droite se trouve le pays dit "Royaume des Férociens". A intervalles réguliers, ces deux royaumes entrent en conflit pour quelque territoire. Les morts jonchent le sol par milliers et le vainqueur d'une bataille poursuit les troupes battues pendant deux semaines avant de faire demi-tour.

- Ah, fit le roi, vous ne tenez que des discours creux!

- Que Votre Majesté me permette d'en dévoiler le sens plein, répondit DAI JINREN. Votre Majesté pense-t-elle que les quatre directions, le haut et le bas ont une limite?

- Non, ils n'ont pas de limite.

- Si votre esprit, après avoir flotté dans l'illimité, retourne dans ces pays que nous connaissons et où nous voyageons, peut-il encore discerner leurs frontières?

- Non, dit le roi.

- Au milieu de ces pays que nous connaissons et où nous voyageons, il y a l'Etat de WEI; au milieu de l'Etat de WEI, il y a LIANG, sa capitale; au milieu de LIANG, il y a Votre Majesté. Entre le "Royaume des

(56) Ce nom veut dire littéralement "l'homme qui porte l'Etat de JIN" ou encore "l'homme qui sauvegarde JIN".

(57) Cette traduction est une trouvaille de M. GRANET, *La pensée chinoise*, p. 355.

Férociens" et Votre Majesté, y a-t-il une différence?

- Il n'y en a pas, accorda le roi.

DAI JINREN sortit, laissant le roi stupéfait et comme perdu. HUI SHI demanda alors une audience auprès du roi. "Ce visiteur est un 'Grand Homme' (58), dit HUI SHI. Le nommer sage est encore insuffisant pour le décrire." Et il continua: "Soufflez dans une flûte et vous obtiendrez un son strident. Soufflez dans la poignée d'une épée et vous n'obtiendrez qu'un bruit sourd. Tous les hommes font l'éloge de YAO et de SHUN mais, devant DAI JINREN, parler de YAO et de SHUN n'est qu'un bruit sourd. (59)

Ce récit ne dégage pleinement son sens que s'il est rapproché d'un texte du *Lüshichungiu*, dont, probablement, il dérive. Cet épisode du *Lüshichungiu* relate que les Etats de HAN et de WEI étaient entrés en guerre pour un lopin de terre. Maître HUAZI (le même que ci-dessus) présente alors au marquis ZHAO LI de HAN, rongé par des soucis, l'analogie suivante:

- Le royaume, dit-il, ressemble à un document sur lequel est écrit: "Si votre main gauche prend ce document, la main droite sera coupée; si votre main droite prend le document, la main gauche sera tranchée." Pourtant, en prenant le document, vous pourriez être maître du royaume. Accepteriez-vous l'offre?

- Non, répondit le marquis.

- Les deux bras, continua alors maître HUAZI, sont plus importants que le royaume entier; or, le corps est plus important encore que les deux bras. Comme l'Etat de HAN est moins important que le royaume entier, il est tout à fait absurde de mettre en danger

(58) "Grand Homme" désigne, dans ce contexte précis, un adhérent de l'école taoïste de la "Grande Envergure"; voir ci-dessus, note 55.

(59) *Zhuangzi*, chap. XXV, pp. 891-894 GUO. YAO et SHUN sont des modèles de vertu.

votre corps pour un lopin de terre (60).

Le corps et les deux bras correspondent au corps de l'escargot et à ses deux cornes de l'anecdote précédente. Les deux cornes qui se détruisent l'une l'autre reproduisent la situation où un bras ne peut pas prendre le document sans que ne soit tranché l'autre. L'analogie du *Lüshichungiu* fournit toutefois une donnée qui est, à notre avis, essentielle pour comprendre la situation: la mention des deux Etats de HAN et de WEI, issus de la division de l'ancien Etat de JIN en -376. En effet, l'Etat de JIN, secoué par des luttes intestines, s'était divisé en trois nouveaux Etats: HAN, ZHAO et WEI. Cet arrière-fond politique n'explique pas seulement la raison d'être du nom parlant DAI JINREN dans l'analogie précédente mais justifie aussi la comparaison des deux Etats avec les membres d'un seul corps. Si WEI et HAN partent en guerre l'un contre l'autre, c'est comme si les membres d'un même corps cherchaient à se détruire mutuellement. L'école de la "Grande Envergure" emprunte ce modèle de persuasion à l'école individualiste de YANG ZHU pour le réadapter à ses propres fins. Ainsi, le corps, que les individualistes prenaient dans son sens concret, devient le "corps" de l'Etat tout entier. L'intégrité de ses "membres", c'est-à-dire des pays qui le constituent, doit être préservée avec le même soin et pour les mêmes raisons que les membres du corps. En effet, si les membres se détruisent mutuellement, le corps périra. Il est significatif encore que le roi de WEI porte le titre de WANG, c'est-à-dire roi de toute la Chine. A ce moment la Chine n'existait pas comme unité politique. L'ancien Empire des ZHOU s'était effondré

(60) *Lüshichungiu*, chap. 21.5, pp. 1014/2-1015/5 XU. Ce même récit figure aussi dans le *Zhuangzi*, chap. XXVIII. Il remonte à l'école individualiste de YANG ZHU qui, comme on le sait, refuse tout sacrifice, même celui d'un cheveu, pour rendre service à l'Etat.

et n'avait laissé derrière lui qu'une poussière d'Etats féodaux désormais autonomes. Les plus puissants de ces Etats annexent peu à peu les Etats faibles et au -IVe siècle il ne reste plus qu'une demi-douzaine (en ne comptant que les grands) d'Etats indépendants. Si l'unification, ou la réunification, de la Chine était le but déclaré des efforts politiques et même philosophiques de tous, il y avait une grande incertitude quant à la personne ou à l'Etat qui allait la réaliser. Les princes de WEI sont les premiers à s'arroger, par usurpation en quelque sorte, le titre de WANG, roi, afin de souligner - par anticipation - le rôle qu'ils entendent jouer dans cette réunification. Toutefois, vers la deuxième moitié du -IVe siècle, la puissance politique de WEI commence à s'effriter et d'autres princes, comme par exemple le prince de QI, prennent également le titre de roi. Or, une telle situation ne pouvait mener qu'à des guerres sans fin.

C'est à ce moment précis qu'intervient le porte-parole de HUI SHI, DAI JINREN, qui rappelle à chacun des combattants que le véritable enjeu de leurs luttes est de réunifier la Chine, ou du moins l'Etat de JIN. Cet arrière-plan politique nous livre également la clé pour la compréhension de l'apologue de HUI SHI. Pourquoi condamne-t-il l'exemple de YAO et de SHUN? YAO et SHUN incarnent, en tant qu'empereurs mythiques, l'idée du gouvernement de l'Empire par la seule force morale. Pour MENCIOUS, philosophe confucianiste contemporain de HUI SHI, l'exemple de la vertu parfaite du roi - du vrai roi - suffit pour unifier l'Empire, car le peuple se tourne vers lui et vient vivre sous ses ordres. Le Ciel lui confère le "mandat céleste". HUI SHI estime au contraire que cette notion du roi est pernicieuse, puisqu'elle incite chacun des princes locaux à se considérer comme futur empereur de la Chine. Il faut par conséquent abandonner l'idée d'une royauté s'exerçant par l'intermédiaire de la seule force morale sans pourtant renoncer à celle de l'unité politique fondamentale de la Chine. Nous verrons plus tard la solution que

HUI SHI trouvera à ce problème.

Les vues philosophiques que professent ZHUANGZI et HUI SHI sont, dans une large mesure, convergentes. Les concepts et arguments dont ils se servent diffèrent moins par leur forme que par les fins pour lesquelles ils sont utilisés (61).

Nous pensons néanmoins que, parmi tout l'ensemble de thèmes communs à ZHUANGZI et à HUI SHI, les trois suivants peuvent être attribués à HUI SHI:

- a) il ne faut pas suivre à l'aveuglette les modèles d'action traditionnels, mais il faut juger toute situation d'après les circonstances actuelles;
- b) dans les circonstances changeantes, le seul critère de l'action est celui de l'utilité;
- c) l'usage de la parole est subordonné aux impératifs politiques. Il faut se servir de désignations qui s'adaptent aux circonstances.

Ces thèmes attendent, bien entendu, d'être confirmés et précisés au fil de l'analyse que nous ferons du *Lüshichunqiu*, du *Hanfeizi*, du *Zhanguoce* et du *Shuoyuan*.

HUI SHI DANS LE *LÜSHICHUNQIU*

Le *Lüshichunqiu* est une oeuvre dite "éclectique", compilée au courant de la deuxième moitié du -III^e siècle par un groupe d'érudits sous les auspices du richissime marchand LU BUWEI. Cette vaste encyclopédie du savoir, empruntant ses idées à tous les courants philosophiques, a préparé intellectuellement la réunification de la Chine en 221 avant notre ère.

Cinq des sept récits mettant en scène HUI SHI

(61) "Chuang-tzu's philosophy, as long as it remains in the sphere of 'words' and 'knowledge' is, after all, very similar to that of Hui Shih ..." observe à juste titre FENG YOULAN, *op. cit.*, p. 202.

forment un bloc très homogène, au point qu'on peut suggérer que les textes qui le constituent remontent à une source antérieure unique. En effet, ces textes renferment certaines corruptions (transpositions, lacunes) auxquelles on ne s'attendrait pas si les compilateurs du *Lüshichungiu* en avaient été eux-mêmes les auteurs (62). Mais là n'est pas leur seul aspect commun. Nous montrerons par la suite que ces textes forment aussi une parfaite unité du point de vue thématique. L'idée centrale que cherchent à circonscrire ces dialogues n'est autre que celle de la parole qui s'adapte aux circonstances changeantes. Le témoignage du *Lüshichungiu* viendra ainsi heureusement confirmer et compléter celui du *Zhuangzi*. En outre, autre indice important qui nous permet de distinguer cet ensemble de textes, HUI SHI y apparaît sous un jour éminemment favorable, ayant réponse à toutes les questions, remportant tous les débats, à l'opposé du commentaire qu'ajoute parfois le *Lüshichungiu*, qui, lui, énumère les échecs politiques de HUI SHI. Il est dès lors probable que toute cette documentation remonte, sinon à HUI SHI lui-même, du moins à son école. Les vues qui y sont exprimées ne peuvent être rattachées à aucune autre école philosophique connue qui soit contemporaine ou antérieure à HUI SHI.

Ces cinq dialogues opposent HUI SHI à des personnages bien connus de l'époque des Royaumes combattants, comme BAI GUI, KUANG ZHANG et le roi HUI de WEI (63). Dans le premier dialogue, nous voyons HUI SHI face à BAI GUI. Le personnage de BAI GUI fait inévitablement penser à l'homme qui suit le droit chemin sans dévier (64). A ce titre, il s'avère être l'antagoniste désigné de HUI SHI, qui, lui, comme

(62) Voir l'Appendice ci-dessous où figure notre reconstruction de ces textes.

(63) Ces trois personnages apparaissent aussi dans le *Mencius*. MENCIUS est contemporain de HUI SHI.

(64) Cf. *Lüshichungiu*, chap. 20.3.

nous l'avons vu dans le *Zhuangzi*, est partisan des paroles qui s'adaptent aux circonstances.

BAI GUI dit au roi de WEI: "Prenez un chaudron fait pour cuire un boeuf et mettez-y un poulet. Si vous utilisez beaucoup d'eau, la viande deviendra fade et immangeable. Si vous ne mettez que peu d'eau, le poulet noircira à l'extérieur et restera cru à l'intérieur. Ce chaudron est beau à voir, mais il est inutile. En cela, il ressemble aux paroles de HUI SHI." Quand HUI SHI l'apprit, il dit: "Supposons qu'une armée affamée campe à côté de ce chaudron. Si elle peut l'utiliser pour y cuire du riz, rien ne lui sera plus utile qu'un tel chaudron." (65)

Ce débat est mené au moyen de deux analogies: BAI GUI, l'homme aux principes rigides, n'admet pas qu'on dévie du droit chemin, qu'on dénature un chaudron fait pour cuire un boeuf en y cuisant un poulet. Pour lui, tout usage impropre d'un principe est condamné à l'échec. De même, les paroles de HUI SHI et, partant, ses plans politiques sont-ils inapplicables parce qu'ils ne se conforment pas à la norme. HUI SHI répond à BAI GUI par une contre-analogie: l'armée affamée qui campe à côté du chaudron. BAI GUI ne pense qu'aux usages réguliers qu'on peut faire du chaudron; HUI SHI, de son côté, tient compte également des situations extraordinaires. L'armée affamée symbolise ici les circonstances exceptionnelles, l'état d'urgence, le chaudron, les techniques de gouverner. HUI SHI démontre que ce ne sont pas les principes qui importent, mais l'usage qu'on en fait.

Le second entretien entre HUI SHI et BAI GUI présente une structure semblable. BAI GUI propose une comparaison et HUI SHI répond par une autre comparaison destinée à réfuter celle de son adversaire.

(65) *Lüshichungiu*, chap. 18.7; pour le texte, voir ci-dessous, Appendice, table I.

Lors de leur première entrevue, HUI SHI avait durement sermonné BAI GUI. BAI GUI n'avait su que répondre. Après le départ de HUI SHI, BAI GUI dit à quelqu'un: "Il y avait une fois un homme qui conduisit sa jeune épouse dans la maison de ses parents. (En ces circonstances, les règles de la bienséance dictent à la jeune femme de se montrer digne, de voiler son regard et d'avoir une démarche gracieuse.) (66) Un servent tenait la torche allumée dans ses mains (67). 'La flamme est trop vive!', dit alors la jeune épouse. Au moment de passer le seuil, elle remarqua le mortier posé au milieu de l'entrée. 'Recouvrez-le, s'exclama-t-elle, sinon quelqu'un pourrait se blesser au pied!' (68) Ce comportement déplut fort au jeune marié. Monobstant, les paroles de sa jeune épouse ont été, en soi, très judicieuses. HUI SHI, de même, m'a adressé des paroles en soi très judicieuses." "Nullement, se récria HUI SHI quand il apprit cela. Le Livre des poèmes dit:

Un prince aimable et fier

de son peuple est père et mère.

(Aimable veut dire grand; fier veut dire vertu qui rayonne au loin. Si sa vertu est grande et rayonne au loin, le prince est le père et la mère du peuple.)

(69) Or, père et mère corrigent sans attendre leur fils. Pourquoi donc BAI GUI tient-il à me comparer à la jeune épouse?" (70)

(66) Ceci est, à notre avis, une glose ajoutée par les compilateurs du *Lüshichungju*.

(67) Ceci fait partie du rituel du mariage. Voir à ce sujet le *Yili*, chap. II, p. 31 COUVREUR: Des porteurs de flambeau précèdent, en effet, la voiture du fiancé et de la fiancée.

(68) Cf. *Yili*, chap. II, p. 47 COUVREUR: "Quand la jeune épouse franchit le seuil, un aide enlève la toile qui couvre l'ampore à eau."

(69) Nous considérons cette explication des deux vers du Livre des poèmes comme une glose. Sur ce problème, voir ci-dessous.

(70) Voir *Lüshichungju*, chap. 18.6; pour le texte, voir la table II de l'Appendice.

Le véritable objet de cet entretien serait difficile à déceler si le Zhanguoce n'avait, fort heureusement, conservé une anecdote où les objections qu'élève BAI GUI contre HUI SHI se retrouvent quasiment identiques. Voici ce récit:

En montant dans le quadrigé nuptial, la jeune épouse demanda: "A qui appartiennent les deux chevaux extérieurs?" Le cocher répondit: "Nous les avons loués." "Cravachez les deux chevaux extérieurs, mais épargnez ceux du milieu", lança alors la jeune mariée au palefrenier. Quand le quadrigé nuptial arriva devant la porte, la mère du marié fit descendre la jeune femme pour l'accueillir dans sa maison. "Eteignez le feu dans la cheminée, s'exclama alors la mariée, sinon tout prendra feu!" Quand elle vit ensuite le mortier placé à l'entrée, elle dit: "Ce mortier obstrue le passage, mettez-le donc sous une fenêtre!" Tout le monde éclata de rire. Les trois conseils de la jeune épouse ont certes été judicieux, mais donnés à un moment inopportun, ils prêtent à rire. (71)

Lorsque BAI GUI compare HUI SHI à la jeune épouse, il lui reproche en réalité d'avoir donné des conseils inadaptés aux circonstances. Comme dans le premier dialogue, HUI SHI rejette la comparaison de BAI GUI pour lui substituer celle d'un père qui corrige "sans attendre" son fils, prouvant par là que ses paroles étaient prononcées parfaitement à propos, puisqu'il appréciait mieux que BAI GUI la véritable nature des circonstances.

Il y a lieu de supposer que l'interprétation que HUI SHI entendait donner des deux vers du Livre des poèmes (chapitre DONG ZHUO 洞酌 de l'ode DAYA 大雅):

KAI DI JUNZI 豈第君子
MIN ZHI FUMU 民之父母

(71) Zhanguoce, pp. 1167-1168, SPTK 10/10 a et suiv.

(Un prince aimable et fier
de son peuple est père et mère)
n'était pas celle qui figure présentement dans le
texte du *Lüshichungiu*. En effet, la glose: "aimable
veut dire grand; fier veut dire vertu qui rayonne
au loin. Si la vertu est grande et rayonne au loin,
le prince est le père et la mère du peuple" est une
explication banale et hors de propos, surtout si
l'on pense que ces paroles sont mises dans la bouche
de HUI SHI. Dans le chapitre BIAOJI du *Liji*, on
trouve l'explication suivante de ces mêmes vers:

KAI 皇, c'est éduquer (le peuple) avec sévérité;

DI 帝, c'est calmer (le peuple) en le persuadant (72)

Or, les compilateurs du *Lüshichungiu* introduisent
justement la rencontre de HUI SHI et de BAI GUI par
la phrase suivante: "HUI SHI le (= BAI GUI) persuada
avec sévérité" (traduction littérale). Cette coïnci-
dence est par trop frappante pour être attribuée au
hasard, d'autant plus que cette phrase a été ajoutée
par les compilateurs en guise d'introduction et com-
me donnant le ton à tout l'entretien. En outre, la
manière dont le *Liji* explique les deux vers du Livre
des poèmes peut être considérée comme une parfaite
illustration de l'idée fondamentale de la pensée de
HUI SHI: le prince qui est père et mère du peuple
sait quand il faut être sévère et aussi quand il
faut user de mansuétude. En d'autres termes, il sait
adapter son comportement aux circonstances. De même,
HUI SHI sait quand il faut persuader (SHUI 說) et
quand il faut corriger (YI QIANG JIAO 以彊教).
BAI GUI s'attendait à être persuadé dans le calme;
HUI SHI, au contraire, lui donne une leçon sévère
et justifie son attitude en se comparant non pas à
la jeune épouse intempestive, mais au prince "père
et mère du peuple". Le chapitre DONG ZHAO de l'ode
DAYA peut déjà servir par lui-même à illustrer l'i-
dée fondamentale de la pensée de HUI SHI. Il vaut
la peine de citer le texte en entier:

(72) *Liji*, tome II,2, pp. 496-497 COUVREUR.

Prenez cette eau qui coule loin d'ici dans le chemin,
prenez-la et versez-la ici; elle pourra servir pour
faire cuire le riz à la vapeur et le faire bouillir.
Un prince aimable et fier
de son peuple est père et mère.

Prenez cette eau qui coule loin d'ici dans le chemin,
prenez-la et versez-la ici; elle pourra servir à la-
ver les amphores.
Un prince aimable et fier
de son peuple est le refuge.

Prenez cette eau qui coule loin d'ici dans le chemin,
prenez-la et versez-la ici; elle pourra servir à la-
ver, à rincer les objets.
Un prince aimable et fier
assure la tranquillité de son peuple. (74)

Ces lignes veulent dire que la chose la plus vile,
c'est-à-dire l'eau qui coule le long des chemins,
peut être rendue utile si le prince sait en faire
le juste usage, c'est-à-dire l'usage approprié aux
circonstances.

Une deuxième série de dialogues du *Lüshichungiu*
opposent HUI SHI à KUANG ZHANG et au roi de WEI. Il
est intéressant de noter que la simple mention du
nom de KUANG ZHANG suffit, à l'époque des Royaumes
combattants, pour évoquer une idée très précise, à
savoir celle de la probité et du respect aveugle de
principes adamantins (75).

Quelques remarques préliminaires seront nécessai-
res pour comprendre le contexte politique dans le-
quel s'inscrit le prochain dialogue. Au cours des
-VI^e et -V^e siècles, la Chine féodale s'était peu

(74) Traduction, légèrement modifiée, de S. COUVREUR, *Cheu King*, Sien Hien, 1934, p. 364. Pour le texte chinois, voir *Maoshi*, SPTK 17/12b-13a.

(75) Voir Mencius III B/10 et IV B/30.

à peu désagrégée en une multitude d'Etats indépendants et belligérants. Les princes de certains grands Etats, comme WEI et QI, s'étaient arrogés le titre de "roi", WANG, originellement réservé à l'empereur de toute la Chine. Le fait d'adopter un tel titre représentait, bien entendu, un affront pour les autres Etats. Voici maintenant ce dialogue:

- Le prince de QI fait la guerre sans arrêt et ne cesse d'opprimer le peuple. Quelle en est la raison? demanda KUANG ZHANG à HUI SHI.

- Au mieux, le prince de QI peut accéder à la royauté; s'il en est incapable, il pourra toujours être hégémon, répondit HUI SHI.

- Vos doctrines enseignent la suppression des titres usurpés (76), continua KUANG ZHANG. A présent, vous considérez le prince de QI comme roi. Où est la cohérence dans tout cela?

- Prenez, répondit HUI SHI, l'exemple d'un homme qui, se trouvant dans l'obligation de frapper la tête de son fils aimé, peut la remplacer par une pierre. Si vous étiez placé devant ce choix, pour quelle solution opteriez-vous? Moi, j'ai décidé de "remplacer la tête du fils aimé par une pierre". Car la tête du fils aimé est quelque chose de précieux, la pierre, par contre, est quelque chose de négligeable. Frapper ce qui est négligeable afin d'épargner ce qui est précieux, pourquoi cela ne serait-il pas admissible? Maintenant on peut traiter le prince de QI comme roi et améliorer par là le sort du peuple et éloigner de lui la mort. Ceci, c'est "remplacer la tête du fils aimé par une pierre". Pourquoi ne pas le faire?

Lorsque le peuple a froid, il désire le chaud; lorsqu'il a chaud, il aime le froid. Lorsqu'il fait sec, il recherche l'humidité; lorsqu'il fait humide, il veut le sec. Froid et chaud, sec et humide sont opposés, mais égaux par le bien qu'ils peuvent donner

(76) C'est-à-dire du titre de roi, WANG, au sens de "roi de la Chine entière".

au peuple. Pourquoi n'y aurait-il qu'une seule voie qui mène au bien du peuple? Il faut tout faire au bon moment. (77)

Pour déterminer l'enjeu du dialogue entre HUI SHI et KUANG ZHANG, il faut d'abord clarifier le sens de la première réplique de HUI SHI "au mieux, il peut accéder à la royauté; s'il en est incapable, il pourra toujours être hégémon". Cette expression, qui allait devenir proverbiale par la suite, se retrouve dans nombre de textes (78). Ainsi, dans le *Mencius*, un homme nommé CHEN DAI demande au philosophe s'il est permis de s'écarter de ses principes dans l'intérêt de l'Etat:

CHEN DAI dit à MENCIUS: La règle qui prescrit au sage de ne pas aller faire visite aux princes étrangers (sans avoir été invité) me paraît à bon droit être de peu d'importance. Si vous alliez vous présenter à eux, vous pourriez, dans le meilleur des cas, faire de l'un d'eux le vrai roi de la Chine, sinon, du moins, un hégémon. D'ailleurs un proverbe dit: "Courber une toise pour en redresser huit" (79)

Inutile de dire que ce genre de propos est tout à fait incompatible avec l'intégrité morale de MENCIUS, pour qui il y a une différence fondamentale entre le vrai roi et l'hégémon, BA ~~BA~~ : le vrai roi conquiert l'Empire et règne par sa seule force morale, alors que l'hégémon n'est qu'un prince local qui règne par la force de ses armées ou par la ruse diplomatique sur un territoire plus grand que son fief d'origine et qui aspire à soumettre la Chine tout entière.

(77) *Lüshichungju*, chap. 21.5; pour le texte, voir *Appendice*, table III.

(78) Voir par exemple *Lunheng*, chap. QISHOU, p. 8/4 ZZJC; *Xinlun* apud *Yilin*, SPPY 3/7a; cf. *Taiping yulan*, SPTK 70/5a.

(79) *Mencius* III B/1.

Pour HUI SHI, le terme d'hégémon n'a pas cette note péjorative. L'hégémon agit, comme un vrai roi, dans l'intérêt de l'Empire qu'il faut construire. Pour ce noble but, il est bien permis de s'écarter des principes rigides que les normes anciennes imposent. Il faut savoir adapter ses principes à la situation politique du moment.

Le plan de HUI SHI prévoit donc que le prince de WEI, au service duquel se trouve HUI SHI, et le prince de QI qui s'étaient tous les deux arrogés le titre de roi, renoncent à donner à ce titre une note agressive. HUI SHI veut par conséquent amener le prince de QI et le prince de WEI à accepter la coexistence pacifique de deux "rois" dans l'Empire. Le prince de WEI fut le premier à usurper le titre de "roi", au moment où WEI était au sommet de sa puissance. Le prince de QI prit également le titre de "roi" lorsqu'il s'apprêta à évincer WEI dont la puissance était en train de s'effriter. Afin d'éviter le conflit qui menaçait d'éclater entre les deux Etats, HUI SHI avait élaboré son plan, basé sur la suppression des titres usurpés, dans le but d'amener le souverain de QI à renoncer à sa politique d'agression (80). Mais KUANG ZHANG fait remarquer à HUI SHI que son nouveau programme politique, "rendre roi le prince de QI", est aux antipodes de ses premières intentions. A cette accusation, HUI SHI répond au moyen de l'analogie de la tête du fils aimé qui peut être remplacée par une pierre, voulant dire par là que les deux principes "suppression des titres usurpés" et "rendre roi le prince de QI" n'ont pas de signification absolue, mais s'inscrivent tous les deux dans une politique d'ensemble dont le premier impératif est l'unification de la Chine par des moyens pacifiques. En effet, si, comme

(80) Voir aussi R. MORITZ, *HUI SHI und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*, p. 88, où il interprète l'expression QU ZUN comme "das Prestige-Denken als Motiv für Kriege zu beenden".

le suggère la fin du dialogue, HUI SHI a pris le "bien du peuple", LIMIN 利民, comme base de son action politique, il est clair qu'il adopte un point de vue plus large que les seuls intérêts des Etats de WEI et de QI. Si HUI SHI accepte maintenant l'idée que la Chine soit unifiée sous l'égide du prince de QI, c'est qu'il pense que ce dernier possède le plus de chances pour y réussir d'une manière pacifique. L'unification de la Chine, peu importe qui la réalisera, sera un bienfait pour le peuple car elle marquera la fin des guerres. Le prince de QI, se dit HUI SHI, est sur la bonne voie pour réaliser cette unité. Pourquoi alors ne pas l'aider à la réaliser en lui accordant le titre de "roi"? S'il réussit à être un vrai roi, tant mieux; s'il ne peut être qu'un hégémon, il régnera par la force certes, mais du moins il n'y aura plus de guerres entre les Etats. En somme, HUI SHI s'est trouvé placé face à un choix: voir se prolonger les guerres interminables entre les Etats qui luttent pour la suprématie, ou accepter une "petite guerre" de la part du prince de QI, mais qui fera de lui l'Empereur de la Chine tout entière. Conformément à son principe du "bien du peuple", il opte pour la seconde possibilité; il opte pour le moindre mal.

La réponse finale de HUI SHI fait intervenir plusieurs idées qui méritent notre attention:

- a) un même but, le "bien du peuple", peut être atteint par des méthodes opposées;
- b) le "bien du peuple" représente le critère suprême de l'action politique et détermine les priorités;
- c) la notion du "juste moment", SHI 時, implique que HUI SHI rejette tout système de règles invariables. L'exemple des empereurs mythiques YAO et SHUN n'est plus valable pour les temps présents. Il faut porter sur chaque situation un regard nouveau.

Ce dernier thème est également illustré dans le quatrième dialogue, qui met aux prises HUI SHI et le roi de WEI.

Le roi HUI de WEI dit à HUI SHI:

- Parmi les générations anciennes, seuls ceux qui avaient du mérite accédaient à la royauté. Or, je ne vous égale pas. Aussi voudrais-je vous transmettre le royaume.

HUI SHI déclina l'offre. Le roi insista auprès de lui en disant:

- Je possède un royaume qui entretient dix mille chariots de guerre. Si je transmets ce royaume à quelqu'un qui a du mérite, l'esprit de corruption et de faction parmi le peuple cessera. C'est pour cette raison que je désire que vous acceptiez l'idée.

- Il m'est impossible d'obtempérer à votre proposition, répondit HUI SHI. Vous êtes certes le maître d'un royaume qui entretient dix mille chariots de guerre; mais transmettre le royaume à un simple particulier, cela fera-t-il vraiment cesser la volonté de corruption et de faction parmi le peuple? Si moi, en tant que simple particulier, je décline votre offre, cela fera d'autant mieux disparaître l'esprit de corruption et de faction parmi vos sujets.

Le roi HUI dit à HUI SHI: (81)

- Ceux qui, dans les temps anciens, avaient le pouvoir, étaient certainement toujours les plus vertueux (***)

Dans ce dialogue, HUI SHI montre au roi HUI de WEI qu'une décision aussi importante qu'une transmission du pouvoir doit être prise en tenant compte des aspirations et du comportement probable du peuple (82). Ainsi, le projet du roi (transmettre le pouvoir à HUI SHI) risquerait d'avoir un résultat diamétralement opposé aux intentions du roi de WEI. En effet, si le royaume était transmis à un simple

(81) Ceci paraît être le début d'un nouveau dialogue, malheureusement incomplet, entre le roi HUI de WEI et HUI SHI.

(82) Le bien du peuple est, pour HUI SHI comme pour MENCIOUS, le critère de l'action politique.

particulier, tous penseraient pouvoir prendre sa place, étant simples particuliers eux aussi. Or une telle situation engendrerait des luttes sans fin. La pointe de ce dialogue paraît être dirigée contre MENCIUS, qui dit: "Pour qu'un homme du commun obtienne l'Empire, il faut que sa vertu égale celle de SHUN et de YU (83) et que l'empereur (actuel) le recommande" (84). MENCIUS croyait en la validité absolue des principes moraux confucianistes et il soutenait que ces principes étaient les mêmes partout et en tout temps (85). HUI SHI prend le contrepied de cette doctrine et maintient que toute action doit être jugée d'après les circonstances qui l'ont vue naître. Le guide de l'action ne saurait résider dans une obéissance aveugle aux modèles anciens, mais il faut, pour chaque action, peser le pour et le contre en fonction des données actuelles. Ce faisant, HUI SHI met une procédure de décision rationnelle à la place des valeurs traditionnelles.

L'imitation purement formelle des actions des sages anciens n'est pas un garant de succès dans la réalité du monde politique. Le roi HUI de WEI ne peut donc pas se réclamer du comportement de YAO, qui avait transmis le royaume à son fils adoptif SHUN parce qu'il l'estimait plus digne que soi-même. D'une part, les circonstances ne sont plus les mêmes; de l'autre, un tel comportement stéréotypé peut facilement être réduit à l'absurde, ainsi que nous l'indiquent les compilateurs du *Lüshichungiu* dans leur commentaire final:

Quelqu'un qui fut digne et qui accepta le royaume fut SHUN. Ceci, ce serait vouloir faire de HUIZI un SHUN. Quelqu'un qui fut digne mais qui déclina l'offre fut XU YOU. Ceci, ce serait vouloir faire de HUIZI un XU YOU. Quelqu'un qui fut digne et qui transmet le

(83) Un autre empereur mythique.

(84) Voir *Mencius* V A/6.

(85) Cf. *Mencius* IV B/1, IV B/29, IV B/31.

royaume fut YAO. Ceci, ce serait vouloir faire du roi HUI un YAO. Or les actions de YAO, de SHUN et de XU YOU ne consistaient pas seulement à transmettre, à accepter et à décliner le pouvoir (86); elles étaient accompagnées par d'autres circonstances encore. Maintenant, alors que les circonstances ne sont plus les mêmes (87), ils veulent faire comme YAO, SHUN et XU YOU. (88)

Le roi de WEI a beau dire qu'il prend pour modèle l'action de l'empereur mythique YAO; HUI SHI peut, quelle que soit sa décision, citer lui aussi à l'appui l'exemple d'un sage: s'il accepte le royaume, il se réfèrera à SHUN; s'il le refuse, à XU YOU. HUI SHI ne nie certes pas que YAO, SHUN et XU YOU ont été des sages. Ils l'étaient, mais dans des circonstances propres à leur époque (89). Ce n'est pas seulement l'action qui compte, mais aussi et surtout la juste appréciation des circonstances qui l'accompagnent. Si on en faisait abstraction, toute action pourrait être légitimée, puisque l'histoire elle-même démontre qu'on peut être sage de manières très diverses.

Le dernier des cinq dialogues place une nouvelle fois HUI SHI face à KUANG ZHANG. Mettant en évidence

(86) Lire 非獨傳受而辭也

(87) Cf. Dengxizi, chap. 2, SPTK 10a/5; pp. 92-93 WILHELM.

(88) Lüshichunqiu, chap. 18.6, p. 849/5-10 XU.

(89) La manière dont les relations entre YAO, SHUN et XU YOU sont présentées ici diffère, à notre avis, des anecdotes similaires qu'on trouve par exemple dans le Zhanguoce, p. 822 et p. 1059 et dans le Shiji, pp. 1556-1559. Dans la présentation faite dans ces derniers textes, roi et ministre "organisent" la transmission du royaume. Le refus du ministre est prévu à l'avance, le seul but de l'entreprise étant d'assurer au roi et au ministre une réputation imméritée. Ce genre de réflexion cynique ne trouve pas de place dans la pensée, à cet égard nettement plus archaïque, de HUI SHI.

la position philosophique de KUANG ZHANG, ce texte nous permettra de mieux situer le cadre dans lequel s'est développée la pensée de HUI SHI.

KUANG ZHANG dit à HUI SHI en présence du roi de WEI:
- Si le paysan peut attraper les insectes qui rongent les tiges des céréales, il les tue. Pourquoi? Parce qu'ils causent des dommages à la récolte. Quand vous entreprenez un long déplacement, plusieurs centaines de voitures et une nombreuse suite vous accompagnent. Même pour un court voyage il vous faut encore plusieurs dizaines de voitures et d'hommes. Ainsi, vous mangez sans labourer la terre. Cela cause encore plus de dommages à la récolte que les insectes qui rongent les tiges des céréales.

Le roi HUI de WEI dit: "HUIZI +...+ Il lui sera difficile de vous répondre. Qu'il exprime toutefois son avis (?) (90)

- Si vous transformez l'ouvrière en fil de ver à soie, répondit HUI SHI, elle ne peut plus filer la soie. Si vous transformez le charpentier en bois, il ne peut plus tailler le bois. Si vous transformez l'homme sage et intelligent en paysan, il ne peut plus diriger les paysans. Or moi je suis quelqu'un qui sait diriger les paysans. Pourquoi me comparez-vous alors aux insectes qui rongent les céréales? Prenez l'exemple de la construction d'une muraille (91). Les uns, en haut, tassent la terre; les autres, en bas, apportent la terre dans des corbeilles; d'autres encore tiennent en main les plans et veillent à la bonne exécution de l'ouvrage. Ne suis-je pas parmi ceux qui tiennent en main les plans? (92)

(90) Texte incertain; voir l'Appendice ci-dessous.

(91) Cette analogie se retrouve aussi dans le *Mozzi*, mais dans un contexte tout à fait différent; voir ci-dessus, pp. 264-5.

(92) *Lüshichunqiu*, chap. 18.6; pour le texte, voir la table V de l'Appendice.

KUANG ZHANG est, comme nous l'avons vu, l'homme qui reste fidèle à ses principes en toutes circonstances (93). L'idéal de ce "chevalier de la justice" est de ne pas accepter le salaire et la nourriture des princes qui ne respectent pas la voie de la vertu morale. Or, dans le monde corrompu des Royaumes combattants, cela signifie qu'il ne peut accepter aucune charge, car il serait constamment menacé de devoir trahir ses principes. Il ne lui reste donc plus qu'à se retirer du monde et à vivre autarciquement du fruit de son propre travail.

Cette façon de penser a, semble-t-il, donné naissance à une école, la NONGJIA, l'"école des agriculteurs" (94). Elle érige en doctrine une attitude qui pour un confucianiste ou un moïste n'aurait été que temporaire (95). Il va sans dire que ceux qui offraient leurs services aux princes féodaux s'exposaient à la critique de ces ermites. Preuve en est que l'objection que KUANG ZHANG adresse à HUI SHI a été faite, dans des termes quasiment identiques, par PENG GENG à l'endroit de MENCIUS (96). Comme MENCIUS, HUI SHI repousse l'accusation au moyen de deux analogies pour montrer que la division du travail est une condition nécessaire au bon fonctionnement de la société (97).

Dans le *Huainanzi*, ZHUANGZI émet, quoique de façon indirecte, une critique semblable à celle de KUANG ZHANG (98): "HUI SHI passa à travers MENG ZHU

(93) Voir *Mencius* III B/10 et IV B/30.

(94) Voir A.C. GRAHAM, 'The Nung-chia "School of the Tillers" and the Origin of Peasant Utopianism in China', in *ESQAS*, 42 (1979), pp. 66-100.

(95) Cf. *Mencius* IV B/29 et *Mozi*, chap. 46, p. 270/8 SUN: "Si la Voie ne règne pas dans le monde, l'homme juste refuse d'y vivre dans l'opulence".

(96) Voir *Mencius* III B/4; cf. III A/4.

(97) La réponse de MENCIUS est la même que celle de HUI SHI; cf. *Mencius* III A/4.

(98) Le chapitre 11 du *Huainanzi*, d'où est tiré ce récit, con-

(99) à la tête d'une colonne de cent attelages. Quand ZHUANGZI le vit, il jeta le poisson qui lui restait." (100)

ZHUANGZI décide de se débarrasser de tout ce qui dépasse ses besoins vitaux au moment où il voit de quelle manière HUI SHI gaspille les moyens qui lui sont donnés. On devine aisément les critiques émanant de la bouche de moralistes intransigeants comme BAI GUI et KUANG ZHANG: en acceptant des émoluments de la part d'un prince des Royaumes combattants, le philosophe sera fatalement amené à un compromis entre ses propres idées et les aspirations de son protecteur, et ce protecteur sera bien prêt à offrir une rémunération qui dépasse de loin les sommes qu'il faut pour satisfaire les besoins vitaux si le philosophe peut l'aider à arriver à ses fins.

En plus des cinq dialogues que nous venons d'analyser, le *Lüshichungju* renferme encore deux autres textes où figure HUI SHI. Dans le premier, la notion de l'utilité est au centre du débat. Le lecteur notera que le reproche que HUI SHI avait adressé à ZHUANGZI ("vos paroles sont grandes, mais inutiles") (101) se retrouve ici retourné contre lui-même.

HUI SHI élaborait un code de lois pour le roi HUI de WEI. Après avoir mené à bien sa tâche, il fit connaître ses lois à tout le peuple. Tous apprécièrent son œuvre. Il présenta les lois au roi HUI et celui-ci les trouva également fort bonnes. Le roi les montra à DI JIAN qui les approuva aussi.

- Peut-on appliquer ces lois? demanda alors le roi.
- Impossible, répondit DI JIAN.
- Si elles sont bonnes, dit le roi, comment se peut-

tient d'ailleurs une allusion à SHEN NONG, le héros mythique de l'école des agriculteurs.

(99) L'une des neufs plaines de la Chine.

(100) *Huainanzi*, 11/14a LIU.

(101) Voir ci-dessus, p. 290.

il alors qu'elles soient inapplicables?

- Prenez, répondit DI JIAN, le cas de deux hommes qui portent une grosse poutre. Oh! crie celui de devant; hisse! répond celui de derrière. Aux porteurs de grosses poutres, ce "chant" convient très bien. N'y a-t-il pas aussi la musique très raffinée de ZHENG et de WEI? Certes, (mais les porteurs de grosses poutres n'en ont que faire) (102), car elle n'est pas aussi appropriée que leur Oh!, Hisse!. Eh bien, l'Etat de WEI est aussi une grosse poutre. (103)

Ce n'est pas HUI SHI lui-même qui défend sa cause, mais un certain DI JIAN, personnage inconnu par ailleurs. DI JIAN répond au moyen d'une analogie, pour montrer que les lois de HUI SHI ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, mais que leur inutilité est due au fait qu'elles ne sont pas adaptées aux circonstances. Il suffit de mettre les choses dans l'environnement qui leur convient. Ce n'est qu'à cette condition-là que les choses peuvent montrer leur utilité. Ce texte rejoint donc, par son thème, le dialogue entre BAI GUI et HUI SHI sur le chaudron.

Notre dernier texte du *Lüshichunqiu* peut être compris comme l'illustration d'une idée que nous avons déjà dégagée plus haut, à savoir celle qu'il est permis de s'écarter d'un principe moral (ici: du devoir de la piété filiale) pour servir la cause du peuple.

Le roi HUI de WEI mourut. Comme le jour de ses funérailles avait déjà été fixé, la neige se mit à tomber si épaisse que les boeufs s'y enfonçaient jusqu'aux yeux. (Une brèche avait été faite dans le premier et le second mur des fortifications pour permettre au

(102) Nous avons intercalé ce passage d'après la version parallèle de ce récit qui figure dans le *Huainanzi*, 12/2b-3a LIU.
(103) *Lüshichunqiu*, 18.5, pp. 846/6-847/8 XU.

char funèbre de passer > (104). Tous les ministres insistèrent auprès du prince héritier pour qu'il retarde les funérailles: "Si, malgré la neige, l'enterrement a lieu, le peuple en souffrira certainement. Nous craignons aussi que les moyens publics ne puissent couvrir les dépenses. Choisissez donc un autre jour pour les funérailles." Le prince héritier répondit: "Si je retardais l'enterrement du roi défunt à cause des peines que cela représente pour le peuple ou à cause des dépenses publiques trop importantes qui en résultent, je n'accomplirais pas mes devoirs filiaux. Je ne veux plus entendre parler de cette affaire." Les ministres n'osèrent plus rien dire et présentèrent l'affaire au XI SHOU (105). Le XI SHOU dit: "Je n'ai pas d'expédient non plus. HUI SHI est le seul qui puisse vous aider. Informez donc HUI SHI de l'affaire." HUI SHI accepta, attela ses chevaux et s'en vint demander une audience au prince héritier.

- La date des funérailles est-elle déjà fixée?, demanda-t-il.

- Oui, répondit le prince héritier.

- Dans les temps anciens, reprit alors HUI SHI, la tombe de LI, le plus jeune fils du roi, située au pied de la montagne CHU, fut rongée par l'eau qui s'y était infiltrée, à tel point que la tête du sarcophage fut découverte. "Ah bon, dit alors le roi WEN, notre souverain défunt désire voir encore ses ministres et son peuple, et le Ciel a envoyé les eaux pour manifester son intention." Le roi WEN fit sortir alors le sarcophage de la tombe et l'exposa dans le palais. Tout le peuple venait le voir. Après trois jours, il le fit enterrer à nouveau. Voilà jusqu'où allait le sens du devoir chez le roi WEN. Maintenant vous avez fixé le jour des funérailles bien que la neige qui

(104) Nous avons ajouté cette phrase d'après la version parallèle de ce récit qui figure dans le *Zhanguocce*, pp. 823-826.

(105) C'est-à-dire GONGSUN YAN, chef des armées de WEI. XI SHOU veut dire littéralement "tête de rhinocéros".

est tombée monte jusqu'aux yeux des boeufs. Il est difficile de procéder aux funérailles dans ces circonstances. Le prince héritier n'a-t-il donc pas honte de précipiter ainsi les funérailles rien que pour respecter un délai? Je souhaite que vous choisissiez un autre jour pour les funérailles. Le roi défunt désire certainement attendre encore un moment, afin d'assurer l'autel du grain (106) et de maintenir la paix parmi le peuple. C'est pour cette raison qu'il a envoyé des neiges abondantes. Si vous renvoyez le jour des funérailles, vous imitez le sens du devoir du roi WEN. Si vous ne le faites pas, on pensera que vous avez honte d'imiter l'exemple du roi WEN.

- Très bien, répondit le prince héritier, je vais respectueusement choisir un autre jour pour les funérailles.

HUI SHI n'a pas seulement réussi à persuader le prince héritier et fait en sorte que les funérailles du roi défunt soient retardées, mais en plus il a su mettre le prince héritier sur la voie de la justice du roi WEN. Répandre la justice du roi WEN à travers le monde est un exploit et non le moindre. (107)

HUI SHI montre au prince héritier qu'il existe des circonstances qui empêchent une stricte observation des devoirs filiaux. Cette conclusion, pourtant évidente, n'a apparemment pas plu aux compilateurs du *Lüshichungiu*. Voilà pourquoi ils ont ajouté le commentaire final qui loue HUI SHI parce qu'il a "répandu à travers le monde la justice du roi WEN". Comme le prince est insensible à l'argument du "bien du peuple", HUI SHI a recours à un exemple très précis pris dans l'histoire pour l'amener à céder. Cet exemple est, bien entendu, un argument *ad hominem*. Mais comme le bien du peuple est, pour HUI SHI, l'impératif politique suprême, il lui est permis de

(106) C'est-à-dire garantir la sécurité de l'Etat.

(107) *Lüshichungiu*, chap. 21.1, pp. 999/1- 1001/6 XU. Cf. *Zhanguoce*, pp. 823-826; SPTK 7/11a-12a.

se servir d'un exemple historique - une attitude que HUI SHI condamne par ailleurs (108) - pour arriver à ses fins.

APPENDICE

Nous avons suggéré ci-dessus que cinq dialogues du *Lüshichungiu* remontent à une source antérieure unique. Cette hypothèse n'est pas seulement corroborée par l'unité thématique que constituent ces textes, mais aussi par un certain nombre d'indices textuels.

Nous savons qu'à l'époque des Royaumes combattants les ouvrages étaient écrits sur des fiches en bambou, reliées entre elles par des cordons de soie ou des lanières en cuir. Le nombre de caractères écrits sur ces fiches était variable d'un livre à l'autre, mais généralement uniforme à l'intérieur d'un texte déterminé. Ainsi, les chapitres 8 à 37 du *Mozi* comptaient probablement quarante caractères par fiche, de même que le fameux traité du "cheval blanc" *BAIMALUN* 白馬論 de GONGSUN LONG (109). Les chapitres militaires du *Nozi* ont été écrits sur des fiches de trente-trois et trente et un caractères (110). Le texte du *Yili* 儀禮, découvert en 1959 dans une tombe datant de l'époque HAN, est écrit sur des fiches de soixante caractères en trois groupes distincts de vingt caractères (111). On peut présumer que celui qui rédigeait le texte l'adaptait au type de fiches prévu pour recevoir les caractères. Ceci expli-

(108) Voir plus haut, pp. 298 et suiv., où HUI SHI rejette l'exemple des rois mythiques YAO et SHUN.

(109) Voir A.C. GRAHAM, *LMLES*, p. 89 et du même auteur, "Two Dialogues in the Kung-sun Lung tzu, "White Horse" and "Left and Right", in *Asia Major*, NS 11 (1965), pp. 128-152.

(110) Voir R.D.S. YATES, *Towards a Reconstruction of the Tactical Chapters of Mo-tzu (chüan 14)*, University of California, thèse non publiée, 1975.

(111) Voir *Wuwei Hanjian* 武威漢簡, Beijing, 1964.

querait le fait que la fin d'une fiche corresponde souvent aussi à une division syntaxique.

Après l'invention de l'imprimerie, les fiches de bambou furent supplantées par le papier et les textes anciens devinrent continus.

Lorsque nous ne possédons pas par une chance extraordinaire le texte original, c'est-à-dire une copie sur bambou, il n'y a qu'une méthode pour découvrir le nombre de caractères par fiche de bambou: déceler l'existence de transpositions dans le texte, causées par un mauvais réarrangement du texte après la rupture des cordons reliant entre elles les fiches de bambou, accident qui s'est produit fréquemment lors de sa transmission. Si, par exemple, dans un dialogue, un des partenaires prend deux fois de suite la parole ou si l'un d'eux défend subitement une position qui lui est tout à fait étrangère, on peut subodorer quelque transposition. L'existence de transpositions de cette sorte nous permet ainsi d'accéder à un état antérieur du texte.

Fort heureusement, notre groupe de cinq textes renferme de telles irrégularités et il nous a été possible ainsi de déterminer le nombre de trente-cinq (+ ou - un) caractères par fiche.

Nous pensons donc que cinq textes du *Lüshichungü* remontent à un traité antérieur, écrit à l'origine sur des fiches portant trente-cinq caractères et que les compilateurs du *Lüshichungü* n'ont fait qu'éditer. Ce sont les suivants:

- I XU, p. 856, col. 6,9 à p. 858, col. 7,7
- II XU, p. 854, col. 2,17 à p. 855, col. 8,11
- III XU, p. 1020, col. 9,16 à p. 1023, col. 5,21
- IV XU, p. 848, col. 6,2 à p. 849, col. 5,12
- V XU, p. 850, col. 5,1 à p. 852, col. 3,16.

Tous ces textes sont des dialogues. Les partenaires de HUI SHI sont tour à tour BAI GUI, KUANG ZHANG et le roi HUI de WEI. Le roi HUI de WEI ne figure pas nécessairement ici comme un personnage historique. Généralement le roi HUI de WEI représente l'exemple-type du roi qui est ouvert aux idées nouvelles. De même, BAI GUI et KUANG ZHANG ont la réputation d'a-

voir des idées très étroites. A ce titre, HUI SHI apparaît comme le médiateur désigné entre les valeurs traditionnelles et les courants d'idées nouveaux.

Les compilateurs du *Lüshichunqiu* tenaient à incorporer ce cycle de dialogues puisqu'il traitait d'un thème qui occupe un rôle déterminant dans leur propre ouvrage: celui de l'importance des circonstances (112).

Le raisonnement par analogie prend une place prépondérante dans chacun des cinq dialogues (113). Le premier, le deuxième et le cinquième observent même un schéma de composition très rigide: une analogie suivie d'une contre-analogie. A deux reprises, cette contre-analogie est introduite par les termes HUIZI WEN ZHI YUE BU RAN "Quand HUIZI l'apprit, il dit 'loin de là'". De plus, HUI SHI repousse deux fois l'analogie qu'a proposée son adversaire au moyen de la formule HE SHI BI WO YU ... "Pourquoi tenez-vous à me comparer à ..."

Le texte I se présente comme deux fiches à 35 (+ ou -un) caractères chacune (voir table I ci-contre), si l'on compte à partir des mots qui ouvrent le dialogue.

Nous considérons la suite du texte, qui, d'ailleurs, est assez confuse (pp. 858/7 et suiv. XU), comme émanant de la main des compilateurs. Leur commentaire cherche à mettre en rapport les éléments du dialogue avec le comportement politique de HUI SHI, du roi HUI de WEI et de BAI GUI. En l'absence de plus amples renseignements sur ces détails historiques, il nous paraît vain de chercher à en tirer profit. L'essentiel, pour nos propos, est qu'il y a rupture entre le dialogue et le commentaire.

(112) Voir surtout le fameux chapitre 15.8 CHA JIN 察今 "Investigation des circonstances présentes".

(113) Nous savons d'ailleurs, de par le *Shuoyuan*, que HUI SHI avait la réputation d'être très habile dans l'usage des analogies dans l'argumentation (voir ci-dessous).

TABLE I

F1/1-2 函牛：市丘

cf. *Shiji*, chap. 74,
p. 2346, comm. de SIMA
ZHEN des TANG. Voir
aussi *Huainanzi*,
chap. 14, p. 242/-2
(ZZJC).

F2

惠子之言。有似於此。惠子聞之曰。不然。使三軍餓而居鼎旁。適爲之甑。則其宜之此鼎矣。

F1

市丘之鼎以烹雞。多泊之則淡而不可食。少泊之則焦而不熟。然而視之。螭焉美無所可用。

TABLE II

F3 人有新取婦者。豎子操蕉火而鉅。新婦曰。蕉火大鉅。入於門。門中有歛險。新婦曰。塞之。

F4 將傷人之足。此非不便之家氏也。然而有大甚者。今惠子之遇我。尙新。其說我有大甚者。

F5 惠子聞之曰。不然。詩曰。愷悌君子。民之父母。父母之教子也。豈待久哉。何事比我於新婦乎。

TABLE III

F10	F9	F8	F7	F6
欲冰。燥則欲溼。溼則欲燥。寒暑燥溼相反。其於利民一也。利民豈一道哉。當其時而已矣。	今可以王齊王。而壽黔首之命。免民之死。是以石代愛子頭也。何爲不爲。民寒則欲火。暑則	公取之代乎。其不與。施取代之。子頭所重也。石所輕也。擊其所輕。以免其所重。豈不可哉。	公之學去尊。今又王齊王。何其到也。惠子曰。今有人於此。欲必擊其愛子之頭。石可以代之。	齊王之所以用兵而不休。攻擊人而不止者。其故何也。惠子曰。大者可以王。其次可以霸也。

Si dans le texte II on supprime les deux gloses (114), on reste avec trois fiches, F 3, F 4 et F 5 à trente-cinq (+ ou - un) caractères chacune, comme le montre la table II.

Notre texte III (voir table III) paraît avoir été rédigé à l'origine sur cinq fiches de bambou portant trente-cinq caractères chacune (nos fiches F 6 à F 10). Les éditeurs du *Lüshichungiu* présentent ce dialogue dans un arrangement tout à fait différent. Ils commencent par notre fiche F 7 qu'ils font précéder d'un "KUANG ZHANG dit à HUIZI". En deuxième position ils placent notre fiche F 8, mais en donnant à tort la parole à KUANG ZHANG (115), erreur qui devient plus manifeste encore dans leur troisième fiche (notre fiche initiale F 6) où les compilateurs font à nouveau parler KUANG ZHANG (qui ainsi prend deux fois de suite la parole). L'erreur des compilateurs a été de placer la fiche F 6 entre les fiches F 8 et F 9. L'explication la plus simple est celle d'admettre que les cordons qui reliaient les fiches entre elles se sont rompus et que les compilateurs du *Lüshichungiu* les ont réarrangées dans un mauvais ordre (F 7, F 8, F 6, F 9, F 10 au lieu de F 6, F 7, F 8, F 9, F 10) (116).

La reconstruction du texte IV est assez incertaine, puisqu'il se peut très bien que les compilateurs du *Lüshichungiu* aient utilisé les restes de deux dialogues portant sur le même thème pour composer leur texte. Un des dialogues est incomplet de toute manière.

Le texte qui suit dans le *Lüshichungiu*, notre fi-

(114) Cf. ci-dessus, pp. 304-306.

(115) Prouvé par le fait que l'appellation SHI 施, qu'utilise HUI SHI pour parler de lui-même apparaît dans la bouche de KUANG ZHANG.

(116) Le professeur A.C. GRAHAM a eu l'extrême gentillesse de nous signaler cette transposition, ainsi que son explication, à savoir une transposition dans un ensemble de fiches à trente-cinq caractères.

TABLE IV

F12/1-6

寡人有萬乘之國

F11 惠王謂惠子曰。上世之有國。必賢者也。今寡人實不若先生。願得傳國。惠子辭。王又固請曰。

F12 寡人莫有之國於此者也。而傳之賢者。民之貪爭之心止矣。欲先生之以此聽寡人也。

F13 惠子曰。若王之言。則施不可而聽矣。王固萬乘之主也。以國與人猶尚可。以止貪爭之心。形

F14 今施布衣也。可以有萬乘之國而辭之。此其止貪爭之心愈甚也。曰。古之有國者。必賢者也。

che F 14 représente le commentaire des compilateurs. S'il faisait partie du dialogue lui-même, c'est HUI SHI qui devrait avoir la parole. Mais s'il en était ainsi, il faudrait s'attendre à ce que HUI SHI se nomme lui-même par SHI 施, comme il le fait ailleurs et non par HUIZI, qui est l'expression utilisée ici.

Le texte V présente, dans la version du *Lüshichungiu*, un arrangement curieux. Le dialogue est introduit ainsi: "KUANG ZHANG dit à HUIZI en présence du roi de WEI". Or le roi de WEI ne joue aucun rôle dans ce dialogue, si ce n'est de prononcer, après l'attaque de KUANG ZHANG, la phrase suivante: "HUIZI +...+. Il lui sera difficile de vous répondre. Qu'il exprime toutefois son avis (?)". Le texte est ici manifestement incomplet ou corrompu.

D'autre part, la réponse que HUI SHI donne à l'accusation de KUANG ZHANG ne commence qu'avec: "Si vous transformez l'ouvrière ..." et finit avec "... me comparez-vous aux insectes qui rongent les céréales". Il semble donc qu'un fragment de dialogue hétérogène se soit glissé entre l'objection de KUANG ZHANG et la réponse de HUI SHI. En effet, l'ensemble formé par l'attaque de KUANG ZHANG et la réponse de HUI SHI forme un bloc: ce sont nos trois fiches F 15, F 16 et F 17. Cela signifierait que les compilateurs du *Lüshichungiu* auraient procédé à un réarrangement délibéré du texte afin qu'il entre mieux dans leur schéma de composition. On peut présumer qu'il y avait, à l'origine, deux dialogues, l'un opposant HUI SHI à KUANG ZHANG, l'autre d'origine indéterminable, mais que les deux textes traitaient du même thème. Les éditeurs du *Lüshichungiu* les auraient ensuite fondus en un seul dialogue, probablement parce que la fiche qui portait l'objection du roi de WEI était incomplète, ou incompréhensible.

Notre fiche finale F 18 compte trente-sept caractères. Il est possible que son début appartienne au bas de la fiche précédente. Mais comme celle-ci ne peut être restaurée, il est impossible d'arriver à une délimitation précise dans ce cas.

TABLE V

F16/31

(大)米 木

F15 蝗螟農夫得而殺之。奚故。爲其害稼也。今公行多者數百乘。步者數百人。少者數十乘。步者

F16 數十人。此無耕而食者。其害稼亦甚矣。惠子曰。使工女化而爲絲。不能治絲。使大匠化而

F17 爲木。不能治木。使聖人化而爲農夫。不能治農夫。施而治農夫者也。公何事比施於騰螟乎。

F18 今之城者。或者操大築乎城上。或負耜而赴乎城下。或操表掇以善睇望。若施者其操表掇者也。

L'uniformité de la présentation et de la composition de ces cinq dialogues renforce notre hypothèse qu'ils remontent à une source antérieure. A noter encore que le texte II renferme deux gloses, ajoutées probablement par les compilateurs afin d'éclairer le lecteur sur l'enjeu du débat.

Notons, pour conclure, que ce corpus de cinq textes présente trois affinités frappantes avec le Mencius:

- a) BAI GUI, KUANG ZHANG et le roi HUI de WEI sont aussi des partenaires de dialogue de MENCIUS;
- b) le dialogue prend souvent la forme d'une analogie suivie d'une contre-analogie, un procédé qui est fréquent dans le Mencius (voir surtout les chapitres V B et VI A;
- c) il y a enfin une profonde ressemblance thématique entre ces cinq textes et certains passages du Mencius. L'opposition entre la notion du roi et celle de l'hégémon; le rôle que peuvent jouer les circonstances au niveau de l'action morale; l'exemple des empereurs mythiques YAO et SHUN sont des thèmes qui ont profondément travaillé MENCIUS (117).

Compte tenu de ces affinités, l'auteur de nos cinq textes peut avoir été contemporain de MENCIUS (-372 à -289). Comme nous savons que le *Lüshichungju* a été achevé vers l'an -240 avant notre ère, nous pouvons conclure que ces cinq textes ont été écrits avant l'an 240 et probablement après, disons, l'an 350 avant notre ère. Ces dates suggèrent fortement que HUI SHI lui-même (-390 à -310) ou un de ses premiers adeptes en a été l'auteur.

(117) Le problème de l'influence des circonstances a beaucoup préoccupé MENCIUS; cf. Mencius IV B/1, IV B/29, IV B/31 et le fameux IV A/17.

HUI SHI DANS LE HANFEIZI

Au III^e siècle avant notre ère a fleuri l'école légiste dont est issu un ouvrage important, le *Hanfeizi*, oeuvre attribuée au philosophe et homme politique HAN FEI. Les légistes en général pensaient que les moyens d'action directs sur le peuple, comme la stricte application des lois pénales et l'administration centralisée, étaient la seule méthode de réformer et de gouverner le pays. Ils proclamaient ainsi l'abolition de tout savoir traditionnel et le remplaçaient par la conception d'un régime totalitaire où le code des lois, dont la fonction était de garantir l'ordre et d'accroître les richesses - en vue de la guerre - constituait le seul guide de l'action humaine.

HUI SHI est cité à sept reprises dans le *Hanfeizi*. Il est important de noter que HAN FEI, qui est pourtant un adversaire notable de la dialectique, se montre très favorable à l'égard de HUI SHI. Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, HAN FEI admire même le talent rhétorique de HUI SHI, ainsi que le montrent les deux textes qui suivent. Voici le premier.

CHEN ZHEN jouissait d'une grande estime auprès du roi de WEI. HUI SHI lui dit alors: "Il faut être en bons termes avec l'entourage du roi. Prenez l'exemple du tremble. Plantez-le horizontalement, il poussera. Plantez-le sens dessus dessous, il poussera toujours. Vous pouvez même en couper une branche et l'enfoncer dans la terre, il poussera encore. Mais supposons qu'il y ait dix hommes qui plantent des trembles et un seul qui les arrache. Dans de telles conditions, aucun tremble ne poussera. Dix hommes plantent l'arbre le plus facile à faire pousser et il suffit d'un seul pour annihiler tous les efforts. Comment est-ce possible? C'est qu'il est plus facile d'arracher que de planter. Maintenant, vous êtes bien implanté auprès du roi; mais si le nombre de ceux qui veulent vous

"arracher" est grand, alors vous êtes en danger, mon bon!" (118)

HUI SHI se sert de l'analogie du tremble (119) pour rendre conscient CHEN ZHEN de la gravité de la situation dans laquelle il se trouve. Ce texte n'a pas de thème philosophique précis, si ce n'est de montrer comment l'usage judicieux de la parole peut servir à maîtriser une situation complexe. Cette même fonction se retrouve dans le deuxième texte.

TIAN SI (120) avait trompé le roi de ZOU. Aussi le roi songeait-il à envoyer des hommes pour le faire tuer. TIAN SI eut peur et s'adressa à HUI SHI. HUI SHI sollicita une audience auprès du roi de ZOU.

- Admettons qu'il y ait un homme qui cligne de l'oeil en parlant à Votre Majesté. Comment le traiteriez-vous? demanda HUI SHI au roi.

- Je le tuerais, répondit le roi.

- Un aveugle peut "cligner des deux yeux", mais vous ne le feriez certainement pas tuer pour autant, continua HUI SHI.

- L'aveugle n'y peut rien, dit le roi.

- Quand TIAN SI trompe les hommes, il "cligne des deux yeux", reprit HUI SHI. Il a trompé le duc de QI à l'Est et le roi de CHU au Sud. Comment pouvez-vous encore éprouver de la colère à son égard?

Le roi de ZOU épargna TIAN SI. (121)

(118) *Hanfeizijishi*, p. 442; il existe une version parallèle de ce récit dans le *Zhanguoce*, p. 838, SPTK 7/26b. Cf. aussi *Huainanzi*, 2/20a LIU, où l'on trouve une version moins élaborée.

(119) Cette analogie se retrouve aussi dans le *Mencius* VI A/9.

(120) Il s'agit en fait du même personnage que dans le récit précédent: les caractères 陳 CHEN et 田 TIAN sont fréquemment interchangeables. Voir à ce sujet le commentaire dans *Hanfeizijishi*, p. 442.

(121) *Hanfeizijishi*, p. 433.

Dans ce dialogue, l'habileté rhétorique de HUI SHI est subordonnée à un but: sauver TIAN SI. La tâche qui lui incombe est celle de provoquer un "renversement de situation" en démontrant à son interlocuteur qu'il porte un jugement erroné sur les circonstances réelles. A noter aussi que HUI SHI a de nouveau recours à deux analogies pour retourner le débat en sa faveur.

HAN FEI adopte une attitude favorable à HUI SHI parce qu'il pense que HUI SHI est, parmi les dialecticiens, le seul qui fasse un usage approprié de la parole: montrer que les circonstances réelles sont autres que celles qu'on imagine. Voilà d'ailleurs le seul usage légitime de la parole que reconnaît HAN FEI et qui reflète un de ses soucis majeurs: la parole "révolutionnaire" qui doit aider à instaurer l'Etat légiste doit disparaître et devient inutile une fois cet Etat mis en place. Utile pour dénoncer les valeurs traditionnelles, la rhétorique devient dangereuse après l'instauration de ce nouveau système.

Le concept des "circonstances" (SHI ~~勢~~) joue un rôle déterminant dans la pensée de HAN FEI. Comme HUI SHI, HAN FEI oeuvre à la déconstruction des valeurs traditionnelles en montrant que les circonstances changent et que les temps "modernes" ne ressemblent pas au passé. Mais le parallélisme s'arrête là. HAN FEI entend remplacer les valeurs anciennes par un système d'Etat totalitaire basé sur la stricte application des lois, alors que pour HUI SHI l'influence des circonstances est une donnée constitutive des réalités politiques.

Au moment où HUI SHI proclame l'abolition des valeurs traditionnelles, il crée un "vide épistémologique" que la pensée chinoise n'était pas préparée à combler. En effet, savoir parler habilement dans des circonstances changeantes ne requiert pas seulement un don rhétorique considérable, mais encore une certaine disposition de l'intelligence, une faculté de discernement capable de séparer l'essentiel de l'accessoire. Or il n'existe pas de "recette" qui

puisse indiquer à coup sûr les mesures à prendre. Ce qui est requis est une intelligence que nous nommerons, à défaut d'un meilleur terme, "intelligence pratique".

Le texte suivant du *Hanfeizi* nous semble aborder ce problème épistémologique, mais sous un angle négatif, en mettant le doigt sur les causes possibles de l'échec de l'intelligence pratique.

TIAN BODING, par son amour des lettrés, sauva le prince qu'il servait; le duc BAI aimait aussi les lettrés, mais il causa la perte de CHU. Ces deux hommes étaient semblables par leur amour des lettrés, mais leurs motifs étaient différents.

GONGSUN ZHI (122) se coupa les pieds pour gagner l'estime de BAI LIXI (123); SHU DIAO (124) s'émascula, mais il ne fit que s'attirer la défaveur du duc HUAN. Ces deux hommes étaient semblables par les mutilations qu'ils s'infligèrent, mais leurs motifs étaient différents.

HUIZI (125) dit: "Un fou court en direction de l'Est; les gens qui le poursuivent courent également en direction de l'Est. Le fou et ses persécuteurs sont semblables en ce qu'ils courent tous vers l'Est, mais différents quant aux motifs de leur action (126). Ainsi, lorsque des hommes agissent de la même façon, il faut absolument tenir compte de la situation (BU KE BU CHA) (127)

(122) En corrigeant (友)*支, d'après le commentaire *ad. loc.*

(123) Pour les détails, voir *Lüshichunqiu*, chap. 24.1.

(124) Voir *Lüshichunqiu*, chap. 16.3.

(125) 𢇛 = 𢇛. Cette variante est fréquente.

(126) Cf. *Huainanzi*, chap. 16; p. 283/3-4 ZZJC, qui ajoute, sans toutefois l'attribuer à HUI SHI, une illustration supplémentaire en citant notre texte: "celui qui est en train de se noyer et celui qui vient à la rescousse de ce dernier sont dans l'eau tous les deux, mais non pour les mêmes raisons".

(127) *Hanfeizijishi*, p. 446.

L'expression BU KE BU CHA (littéralement "on ne peut pas ne pas examiner") rejoint ici la notion des circonstances concomitantes, que nous avons déjà rencontrée dans le texte où le roi HUI de WEI voulait transmettre le royaume à HUI SHI. L'action du roi HUI ressemblait certes à celle du sage empereur YAO, mais le roi n'avait pas analysé au préalable la situation, c'est-à-dire les facteurs qui faisaient en sorte que son action fût différente de celle de YAO. Ce qu'il faut par conséquent examiner, ce sont ces nuances subtiles, ces différences presque imperceptibles qui font que l'identique paraît différent et le différent identique, comme le dit un texte du *Lüshichungiu*:

S'il y avait entre l'ordre et le désordre, entre le salut et la perdition, la même différence que celle qu'il y a entre une grande montagne et un profond ravin, entre la craie blanche et la laque noire, alors la sagesse ne serait d'aucune utilité. Même un fou serait capable de les distinguer ... Les causes du désordre et de l'ordre, de la perdition et du salut sont à leur origine aussi imperceptibles qu'un duvet d'automne. Une grande entreprise ne peut échouer si on en surveille les "duvets d'automne" (128)

Si différentes actions peuvent servir à une même fin, il est clair aussi que des actions identiques peuvent servir à des fins différentes. Le rôle qui incombe à l'intelligence pratique est, par conséquent, de découvrir ces ressemblances et différences afin d'écarter tout risque d'être induit en erreur par des apparences trompeuses.

Le doute est certainement un des aspects fondamentaux de cette sagesse et de cette intelligence pratique qui doit constamment rester en éveil devant une réalité aux apparences multiples. Les deux textes suivants nous permettront de préciser le rôle

(128) *Lüshichungiu*, chap. 16.6, p. 719/8 XU.

central qu'occupe la notion du doute.

ZHANG YI voulait que WEI s'allie à QIN et à HAN pour attaquer QI et CHU. HUI SHI, de son côté, souhaitait que WEI conclue une alliance avec QI et CHU pour éviter la guerre. Une dispute s'enflamma entre les deux hommes. Tous les ministres parlèrent en faveur du plan de ZHANG YI et estimèrent l'attaque contre QI et CHU comme profitable. Personne ne prit parti pour HUI SHI. Le roi suivit par conséquent le plan de ZHANG YI et tint celui de HUI SHI pour irréalisable. Après que l'attaque contre QI et CHU eut été décidée, HUI SHI vint voir le roi.

- Il est inutile de discuter encore, lui dit alors le roi. Une attaque contre QI et CHU ne peut être que profitable, puisque tous pensent ainsi.

- C'est une affaire qu'il faut examiner (BU KE BU CHA) répondit HUI SHI. Si l'expédition contre QI et CHU est vraiment profitable et si tout le monde parle en sa faveur, cela signifie-t-il que les hommes intelligents sont nombreux? Si l'expédition contre QI et CHU n'est pas profitable, alors que tous parlent en sa faveur, cela signifie-t-il que les hommes stupides sont nombreux? Tout plan passe par le doute (129). Or, il n'y a doute que si le pour contrebalance le contre. Tous, cependant, ont considéré l'entreprise comme réalisable. Le roi a donc négligé la moitié des avis. Forcer la main du roi équivaut à supprimer la moitié des avis (130).

Le roi de WEI a été la victime d'apparences trompeuses. Aucun de ses ministres n'a osé se dresser contre le pouvoir et l'autorité de ZHANG YI. Or toute décision politique importante renferme un nombre d'impondérables suffisant pour que les avis soient

(129) FAN MOU ZHE YI YE. Même expression dans le *Lüshichungiu* chap. 20.4, p. 963/-1 XU.

(130) *Hanfeizijishi*, pp. 530-531; version parallèle dans le *Zhanguoce*, pp. 804-805.

partagés. Le phénomène de la division des opinions est un facteur constant dans toute délibération politique. Il est tout à fait anormal que tout le monde soit d'accord. Le roi de WEI a négligé cette vérité élémentaire parce qu'il a oublié de douter.

Le doute est pour ainsi dire le signal qui met en branle l'activité de l'intelligence pratique. La définition du doute qui est donnée dans ce texte mérite attention: " il n'y a doute que si le pour contrebalance le contre". Les notions de "pour", KE, et de "contre", BU KE, renvoient à une autre paire de notions, l'"important", ZHONG, et le "négligeable", QING, que nous avons rencontrées plus haut. Ce n'est qu'en évaluant le pour et le contre qu'une décision importante pourra être prise. En écartant à l'avance l'un des deux côtés, comme le fait le roi de WEI, on s'expose à des risques inconsidérés. Quand HUI SHI recommande au roi de WEI de "douter" avant de prendre sa décision, il ne prône pas un scepticisme universel, mais un doute méthodique. Ce qu'il faut, c'est savoir distinguer les situations où il est raisonnable de douter de celles où on peut s'en dispenser. Dans le texte suivant, HUI SHI nous montre que cette distinction se fait parfois de manière tout à fait inattendue.

HUI SHI dit: "Quand HOU YI (131) saisit une flèche et brandit son arc, même les gens de YUE (132) se disputent pour pouvoir porter la cible. Par contre, si un jeune enfant prend l'arc en main; même sa mère qui l'aime beaucoup rentre dans la maison et ferme la porte. Ainsi, quand une chose peut être tenue pour certaine, alors même les gens de YUE font confiance à HOU

(131) Un archer légendaire, réputé pour la puissance et la précision de son tir. La légende raconte qu'il avait abattu les neuf soleils surnuméraires.

(132) YUE est l'Etat le plus méridional de la Chine. "Les gens de YUE" exprime ici la grande distance qui sépare l'archer de la cible.

YI; s'il y a doute, alors même une mère pleine d'affection fuit devant son jeune enfant." (133)

L'examen des circonstances, c'est-à-dire l'examen de ce qui est important et de ce qui est négligeable ou de tout autre facteur susceptible d'avoir du poids dans une décision, ne doit intervenir que s'il y a un doute. Mais il importe encore de savoir quand il faut douter et quand il ne faut pas. L'exemple de HOU YI nous livre quelques éléments de réponse à cette question. En effet, nous savons, au sujet de HOU YI, qu'il est un archer au tir infailible, et aussi qu'il sait tirer à une grande distance. Preuve en est qu'il a abattu les neuf soleils. L'expression KE BI "quand une chose peut être tenue pour certaine" désigne par conséquent ici une connaissance indépendante des circonstances. Dans la dialectique néo-moïste, la notion de certitude occupe une position centrale. Elle exprime un savoir qui n'est pas affecté par le temps ou par les circonstances changeantes. L'explication du théorème A 83 dit: "Les principes des sages, utilise-les, mais ne les traite pas comme certains (WU BI). Ce qui est certain, accepte-le et n'en doute pas." (134)

HUI SHI ne nous explique pas ce qu'il entendait par "certain" (BI), ni quel rôle cette notion jouait dans ses décisions politiques. Distinguaient-il déjà, avant les néo-moïstes, entre une forme de connaissance indépendante des circonstances et une autre dépendante des circonstances? Il nous semble qu'il faut répondre à cette question par l'affirmative.

Notre dernier texte du *Hanfeizi* illustre un thème qui nous est désormais familier: celui de l'influence des circonstances.

HUI SHI dit: "Mettez un singe dans une cage, il sera

(133) *Hanfeizifishi*, pp. 456-457.

(134) Pour le texte, voir A.C. GRAHAM, *LMLES*, p. 330.

semblable à un cochon (135). En effet, si les conditions ne sont pas adéquates, les talents ne peuvent se montrer." (136)

L'idée qu'exprime ce fragment est claire: les meilleurs talents, les meilleures idées ne peuvent éclore si les conditions ne leur sont pas favorables. Cette analogie du singe habile mis en cage rejoint évidemment celle de la "musique raffinée de WEI et de ZHENG dont les porteurs de poutres ne peuvent se servir" (137), ou encore celle du "chaudron fait pour cuire un boeuf et dans lequel on cuit un poulet" (138).

Nous devons encore citer un texte du *Hanfeizi* où HUI SHI intervient. HUI SHI n'y figure pas comme principal antagoniste d'un dialogue. Sa présence se résume en un bref commentaire sur une anecdote bien connue (139).

MO DI entreprit de construire un cerf-volant en bois. Il lui fallut trois ans pour achever son ouvrage. Le cerf-volant vola pendant une matinée, puis fut hors d'usage. Un disciple s'exclama: "Notre maître arrive à faire voler un cerf-volant en bois. C'est vraiment le sommet de l'habileté!" MO DI remarqua: "Mon art ne vaut pas celui de l'artisan qui fabrique une goupille pour un attelage de boeufs. L'artisan ne prend qu'un petit morceau de bois et son travail est fini en une seule matinée. La goupille qu'il fabrique peut tirer de lourdes charretées et sert durant un grand nombre d'années. Mon cerf-volant en bois n'a volé qu'une seu-

(135) Une expression semblable se trouve dans le *Dengxizi* (reconstitué à une date inconnue à partir de citations des grandes encyclopédies *Taiping yulan*, *Yiwenleiju*, *Beitangshuchao*, *Yilin*); SPTK 1/4b/5; pp. 71-72 WILHELM.

(136) *Hanfeizijishi*, pp. 448-451.

(137) Voir plus haut, pp. 317-318.

(138) Cf. ci-dessus, p. 303.

(139) Citée plus haut; cf. pp. 264-265, p. 315.

le matinée, alors qu'il m'a fallu trois ans pour le construire."

Quand HUI SHI l'entendit, il dit: "Etre habile dans la fabrication d'une goupille, mais maladroit dans la construction d'un cerf-volant, voilà le grand art de MO DI." (140)

Quand MO DI met l'art du charron au-dessus de l'habileté du constructeur de cerf-volant, il procède en réalité à un "renversement de situation". Voilà sans doute la raison pour laquelle le Hanfeizi a choisi HUI SHI pour commenter cette anecdote. Dans l'opinion de HUI SHI, MO DI avait déjà saisi le principe des circonstances changeantes.

HUI SHI DANS LE ZHANGUOCE

Le Zhanguoce "Stratagèmes des Royaumes combattants" est une vaste collection de pièces rhétoriques, des exercices d'école sans doute, provenant de la fameuse "Ecole des alliances verticales et horizontales" (ZONGHENGJIA). Il s'agit là d'une école de diplomates qui cherchaient soit à unir les six Etats de QI, HAN, WEI, ZHAO, CHU et YAN contre la puissante QIN (les faibles contre les forts), soit à conclure des alliances entre un pays faible (c'est-à-dire l'un des six Etats) et QIN pour attaquer un autre pays faible (les forts contre les faibles).

Le Zhanguoce n'est pas une oeuvre d'histoire. Ses auteurs sacrifient trop facilement la réalité historique à la fiction littéraire, à l'effet rhétorique. Certains des événements relatés dans cet ouvrage (141) ont pourtant une base historique.

Le témoignage du Zhanguoce est important, puisqu'il permet de nous faire une idée du climat politique dans lequel HUI SHI a développé ses vues et

(140) Hanfeizijishi, p. 625.

(141) Le Zhanguoce date probablement du -IIe siècle.

dans lequel a éclos son talent de rhéteur. Si le Zhanguoce est riche en renseignements sur ce monde de politiciens et de diplomates, il est en revanche extrêmement pauvre en ce qui concerne la représentation des idées philosophiques des Royaumes combattants. Le seul texte qui, peut-être, se raccroche à une idée de HUI SHI est le suivant:

Le roi de WEI envoya HUI SHI en mission à CHU et le XI SHOU (142) à QI. Il traita les deux sur le même pied et donna à chacun le même nombre d'attelages, afin de sonder l'amitié de QI et de CHU. Quand HUI SHI eut vent de l'affaire (143), il se fit précéder à CHU par un envoyé portant le message suivant: "Le roi de WEI a envoyé le XI SHOU à QI et HUI SHI à CHU. Pour sonder l'amitié respective de QI et de CHU, il a placé les deux hommes sur le même rang." Quand le roi de CHU apprit cela, il accueillit HUI SHI avec les plus grands honneurs. (144)

La pointe de ce récit semble être que HUI SHI, qui soutient la thèse selon laquelle les circonstances exercent une influence déterminante sur le cours de toute action, sait même tourner à son avantage une situation où tout a été arrangé pour qu'aucune circonstance concomitante ne puisse intervenir. HUI SHI se tire d'affaire en informant de la situation le roi de CHU, dont il savait qu'il recherchait l'amitié de WEI. HUI SHI introduit ainsi un facteur nouveau, et décisif, qui lui permet de renverser la situation à son avantage. Ce stratagème reflète bien l'esprit et le style des auteurs du Zhanguoce, et l'anecdote a de fortes chances d'être née "sous leur

(142) C'est-à-dire GONGSUN YAN, chef de l'armée de WEI.

(143) Le texte chinois a 楚王聞之. Nous corrigeons en 專子聞之. Il doit s'agir d'une erreur de copiste, un cas de "problepse", car la phrase 楚王聞之 apparaît plus loin dans le texte.

(144) Zhanguoce, p. 833, SPTK 7/26b.

pinceau". Mais cela ne fait que montrer que certaines idées philosophiques de HUI SHI devaient leur être familières.

Le texte suivant porte également les marques des rédacteurs du *Zhangguoce*. On y trouve une alliance entre cynisme politique et élégance rhétorique qui les caractérise.

QI et WEI s'étaient livré bataille à MA LING. QI en était sortie victorieuse, tua SHEN, le prince héritier de WEI (145) et mit en déroute son armée, forte de cent mille hommes. Le roi de WEI convoqua HUI SHI et lui dit:

- QI est mon ennemie, et je ne l'oublierai pas de toute ma vie. Mon pays est certes petit, mais je brûle d'envie de rassembler toutes mes troupes pour attaquer QI. Qu'en pensez-vous?

- Impossible, répondit HUI SHI. Un proverbe dit: 'Le roi possède la mesure, l'hégémon sait calculer.' Ce que vous me proposez à présent excède la mesure et n'est qu'un faux calcul. Au commencement, vous ne nourrissiez des rancunes que contre ZHAO et vous avez fini par devoir vous battre contre QI. Maintenant vos troupes ont été vaincues et votre pays n'est même pas prêt à livrer une bataille défensive. Si néanmoins vous brûlez d'envie de rassembler toutes vos troupes et d'attaquer QI, vous allez à l'encontre des principes que je vous ai rappelés. Si vous voulez prendre votre revanche sur QI, commencez par échanger les rôles. Humiliez-vous devant QI et rendez-lui hommage. Le roi de CHU se mettra en colère. Si vous envoyez en plus des agents provocateurs dans les deux pays, CHU ne manquera pas d'attaquer QI. Si les troupes fraîches de CHU attaquent l'armée épuisée de QI, alors CHU en sortira inévitablement vainqueur. De cette manière, vous vous servirez de CHU pour ruiner QI.

- Très bien, dit le roi.

(145) Ce renseignement paraît être authentique; cf. *Lüshichun-giu*, chap. 18.6.

Le roi envoya alors un homme à QI pour annoncer qu'il avait l'intention de se soumettre et de se constituer vassal de QI. (146)

Ce texte pourrait bien être une version retravaillée du dialogue entre HUI SHI et KUANG ZHANG sur la suppression des titres usurpés. En effet, le proverbe que cite HUI SHI oppose, comme le dialogue avec KUANG ZHANG, le roi à l'hégémon. De plus, les expressions "échanger les rôles" et "se constituer vassal de QI" rejoignent celle de "considérer le prince de QI comme roi". Pour le reste, les auteurs du *Zhanguoce* paraissent avoir transformé le dialogue entre HUI SHI et KUANG ZHANG de façon à ce qu'il entre dans leur schéma de la politique des alliances où seuls comptent l'ingéniosité du plan et l'usage habile de la parole.

Dans quatre autres textes du *Zhanguoce*, HUI SHI ne joue qu'un rôle secondaire. Nous les résumons sommairement:

- 1) Les cinq Etats attaquent QIN. WEI veut la détente et envoie HUI SHI à CHU. De là, HUI SHI doit partir pour QIN et établir un traité de paix. (147)
- 2) HUI SHI, cherchant à établir des bonnes relations entre QI (148) et WEI, envoie MING, le prince héritier de WEI, comme otage à QI. (149)
- 3) ZHANG YI (150) chasse HUI SHI de WEI. HUI SHI se

(146) *Zhanguoce*, pp. 835-836; SPTK 7/9b.

(147) *Zhanguoce*, p. 545, SPTK 5/14b.

(148) (韓)*齊. Le fait d'envoyer le prince héritier d'un Etat dans un autre Etat était, à l'époque des Royaumes combattants, une pratique courante pour fournir une garantie de non-agression.

(149) *Zhanguoce*, p. 837, SPTK 7/10b.

(150) Politicien fameux de l'époque des Royaumes combattants et premier ministre à QIN, Etat qu'il renforça par des alliances habiles. ZHANG YI fut adversaire de HUI SHI qui, lui, essaya d'opposer à QIN, déjà devenue très puissante, une alliance formée par les autres Etats plus faibles.

rend alors à CHU où il est reçu par le roi. Le roi de CHU, pour ne pas se brouiller avec ZHANG YI, envoie HUI SHI en mission à SONG. (151)

4) HUI SHI, en mission diplomatique au service de WEI, se rend à ZHAO. (152)

Le *Zhanguoce* confirme ainsi que HUI SHI fut bien au service de l'Etat de WEI. Il nous apprend en plus que HUI SHI avait des relations avec presque tous les autres Etats (sauf YAN et YUE) des Royaumes combattants. Notons enfin que, dans les deux premiers textes, HUI SHI apparaît comme défenseur de la paix (153).

HUI SHI DANS LE *SHUOYUAN*

Le *Shuoyuan* est un ouvrage compilé par LIU XIANG (-77 à -6). LIU XIANG est surtout connu pour l'immense travail d'édition qu'il a fourni à la cour des HAN. Il possédait une très vaste connaissance de la littérature philosophique des Royaumes combattants et devait par conséquent être bien renseigné au sujet de HUI SHI.

Le *Shuoyuan* renferme deux dialogues fort intéressants. Le premier oppose HUI SHI au roi de WEI, le second le met aux prises avec un batelier. Dans le premier, nous tombons sur un thème familier: l'habileté de HUI SHI à se servir d'analogies pour conduire les débats.

Quelqu'un dit au roi de LIANG (= WEI):

- Quand HUI SHI discute d'une affaire, il établit toujours des comparaisons habiles. Interdisez-lui donc l'emploi des comparaisons et il n'aura plus rien à dire!

- D'accord, dit le roi.

(151) *Zhanguoce*, p. 543, SPTK 5/23a.

(152) *Zhanguoce*, pp. 682-683, SPTK 6/14a.

(153) Voir plus haut, p. 297 et suiv.

Le lendemain, lors de l'audience, le roi s'adressa à HUI SHI:

- Je souhaite que lorsque vous m'exposez quelque chose vous parliez directement sans employer de comparaison.
- Prenons, dit alors HUI SHI, le cas d'un homme qui, ne sachant pas ce qu'est une arbalète, demande: "Comment est une arbalète?" Si on lui répond: "Comme une arbalète", saura-t-il ce que c'est?
- Non, concéda le roi.
- Mais si on lui répond: "L'arbalète est comme un arc, sauf que la corde est en bambou", saura-t-il ce que c'est?
- Il le saura cette fois-ci, accorda le roi.
- Faire connaître à un homme quelque chose qu'il ne sait pas au moyen de quelque chose qu'il sait, voilà en quoi consiste une explication. Parler sans comparaisons, comme vous me l'ordonnez, est impossible.
- En effet, répondit le roi. (154)

La réputation d'être habile dans l'emploi des comparaisons n'est pas, comme nous avons eu l'occasion de le constater, sans fondement. La comparaison et l'analogie sont les armes essentielles qui permettent à HUI SHI de provoquer ses fameux "renversements de situation". Dans notre texte, HUI SHI fait d'une pierre deux coups: il justifie sa méthode d'argumentation analogique par l'explication même de son fonctionnement. Sa façon de définir l'analogie ressemble d'ailleurs à celle des néo-moïstes, qui dit: "comparer, c'est prendre une autre chose pour rendre claire la chose dont on discute présentement" (155). Si l'on prend l'explication de HUI SHI à la lettre, on aura noté la parenté qu'il établit entre l'analogie et la définition. Ceci montre que, pour lui, l'analogie prétend être une expression adéquate des structures du réel plutôt qu'un artifice rhétorique. L'analogie est valide parce

(154) *Shuoyuan*, SPTK 11/4b-5a.

(155) Voir A.C. GRAHAM, *LMLES*, pp. 482-483, NO 11.

que sa structure reflète l'organisation même de la réalité.

Le thème de l'importance des circonstances est encore au centre de notre second récit du *Shuoyuan*.

Dès qu'il apprit la mort du premier ministre de LIANG (= WEI), HUI SHI se mit en route pour LIANG. Alors qu'il traversait le Fleuve Jaune à la hâte, sa barque chavira, l'abandonnant au milieu des flots. Un batelier le repêcha et lui demanda:

- Où allez-vous pour être si pressé?

- Le premier ministre de LIANG vient de mourir, répondit HUI SHI. Je m'apprête à reprendre son poste.

- Au gouvernail d'une barque, vous éprouvez déjà mille difficultés. Sans moi, vous ne seriez plus! Comment pourriez-vous gouverner l'Etat de LIANG? s'eclama le batelier.

- Quand vous tenez le gouvernail de votre barque, reprit alors HUI SHI, je ne peux certes pas rivaliser avec vous. Mais quand moi je me trouve à la tête d'un puissant Etat dont l'autel du grain est intact, vous ne pouvez rivaliser avec moi, car vous ne verriez pas plus clair qu'un chiot qui vient d'ouvrir les yeux!
(156)

Au milieu des flots du Fleuve Jaune, le talent politique de HUI SHI ne peut pas se montrer parce que les circonstances ne sont pas adéquates. Mais cela vaut aussi pour le batelier qui, malgré son habileté à tenir le gouvernail, serait incapable de réussir dans une situation où son art ne peut pas s'exercer.

LA PLACE DE HUI SHI DANS LA PENSEE PHILOSOPHIQUE DES ROYAUMES COMBATTANTS

L'analyse thématique à laquelle nous venons de soumettre les témoignages sur HUI SHI que renferme la

littérature philosophique des Royaumes combattants nous permet de voir sous un éclairage nouveau ce personnage intrigant. L'image de HUI SHI qui émerge de cette masse documentaire n'est pas celle d'un penseur extravagant, mais celle d'un philosophe ayant cherché à répondre, quoique de manière très différente, à des problèmes qui ont également préoccupé son contemporain MENCIUS, et qui sont typiques pour la seconde moitié du -IV^e siècle: les relations entre tradition et innovation, les recettes de gouvernement, leur efficacité et les méthodes de leur application, le bon usage de la parole (157).

La philosophie de HUI SHI renferme, sous un mode encore archaïque, une des idées-force de la pensée politique des Royaumes combattants: celle de la variabilité des circonstances. Cette conception agit sur deux plans. Sur le plan spatlo-temporel, elle divise le temps et l'espace en instants et en lieux disjoints, sans rapport les uns avec les autres, et mène ainsi à une critique radicale des valeurs traditionnelles. Sur le plan social, elle provoque un changement de mentalité qui libère les comportements des normes anciennes et qui a comme résultat la mise en valeur de la diversité des talents et des aptitudes humaines. Le politicien accompli est celui qui sait trouver la recette qui crée le lien entre cette diversité des aptitudes et les circonstances présentes.

A ce thème dominant de l'importance et de l'influence des circonstances sur toute action humaine, il faut rattacher le thème de l'utilité, définie par ce qui est profitable au peuple (la paix). Comme troisième thème, il faut citer l'usage de la parole comme instrument privilégié pour adapter l'action aux circonstances.

(157) Pour MENCIUS, la rhétorique n'est qu'un pis-aller (cf. *Mencius* III B/9), mais il a néanmoins réfléchi au problème (voir *Mencius* II A/2 et III B/9, où apparaît une ébauche de termes techniques rhétoriques).

HUI SHI est sans doute le premier penseur en Chine qui brise radicalement avec toute la tradition. Si MENCIUS tentait encore - vainement - de réconcilier les valeurs morales confucianistes avec les dures réalités politiques des Royaumes combattants, HUI SHI ne considère la tradition plus que comme un vaste réservoir de techniques et de recettes duquel puisera, s'il le juge opportun, le politicien conscient des exigences du moment. Si nous tenons là le noyau de la pensée de HUI SHI, il nous sera désormais facile d'expliquer pourquoi le personnage de HUI SHI figure dans des œuvres aussi différentes que le *Zhuangzi*, le *Hanfeizi*, le *Lüshichunqiu* ou le *Zhangguo*: chacun de ces textes met en valeur, sous une optique différente, l'idée maîtresse de HUI SHI. Nous pourrions également donner la raison pour laquelle l'œuvre écrite de HUI SHI a été perdue: ses idées ont été reprises et développées par d'autres écoles philosophiques, comme par exemple les légistes et les écoles syncrétistes telles le *Lüshichunqiu* et le *Huainanzi*, et même ZOU YAN, le fondateur de l'école du YIN et du YANG. De toute manière, les théories politiques de HUI SHI, faites sur mesure pour une Chine à la recherche de sa réunification, deviennent caduques après l'avènement de l'empereur QINSHIHUANG en -221, et ses écrits (s'il en subsistait), devenus inutiles voire même nuisibles au début de l'époque HAN, cessèrent d'être transmis.

Il reste pourtant un élément insatisfaisant dans cette analyse. C'est qu'on ne peut guère imaginer qu'un penseur du -IV^e siècle abolisse toutes les valeurs traditionnelles sans rien mettre à leur place. Les taoïstes et les légistes, tout aussi iconoclastes dans leur approche que HUI SHI, se réclament de l'ordre immuable des choses, de la nature ou de la voie. YANG ZHU, un contemporain de HUI SHI, avait ancré sa pensée dans les élans spontanés de la nature humaine. HUI SHI, de son côté, paraît tout réduire aux actions et aux circonstances. Mais si l'homme doit s'adapter aux circonstances, qui alors détermine ces circonstances? Y a-t-il un ordre dans

la succession et dans l'apparition de ces circonstances? Cet ordre est-il connaissable et peut-on le prévoir?

On ne pouvait guère s'attendre à trouver une réponse à ces questions dans les récits et anecdotes que nous avons examinés, puisque ceux-ci décrivaient l'action de HUI SHI, et non pas ses fondements. Les dix thèses (158) nous fourniront-elles une réponse à ce problème? C'est ce qu'il nous faudra examiner à présent.

LES DIX THESES

La plupart des difficultés liées à l'interprétation des dix thèses sont dues à l'ignorance dans laquelle nous nous trouvons quant à l'origine de ces dix phrases "gnomiques". Si elles ont été extraites d'un ouvrage de HUI SHI, on peut se demander quel a été le critère d'après lequel elles ont été choisies. Ce choix a-t-il été fait par les compilateurs du chapitre XXXIII du *Zhuangzi* ou copient-ils tout simplement une liste qui avait déjà cours? Est-ce qu'ils comprenaient le sens de ces dix thèses? L'interprétation des dix thèses dépend, dans une large mesure, de la réponse qu'on donne à ces questions. Ceux qui voient dans les dix thèses l'expression complète d'un système admettent - tacitement - que les compilateurs du chapitre XXXIII du *Zhuangzi* ont agi en parfaite connaissance de cause lorsqu'ils ont sélectionné une dizaine de paradoxes pour illustrer la pensée de HUI SHI. Une telle attitude ne se justifie pourtant pas. En effet, les renseignements doxographiques que ce chapitre XXXIII nous livre sur les autres philosophes dont il traite (MOZI, SONG XING ou SHEN DAO) sont laconiques, pour ne pas dire cryptiques. HUI SHI ne paraît pas former d'exception à cette règle. La seule façon de revaloriser le té-

(158) Citées ci-dessus, pp. 276-278.

moignage des auteurs de ce chapitre serait d'admettre que l'ouvrage de HUI SHI a été écrit sous forme d'exposition (JING) et d'explication (SHUO) (159), et que les dix thèses ne conserveraient que l'exposition, sans l'explication. Mais cette hypothèse (160), même si elle était exacte, ne nous prouverait pas encore la validité de l'interprétation systématique. En effet, il se peut que les compilateurs du chapitre XXXIII du *Zhuangzi* n'aient copié d'un texte continu que les propositions qui leur paraissaient exprimer quelque paradoxe, partant de l'idée que HUI SHI "ajoutait des choses étranges" (161) à ses explications. Dans notre dernier chapitre nous montrerons qu'un certain nombre de paradoxes de la deuxième liste (les vingt et un paradoxes) de ce même chapitre XXXIII ont été extraits du *Mojing*. Arrachés d'un contexte dans lequel, malgré leur apparence paradoxale, ils s'imbriquaient parfaitement, ces théorèmes néo-moïstes se transforment, dans leur nouvel entourage, en purs sophismes.

Notre propre étude est nourrie par la conviction que les dix thèses ne peuvent pas être en désaccord fondamental avec les thèmes de la pensée de HUI SHI que nous venons de dégager. Mais si, comme nous l'admettons, les compilateurs du chapitre XXXIII n'ont fait que copier des phrases qui les frappaient par leur étrangeté, les tentatives d'explication des dix thèses doivent être orientées dans une direction nouvelle. Il faudra d'une part analyser les dix thèses en vue de trouver des idées qui se rattachent, médiatement ou immédiatement, au complexe de thèmes qu'a dégagé notre examen précédent; de l'autre, il faut prendre en considération les passages parallèles aux dix thèses figurant dans la littérature philosophique des Royaumes combattants, afin de repla-

(159) Comme l'ont été le *Mojing* ainsi que certaines parties du *Guanzi* et du *Hanfeizi*.

(160) Défendue par A.C. GRAHAM, cf. *Chuang-tzu*, p. 285.

(161) YI ZHI YI GUAI; cf. *Zhuangzi*, p. 1112 GUO.

cer les idées de HUI SHI dans leur contexte primitif. Il apparaîtra ainsi qu'il est possible d'interpréter les dix thèses autrement que comme un système abstrait prouvant le caractère illusoire de toutes les distinctions temporelles et spatiales, comme on l'a pensé jusqu'ici (162).

Thèse I.

L'absolument grand (ou: le plus grand) n'a pas d'extérieur: on l'appelle le grand Un. L'absolument petit (ou: le plus petit) n'a pas d'intérieur: on l'appelle le petit Un. (163)

Le thème dont traite la thèse I est difficile à déterminer. Le début du chapitre XVII du *Zhuangzi* (164), qui trahit peut-être l'influence de HUI SHI (165), porte sur le problème des relations entre le "plus grand" ZHI DA et le "plus petit" ZHI XIAO. Quand le Seigneur du Fleuve (166) demande: "Dois-je alors considérer le Ciel-et-la-Terre comme grand et la pointe d'un cheveu comme petit?" (167), la Mer du Nord (168) lui répond qu'il est impossible d'épuiser le "plus grand" au moyen du "plus petit" et laisse entrevoir que l'univers n'a qu'une grandeur relative, de même que la pointe d'un cheveu n'a qu'une pe-

(162) Voir ci-dessus, pp. 278-279.

(163) Pour le texte chinois de cette thèse et des suivantes, cf. ci-dessus, p. 277.

(164) C'est-à-dire le dialogue entre le "Seigneur du Fleuve" et la "Mer du Nord". Ce texte date de la fin du III^e siècle avant notre ère; cf. A.C. GRAHAM, *Chuang-tzu*, p. 143.

(165) Voir FENG YOULAN, *A History of Chinese Philosophy*, p. 197; cf. A.C. GRAHAM, *Chuang-tzu*, p. 144.

(166) Il symbolise ici une vue limitée de l'univers.

(167) *Zhuangzi*, chap. XVII, p. 568 GUO.

(168) Elle représente une vue englobante, la "grande envergure", cf. ci-dessus, p. 296.

titesse relative.

"Tous les dialecticiens de la présente génération disent que le plus fin n'a pas de forme et que le plus grand ne peut être circonscrit. En est-il ainsi?" (169), poursuit alors le Seigneur du Fleuve. La Mer du Nord répond finalement: "Si l'on part de leur grandeur et qu'on les considère comme grand, les dix mille êtres sont tous grands; si l'on part de leur petitesse et qu'on les considère comme petit, ils sont tous petits" (170), introduisant la relativité la plus complète entre le monde du grand et du petit.

Si la référence faite dans ce dialogue aux dialecticiens qui tentent de définir les notions du plus grand et du plus petit vise HUI SHI, il faut en inférer que HUI SHI lui-même n'a pas été un partisan de cette relativisation absolue des notions de grand et de petit. FENG YOULAN, de son côté, considérant "sans intérieur" et "sans extérieur" comme des définitions logiques des notions "le plus grand" et "le plus petit", soutient que HUI SHI aurait, de ce fait, assigné à l'univers et à la pointe du cheveu des dimensions relatives (171).

La conclusion de R. Moritz, qui veut que le grand Un soit identique au petit Un (172), afin de soutenir ses conceptions d'un système relativiste, nous semble par contre inacceptable.

Notons pour conclure que quelques passages parallèles tirés du *Guanzi* suggèrent que les notions de "sans extérieur" et "sans intérieur" s'inscrivent à l'origine dans un contexte cosmologique. Ainsi nous lisons dans le chapitre 36 du *Guanzi*: "La manière dont la Voie occupe l'espace entre le ciel et la terre est telle que sa grandeur n'a pas d'extérieur

(169) *Zhuangzi*, chap. XVII, p. 572 GUO.

(170) *Zhuangzi*, chap. XVII, p. 577 GUO.

(171) Cf. FENG YOULAN, *op. cit.*, p. 197.

(172) Cf. R. MORITZ, *op. cit.*, pp. 115 et 126.

et que sa petitesse n'a pas d'intérieur." (173) Dans le chapitre 49, nous lisons: "Dans l'esprit, le souffle subtil (LING QI 靈氣) tantôt arrive, tantôt part; il est fin au point de n'avoir pas d'intérieur, grand au point de n'avoir pas d'extérieur." (174) La notion de QI, "souffle vital", "force vitale", ou "énergie" est centrale dans les premiers développements que connaît la théorie cosmologique à l'époque des Royaumes combattants. Le QI est, en quelque sorte, le substrat aux changements et aux transformations de l'univers. Il existe plusieurs espèces de QI: les souffles grossiers dont est formée la terre, les souffles fins qui, en montant, ont constitué les cieux, les souffles subtils, enfin, qui sont à l'origine des fonctions psychiques. Nous reviendrons plus tard sur le problème de la cosmologie de HUI SHI. Pour l'instant, contentons-nous de noter que le contexte le plus naturel pour la thèse I aurait été celui d'une théorie cosmologique.

Thèse II.

Le "sans épaisseur" (WU HOU 無厚) ne peut être empi-lé, mais sa grandeur est de mille lieues.

La thèse II est généralement interprétée comme un

(173) Guanzi, chap. 36, BSS 64/2; cf. aussi chap. 11, BSS 53/4 (traduit dans LMES, p. 367).

(174) Guanzi, chap. 49, BSS 104/7. Dans le chapitre 15.3 du Lúshichungiu, p. 640/8 - 641/4 XU nous lisons: "La quintessence (JING 精) remplit le ciel et la terre sans jamais s'époiser; l'esprit 'numineux' (SHEN 神) couvre l'univers entier sans jamais présenter de faille. Personne ne connaît son origine; personne ne connaît sa fin. Inconnues sont ses portes, inconnu est son point de départ, inconnue est sa source. Il est grand au point de n'avoir pas d'extérieur, petit au point de n'avoir pas d'intérieur. Appelle-le la valeur suprême."

paradoxe jouant sur la notion de point géométrique ou encore sur celle de surface idéale en géométrie (175). "Obgleich ein Körper nur mit Flächen konstruiert werden kann, ergibt doch die Aufschichtung der Flächen (von der Höhe 0) keinen gegenständlichen Körper", écrit R. Moritz (176).

WU HOU "sans épaisseur" est un thème souvent discuté dans les cercles dialectiques des Royaumes combattants. Toutefois, WU HOU est comme JIANBAI "dur et blanc" et TONGYI "ressemblance et différence" une expression très générale et désigne plus un type de discussion qu'un paradoxe particulier, ainsi que le montrent les deux textes qui suivent. Le chapitre 2 du *Xunzi* nous dit que: "les analyses concernant le dur et le blanc, les ressemblances et les différences, le problème de savoir s'il y a épaisseur ou non, ne manquent pas de perspicacité ..." (177). L'explication que nous donne LU SHENG (178) de cette notion, peu éclairante en elle-même, ne renvoie pas à un paradoxe bâti sur la notion de point géométrique, mais au problème tout à fait général de la dénomination. "Les noms, dit-il, doivent pouvoir être distingués les uns des autres. La distinction la plus importante est celle qu'il y a entre YOU "il y a quelque chose" et WU "il n'y a rien". Voilà pourquoi il y a débat sur le 'sans épaisseur'." (179) Plutôt que de plaquer sur cette thèse l'idée typiquement occidentale du point géométrique, nous chercherons à en cerner le sens au moyen d'un certain nombre de passages parallèles tirés de la littérature philosophique des Royaumes combattants.

En premier lieu, il faut noter que le terme 厚積

(175) FENG YOU LAN, *op. cit.*, p. 198.

(176) R. Moritz, *op. cit.*, p. 129.

(177) *Xunzijianshi*, p. 20; voir aussi *Lüshichungju*, chap. 17.2 p. 755/8 XU et *Hanfeizijishi*, chap. 41, p. 899/5.

(178) Dans la préface à son édition du *Mojing*; citée dans *LMLES*, p. 175.

(179) Pour (序)*厚, cf. *LMLES*, p. 175 note 22.

"amasser", qui figure dans la thèse II, revient régulièrement pour dénoter l'idée qu'une grande quantité peut résulter de l'amasement de quantités négligeables. Le *Xunzi* écrit: "Une montagne résulte de l'amoncellement (JI) de mottes de terre; la mer se forme par le rassemblement (JI) de filets d'eau." (180) Mais on trouve aussi des formulations plus paradoxales de cette même idée. Le *Zhangguoce* dit: "Quand une masse de gens de peu s'accumulent (JI), ils deviennent forts comme une montagne." (181) Et dans le *Guiguzi*, texte d'origine incertaine, nous lisons: "La force résulte d'une addition de faiblesses; 'trop' est une accumulation de 'pas assez'." (182) Le sens général de ce type d'images semble être que les grandes catastrophes, ou les grands bienfaits, sont causés par l'accumulation de facteurs imperceptibles. Le *Lüshichunqiu* reprend cette idée dans les termes suivants: "Les causes de l'ordre et du désordre, du salut et de la perte sont à leur origine aussi imperceptibles qu'un duvet d'automne. Une grande entreprise ne peut échouer si on en surveille les 'duvets d'automne'." (183) Le *Liji*, citant des vers aujourd'hui perdus du *Yijing*, dit: "Le gentilhomme scrute les origines, car c'est un écart de l'ordre d'un duvet d'automne qui mène à mille lieues loin du vrai chemin." (184) Le texte chinois permet d'identifier trois rimes:

君子慎始 (185)
差若豪釐 (186)

(180) *Xunzijianshi*, chap. 8, p. 95.

(181) *Zhangguoce*; pp. 14-16, SPTK 2/12.

(182) *Guiguzi*, chap. 10, SPTK 10/22a; cf. 4/17b.

(183) *Lüshichunqiu*, chap. 16.6, p. 721 XU (cité ci-dessus). Ce thème est développé ensuite dans les chapitres 25.5 et 25.6 du *Lüshichunqiu*.

(184) *Liji*, chap. 23; tome II, p. 361 COUVREUR.

(185) ㄙ ㄣ ㄅ ㄅ, GSR, 976 e'.

(186) ㄣ ㄣ ㄅ ㄅ, GSR, 979 i.

繆以千里 (187)

Le chapitre 130 du *Shiji* cite ces vers sous la forme suivante: "Le Livre des Mutations (*Yijing*) dit: 'La perte d'un cheveu cause un écart de mille lieues'." (188) Le *Shiji* utilise ce texte justement pour montrer qu'un grand désordre résulte de causes futiles (189). Enfin, l'idée est présente aussi dans le chapitre 64 du *Daodejing*.

Il faut avant tout relever que tous ces textes font invariablement usage de l'expression "mille lieues" pour désigner l'écart maximal et de "duvet d'automne" pour parler de la déviation minimale. "Duvet d'automne" (QIU HAO) est une expression standardisée qui revient dans pratiquement toutes les oeuvres philosophiques des Royaumes combattants.

Ici encore, les passages parallèles à la thèse II que nous avons découverts dans d'autres textes nous poussent à l'interpréter dans un sens politique et cosmologique plutôt que comme une théorie géométrique ou mathématique. Cette thèse II rejoindrait ainsi les préoccupations épistémologiques de HUI SHI visant à découvrir les fines nuances qui permettent de différencier des situations semblables en apparence, mais grosses de conséquences opposées.

Thèse III.

Le ciel est aussi bas que la terre; montagnes et marais sont à un même niveau.

Les termes de "montagne" et de "marais" prennent souvent une valeur paradigmatique, surtout s'ils sont mis en contraste, comme dans ce passage du *Lü-shichungü*, déjà cité: "S'il y avait entre l'ordre

(187) 1 $\frac{1}{2}$ 9, GSR, 978a.

(188) *Shiji*, p. 3298.

(189) Cf. *Shiji*, chap. 130, pp. 3297-3298.

et le désordre, entre le salut et la perte, la même différence qu'entre une grande montagne et un profond ravin, entre la craie blanche et la laque noire, alors la sagesse ne serait d'aucune utilité. Même un fou serait capable de les distinguer." (190) "Montagne" et "ravin" représentent ici l'exemple typique de deux choses au sujet desquelles aucune confusion n'est possible. Cette valeur paradigmatique de la notion du "marais" se retrouve, par exemple, dans le théorème B 81 du *Mojing*: "Si on choisit ce qui est en bas, c'est pour rechercher ce qui est en haut. Expliqué par 'le marais'. (canon) 'Haut' et 'bas' sont mesurés à l'aune de ce qui est bien et de ce qui n'est pas bien. Ils ne sont pas comme 'montagne' et 'marais' ..." (explication) (191) Les néo-moïstes attaquent ici les taoïstes, qui soutiennent que les valeurs morales les plus élevées sont la discrétion et l'humilité (192). Il est clair que les taoïstes choisissent ce qui est "en bas" pour la seule raison qu'ils le considèrent comme le souverain bien de leurs aspirations éthiques. Il reste toutefois que les notions de "haut" et de "bas" sont, chez eux, entachées d'une ambiguïté systématique. Le chapitre 2 du *Daodejing* (193) dit: "Haut et bas se remplissent l'un l'autre." (194)

(190) *Lüshichungiu*, chap. 16.6, p. 719 XU. Une expression semblable se trouve dans le *Dengxizi*, chap. 2, SPTK 9a/4-5, pp. 88-89 WILHELM.

(191) *LMLES*, p. 454.

(192) Cf. *Daodejing*, chap. 8: "Le plus grand bien ressemble à l'eau. Faire du bien aux dix mille êtres sans lutter, voilà le bien que procure l'eau. L'eau recherche les endroits que tous les hommes détestent."

(193) Dans le texte du *Mawangdui Hanmu Boshu Laozi*, Beijing, 1976, p. 82.

(194) La version qu'a connue WANG BI (cf. *Wangbijijiaoshi*, vol 1, p. 6) a "haut et bas tendent (QING 傾) l'un vers l'autre" sans doute pour éviter le tabou qui pèse sur YING 盈; cf. R. G. HENRICKS, "Examining the Mawangtui Silktexts...", in *T'oung*

Partout où l'on trouve l'un de ces deux termes, on trouvera également l'autre (195). Les néo-moïstes reprochent donc aux taoïstes d'avoir commis une confusion terminologique (sans doute intentionnelle de la part des taoïstes), car leur manière d'utiliser les notions de "haut" et de "bas" ne se conforme pas à la norme donnée par l'exemple standard de la montagne et du marais.

Dans le *Guanzi* (196), nous lisons: "Comment une petite élévation pourrait-elle faire d'une plaine une haute montagne? (canon) (197) Une plaine, c'est un marais peu élevé. Même s'il possède une légère élévation, on ne peut l'appeler haut." (explication) (198) "Comment une petite dépression pourrait-elle faire d'une montagne une plaine? (canon) (199) Ce qu'on appelle grande montagne, désigne la hauteur de la montagne. Même si la montagne présente une légère dépression, on ne peut pas l'appeler basse pour cela." (explication) (200)

Le *Guanzi* s'oppose donc, comme les néo-moïstes, à la relativisation des notions de haut et de bas, de montagne et de marais.

L'exemple de la montagne et du marais, prise pour exprimer l'idée d'un critère sûr pour différencier

Pao 65 (1979) p. 177.

(195) Pour le sens de XIANG YING, voir les théorèmes A 65 et A 66 du *Mojing*, *LMLES*, p. 313.

(196) Cette partie du *Guanzi* est écrite, comme le *Mojing*, sous forme de canon et d'explication (JING et SHUO).

(197) *Guanzi*, chap. 2, BSS p. 5/5. Nous suivons la correction proposée dans *Guanzijiifiao*, (par GUO MORUO et al., Beijing, 1956), p. 25:

平(原)*隰之(隰)*封

(198) *Guanzi*, chap. 64, BSS p. 34/1.

(199) *Guanzi*, chap. 2, BSS p. 5/5-6.

(200) *Guanzi*, chap. 64, BSS 34/3. W.A. Rickett, *Kuan-tzu. A Repository of Early Chinese Thought*, Hong Kong, 1965, p. 133 note 63, établit, avec raison nous semble-t-il, un rapport entre ce texte du *Guanzi* et la thèse III de HUI SHI.

deux choses se trouve aussi dans le *Mencius* : "Pour faire quelque chose de grand, il faut prendre comme critère (YIN ☒) les collines et les montagnes; pour faire quelque chose de peu élevé, il faut prendre comme critère les fleuves et les marais. Celui qui veut bien gouverner et qui ne prend pas la voie des rois d'antan pour modèle (YIN), pouvons-nous l'appeler un sage?" (201) Le *Liji* enfin se sert du même exemple et du même texte pour soutenir une vue semblable à celle de *MENCIUS*: "Tout comme les montagnes sont le critère de ce qui est haut et les marais le critère de ce qui est bas, les règles des rois d'antan sont aussi les critères (YIN) invariables du juste gouvernement." (202)

Nous retombons donc, comme déjà pour la thèse III, sur une sorte de proverbe ou de précepte. Ici également, *HUI SHI* retourne sa formulation pour lui faire dire l'exact contraire de sa signification primitive. Mais comme *HUI SHI* s'oppose aux principes de gouvernement traditionnels, il n'est pas étonnant de le voir remanier, dans sa thèse III, le sens d'une expression couramment utilisée pour affirmer ces principes.

Thèse IV.

Le déclin du soleil commence au zénith; un être meurt dès qu'il est né.

La thèse IV peut facilement être interprétée comme une expression visant à décrire le changement universel. Cette interprétation a déjà été proposée par *FENG YOULAN* qui s'est inspiré de *GUO XIANG*, le célè-

(201) *Mencius* IV A/1. *MENCIUS* paraît citer l'expression d'une source antérieure. L'emploi de YIN dans ce sens de "critère" ne figure pas ailleurs chez lui.

(202) *Liji*, chap. 8, tome I, p. 562 *COUVREUR*.

bre commentateur du *Zhuangzi* du III^e siècle de notre ère (203). Par "changement universel", il ne faut pas entendre une conception qui transformerait la réalité en un flux désordonné d'événements. Il s'agit plutôt, comme nous le montrerons, d'une chaîne de transformations cycliques, l'accent étant mis sur la périodicité du changement. Cette conception de la nature du changement est très répandue auprès des penseurs de l'époque des Royaumes combattants. Elle est déjà présente dans le *Yijing*, où, inutile de le dire, l'idée de la transformation incessante de l'univers est centrale. Le commentaire de l'expression "Sois comme le soleil à midi" (204), sous le symbole FENG 豐 "plénitude", dit: "Le soleil se couche au zénith; la pleine lune décroît" (205). Toute période d'abondance sera suivie par une période de déclin. Telle est la loi des choses. Pour l'homme, il est essentiel de ne pas se laisser enfermer dans ce cycle. Voilà pourquoi il est important de chercher à connaître le moment précis où tourne la chance. Dans le *Guoyu* et dans le *Zhanguo*, c'est le personnage de FAN LI (206) qui montre l'attitude à adopter dans ce genre de situations critiques. FAN LI, qui se retire au sommet de sa gloire, justifie son attitude par les paroles suivantes: "Quand le YANG déploie sa pleine puissance, le YIN prend la relève; quand le YIN déploie sa pleine puissance, le YANG prend la relève. A la tombée du jour, le soleil renaît; la pleine lune décroît." (207) Et dans le *Zhanguo*

(203) Cf. FENG YOU LAN, *op. cit.*, p. 198.

(204) *Yijing*, SPPY 6/1a.

(205) *Yijing*, commentaire du symbole FENG "plénitude" (no 55), SPPY 6/1a.

(206) Auteur d'un traité militaire, aujourd'hui perdu. Une partie de ses doctrines survivent dans le chapitre 21 du *Guoyu* et peut-être aussi dans le *Guanzi* (cf. W.A. RICKETT, *op. cit.*, pp. 141-142, note 94 p. 141).

(207) *Guoyu*, chap. 21, p. 653. Voir aussi *Shiji*, chap. 79, p. 2422.

nous lisons: "Un proverbe dit: 'Le soleil au zénith se couche; la pleine lune décroît.' Après l'apogée, le déclin. Telle est la loi invariable imposée par le ciel. Avancer et se retirer, se remplir et se vider, changer et se transformer, telle est la voie invariante choisie par le sage." (208) Des conceptions tout à fait semblables se trouvent encore dans le *Huainanzi*: "Qu'appelle-t-on excès? (littéralement: diminuer en augmentant SUN ER YI) - Après l'apogée, le déclin. Après la joie suprême, la tristesse. La course du soleil s'infléchit après son passage au zénith; la pleine lune décroît." (210) Dans le *Guanzi*, nous pouvons lire: "Après son passage au zénith, la course du soleil s'infléchit; la pleine lune décroît." (211) Dans le *Liezi*: "Accroissement et diminution, déploiement et repliement; toutes choses sitôt mortes que nées." (212) Dans le *Sunzibingfa*: "Aucun des cinq éléments ne l'emporte de manière définitive. Aucune des quatre saisons ne peut assurer sa place pour toujours. Les jours s'allongent et se raccourcissent. La lune croît et décroît." (213) Et dans le *Zuozhuan*: "Tout être arrivé à sa plénitude décroît; c'est la loi du ciel." (214) Pour formuler cette même idée de changement cyclique le commentaire du *Yijing*, le *Zhanguo*, le *Huainanzi* et le *Guanzi* ont recours à une expression quasiment identique: "la course du soleil s'infléchit après son passage au zénith". La première partie de la thèse IV de HUI SHI "le déclin du soleil commence au zénith" paraît à nouveau reprendre une expression

(208) *Zhanguo*, p. 215.

(209) Voir aussi *Lüshichunqiu*, chap. 17.2, p. 756 XU.

(210) *Huainanzi*, chap. 12, p. 12/28b LIU; cf. chap. 18, p. 306/6 ZZJC).

(211) *Guanzi*, chap. 38, BSS 2/70.

(212) *Liezi*, chap. 1, p. 30 YANG, en lisant 死 pour 世.

(213) *Sunzibingfa*, fin du chapitre VI.

(214) *Chunqiu Zuozhuan*, livre XII, AI GONG, onzième année; tome III, p. 673 COUVREUR.

proverbiale (215). L'idée qu'exprime ce proverbe s'insère parfaitement dans sa conception des circonstances changeantes et de l'importance du moment favorable.

Thèses V et X.

Une grande ressemblance qui diffère d'une petite ressemblance, voilà ce qui est appelé une petite "ressemblance-et-différence". Les dix mille êtres qui à la fois se ressemblent et diffèrent, voilà ce qui est appelé une grande "ressemblance-et-différence".

Il faut aimer sans distinction les dix mille êtres, car le ciel et la terre forment un seul corps.

Selon l'interprétation traditionnelle, les neuf premières thèses prouvent que toute distinction spatiale et temporelle est illusoire et préparent la conclusion finale énoncée dans la thèse X: "il faut aimer sans distinction les dix mille êtres". Il est tentant d'assimiler cette conception à celle des taoïstes qui consiste à affirmer, comme le fait le Zhuangzi: "Rien n'est plus grand que la pointe d'un duvet d'automne (216) et une grande montagne est minuscule. Personne n'est plus âgé qu'un enfant qui vient de naître et PENG ZU (217) est mort jeune. Le ciel et la terre ont pris leur origine en même temps que moi; les dix mille êtres et moi, nous ne formons qu'un." (218) Le type de relativisme qu'expriment ces lignes paraît donner son assise à l'amour sans distinctions que prône HUI SHI. Mais personne ne

(215) Cf. J.I. CRUMP, *Intrigues. Studies of Chankuotse* Ann Arbor, 1964, pp. 26-27.

(216) C'est en automne que la fourrure des animaux est la plus fine.

(217) PENG ZU est le "Mathusalem" chinois.

(218) Zhuangzi, chap. 2, p. 79 GUO.

semble avoir remarqué que la thèse X renferme un terme qui ruine à lui seul toute l'interprétation "systématique" des dix thèses. En effet, la notion de ~~TI~~ "corps" n'évoque pas l'idée d'une unité indistincte, mais au contraire celle d'un ensemble où les parties sont solidaires, interdépendantes et co-opérantes. L'image du corps dont se sert la thèse X est en réalité une métaphore. Le commentaire de LI YI (de l'époque des dynasties JIN, entre le III^e et le VI^e siècle) de la thèse X permet d'en éclairer la signification: "Le ciel et la terre sont la tête et les pieds; les dix mille êtres sont les cinq viscères. Ainsi, foie et vésicule biliaire se trouvent, en dépit de leurs différences, réunis en un seul homme. Le corps d'un homme est formé de la réunion de ses différences." (219)

Ce commentaire rejoint un texte fameux des chapitres intérieurs du *Zhuangzi*: "Si nous envisageons les choses du point de vue de leurs différences, alors foie et vésicule biliaire sont comme CHU et YUE (220). Si nous envisageons les choses du point de vue de leurs ressemblances, les dix mille êtres sont tous un." (221) Ce dernier passage est généralement cité pour expliquer la thèse V de HUI SHI. D'après ce que dit le texte, il semble qu'on puisse toujours jeter sur les choses un regard double: à les considérer du point de vue de leurs différences, elles paraissent différentes; à les juger du point de vue de leurs ressemblances, elles paraissent identiques. Mais comme ces deux points de vue sont toujours possibles, on sombre finalement dans un relativisme complet.

La métaphore du corps va nous aider à préciser

(219) Cité dans LU DEMING, *Jingdianshiwen*, SPTK 28/31a.

(220) C'est-à-dire ils sont aussi éloignés l'un de l'autre que l'Etat de CHU, au Nord, l'est de l'Etat de YUE, au Sud.

(221) *Zhuangzi*, chap. V, p. 190 GUO; cf. *Huainanzi*, chap. 2, 2/8a LIU.

le sens de cette double perspective. Le corps humain est constitué par un ensemble de parties différentes: les cinq viscères, la tête, les pieds. Ces membres assurent, malgré - ou précisément à cause de - leurs différences, le bon fonctionnement du corps. Les organes du corps, en tant qu'ils oeuvrent pour une fin commune, représentent le point de vue à partir duquel tout est un. Mais en tant que ces organes diffèrent les uns des autres, ils représentent le point de vue à partir duquel tout est différent. La thèse V ne fait que transposer cette image du corps humain au niveau de l'univers tout entier. En effet, le "corps" de l'univers est lui aussi formé par un assemblage de parties différentes. Quelles sont ces différences? Un fragment de texte tiré du *Lúshichungiu* et qui, à notre avis, exprime les vues de HUI SHI, nous le précise: "Les dix mille êtres compris entre le ciel et la terre sont comme le corps d'un seul homme. Ceci s'appelle la "grande communauté" DA TONG. La multitude, ce sont les oreilles, les yeux, le nez, la bouche. La multitude, ce sont les cinq céréales, le froid et le chaud. Ceci s'appelle la "multitude des différences" ZHONG YI 衆異 ..." (222) Ici, le parallélisme entre la diversité des organes (nez, bouche, oreilles etc.) et la diversité des moyens qu'il y a pour rendre des bienfaits aux dix mille êtres (le froid, le chaud, les cinq céréales), devient apparent, précisant du même coup le domaine d'application de la métaphore du corps. Rappelons-nous de la réponse que HUI SHI donne à KUANG ZHANG qui le questionne au sujet du roi de QI: "Lorsque le peuple a froid, il désire le chaud; lorsqu'il a chaud, il aime le froid. Lorsqu'il fait sec, il recherche l'humidité; lorsqu'il fait humide, il veut le sec. Froid et chaud, sec et humide sont

(222) *Lúshichungiu*, chap. 13.1, p. 500 XU. Après YI 異, il y a sans doute une lacune dans le texte. Il suffit peut-être de restaurer un second YI 異 après le premier et de mettre un point entre les deux YI.

opposés, mais égaux par le bien qu'ils peuvent donner au peuple." (223)

Outre ses assonances thématiques avec la thèse V, le fragment du *Lüshichungiu* se sert également d'une forme d'expression qui se rattache étroitement à celle de HUI SHI. L'expression ZHONG YI "la multitude des différences", que nous venons de rencontrer dans le *Lüshichungiu* paraît inhabituelle, mais elle revient dans une glose de LU DEMING à la thèse V de HUI SHI: "Il y a pour tout être des différenciations, telles que la mort et la vie, le malheur et le bonheur, le chaud et le froid, le jour et la nuit, le mouvement et l'immobilité, les changements et les transformations; du point de vue de toutes ces différences, il n'y a pas identité: c'est là l'aspect de différenciation considéré en sa plus grande extension. Et cependant, toutes ces différences se trouvent identiquement chez un seul et même être (224): c'est là l'aspect d'identité considéré en sa plus grande extension." (225)

Il est intéressant de noter que l'exemple du chaud et du froid se retrouve dans les trois derniers textes. Cette coïncidence confirme la valeur de la glose de LU DEMING qui, comme le pensait P. Demiéville, conserve "quelque chose de l'exégèse traditionnelle de ce passage" (226).

Nous pouvons donc conclure que le corps symbolise pour HUI SHI l'aspect sous lequel toutes choses sont un. Le corps de l'homme est formé d'un ensemble de parties différentes (les organes, les membres), mais celles-ci coopèrent toutes pour atteindre un même but. Le "corps" de l'univers doit fonctionner de ma-

(223) *Lüshichungiu*, chap. 21.5; cf. ci-dessus pp. 308-309.

(224) ZHONG YI TONG YU YI WU 衆異同於一物.

(225) *Jingdianshiwen*, SPTK 28/30b; voir aussi Zhuangzi, p. 1104 GUO; la traduction est celle de P. DEMIEVILLE, 'Compte-rendu de IGNACE KOU PAO-KOH, Deux sophistes chinois...', in *T'oung Pao*, 43 (1955), p. 114.

(226) P. DEMIEVILLE, loc. cit., p. 113.

nière analogue: la diversité des éléments et des facteurs dont il se compose oeuvrent également en vue d'un même but: le bien du peuple, pourvu qu'on sache les utiliser dans le bon sens.

Cette idée de la différence dans l'identité et de l'identité dans la différence est évidemment reprise par les compilateurs du *Lüshichungiu* et du *Huainanzi* auxquels s'est posé aussi le problème de réunir les différences (différentes populations et traditions, différentes philosophies et méthodes de gouvernement) en un seul Empire, au moment où ils ont préparé et achevé intellectuellement la réunification de la Chine. Voici deux textes caractéristiques de cette tendance: "Le métal et le bois rendent des services différents; le feu et l'eau ont des tâches différentes; le YIN et le YANG ne sont pas semblables. Tous cependant sont un par les bienfaits qu'ils procurent au peuple." (227)

"L'eau, le feu, le métal, le bois et la terre, ainsi que les cinq sortes de grains sont de nature différente, mais se ressemblent par les services qu'ils rendent. Le compas, l'équerre, le poids et le fléau de la balance, le niveau d'eau et le cordeau encre ont des formes différentes, mais trouvent tous leur utilisation. Le rouge et le bleu, la colle et le vernis (228) ne se ressemblent pas, mais chacun a sa fonction." (229)

Le premier passage est intéressant parce qu'il introduit la notion du bien du peuple; le second reprend, dans sa liste des différences, l'exemple des

(227) *Lüshichungiu*, chap. 25.5, p. 1150/1-2 XU.

(228) Les deux termes "colle" et "vernis" ont une valeur paradigmatique: ce sont deux choses qui forment un composé indissociable lorsqu'elles entrent en contact l'une avec l'autre. Voir par exemple *Zhanguoce*, SPTK 6/73b; p. 711; "Rien ne s'agglutine mieux que la colle et le vernis, à moins qu'ils ne soient tenus séparés." Cf. aussi *Wenxuan*, 39/10b et *Huainanzi* chap. 16, 16/4a-b LIU.

(229) *Huainanzi*, chap. 20, 20/9b LIU.

cinq sortes de grains, que nous avons déjà rencontré plus haut. En outre, le chapitre 20 du *Huainanzi* dont nous avons tiré ce passage, accorde également une place de choix à la notion du bien du peuple.

Notre interprétation des thèses V (230) et X sera donc, en gros, la suivante: Le bien du peuple est le grand principe qui permet de voir les méthodes différentes et même opposées sous le signe de l'unité. Le bien du peuple ne doit pas être poursuivi au moyen de principes rigides. Tout comme, au niveau du corps humain, une réunion de différences contribue au maintien de l'unité, de même, au niveau de l'action politique, des méthodes opposées peuvent, si elles sont appliquées au juste moment, assurer la prospérité du grand tout, de la grande communauté, c'est-à-dire du peuple. Le "corps" de l'univers donne l'exemple: les différences dont il est formé (chaud, froid, céréales différentes etc.) préservent la cohérence de l'ensemble.

Loin d'être une preuve de l'amour universel moïste, la thèse X de HUI SHI en est au contraire une critique. En effet, l'amour universel des moïstes varie avec la valeur de l'objet sur lequel il porte (231). L'amour indistinct (FAN AI) de HUI SHI ne reconnaît pas de valeurs établies une fois pour toutes, mais exige qu'on aime les dix mille êtres en fonction du bien du peuple. La métaphore du corps illustre ce principe: il serait absurde de préférer en toute circonstance la tête à l'estomac, ou l'inverse. Il faut se placer au niveau de l'ensemble. L'amour qu'on doit aux parties est déterminé par le bien-être du tout. La métaphore du corps humain de HUI SHI est un avatar de la célèbre fable de Mene-

(230) Nous renonçons à une analyse détaillée de la première partie de la thèse V dont le texte est certainement fautif (cf. P. DEMIEVILLE, *loc. cit.*, p. 115; et aussi A.C. GRAHAM, 'Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal', *loc. cit.*, p. 140 note 12).

(231) Voir *LMLES*, p. 251.

nus Agrippa, avec, toutefois, une différence: à Rome, l'image ne s'étend pas au-delà du corps social; en Chine, du fait qu'il n'y a pas de séparation entre l'homme et la nature, elle s'applique à l'univers tout entier.

Notons, pour conclure, que ZHUANGZI reprend la métaphore du corps de HUI SHI à son compte dans deux textes du chapitre VI, en lui donnant cependant une direction différente. Voici le premier: "Arrivé à ce stade, comment saurait-il encore en quoi consiste la vie et la mort, l'avant et l'après? Il emprunte son chemin à travers les choses différentes, mais se repose dans un même corps, oubliant la différence entre foie et vésicule biliaire, entre les oreilles et les yeux." (232). Le point de vue sous lequel toutes choses sont un n'est pas, pour ZHUANGZI, celui du bien du peuple, mais celui de la Voie qui transcende toute perspective proprement humaine: "Celui qui peut considérer le non-agir comme la tête, la vie comme l'épine dorsale, la mort comme le tronc, celui qui sait que vie et mort, présence et absence constituent un seul corps, celui-là sera mon ami." (233)

Thèse VI.

Le Sud n'a pas de limite, mais il est limité.

Le fait que l'exemple du Sud ait été choisi pour illustrer cette thèse VI n'est pas un hasard. En effet, l'origine de la civilisation chinoise est la région du Fleuve Jaune. Lors de l'expansion de la culture chinoise, comme le note R. Moritz, il n'y avait que le Sud qui n'offrait pas d'obstacles naturels, puisqu'au Nord, il y avait des montagnes, à l'Ouest le désert et à l'Est la mer. Au Sud, par

(232) *Zhuangzi*, chap. VI, p. 268 GUO.

(233) *Zhuangzi*, chap. VI, p. 258 GUO.

contre, il ne semblait pas y avoir de limite. (234) En réalité, il y avait une limite: les peuplades "barbares" qui vivaient au Sud de la Chine. Mais cette limite pouvait être déplacée par la conquête des territoires de ces barbares. Ainsi, le Sud était en puissance illimité, mais de fait limité.

Dans un passage du *Zhanguoce*, cette connotation politique de l'expression WU QIONG "illimité" est au premier plan: (le prince de ZHAO parle) "Dans les temps anciens, mon prédécesseur, le prince XIANG, construisit une muraille à l'endroit où nos terres (celles de l'Etat de ZHAO) touchent à celles des DAI (235) et il l'appela 'porte donnant sur l'illimité' (WU QIONG ZHI MEN)." (236)

Il est remarquable que l'expression WU QIONG "illimité", utilisée dans la thèse VI, réapparaît précisément dans un contexte où il s'agit d'étendre le territoire de la Chine (ou d'un Etat de la Chine) au dépens de celui des barbares (237). Mieux encore, nous retrouvons également le paradoxe qu'énonce la thèse VI: la muraille est bien une limite, mais sa porte s'ouvre sur le territoire illimité des barbares. On ne peut que regretter que le texte du *Zhanguoce* soit ici en si mauvais état. Le discours du prince de ZHAO duquel nous avons tiré l'allusion à la porte qui donne sur l'illimité, appartient à tout un cycle de discussions (238) portant sur le problème de savoir s'il est permis à un prince chinois d'adopter des coutumes barbares afin de renforcer la puissance de son Etat. Dans cette discussion, on rencontre des arguments du genre suivant: "Le bien d'hier n'est pas le bien d'aujourd'hui. Ce qui est utile dans des pays lointains peut ne pas être utile

(234) Cf. R. MORITZ, *op. cit.*, p. 133.

(235) Les DAI sont une tribu "barbare".

(236) *Zhanguoce*, p. 674.

(237) Dans ce contexte-ci, le territoire à conquérir se trouve au Nord, et non au Sud.

(238) *Zhanguoce*, pp. 653-676.

ici; ce qui est utile ici peut ne pas être utile dans les pays lointains. Le YIN et le YANG ne suivent pas le même cours; les quatre saisons ne conviennent pas à tous également. Voilà pourquoi le sage connaît le juste moment, sans que le juste moment s'impose à lui. Voilà pourquoi le sage sait mener la guerre sans être malmené par elle." (239) Les idées exprimées dans ce texte ressemblent beaucoup à celles que HUI SHI défend dans le *Lüshichun-giu*: la nature variable du bien, la relativité des circonstances, l'importance du juste moment.

Il n'est donc pas impossible de donner à cette thèse VI un sens différent de, et même plus naturel que, celui de la relativisation des notions de fini et d'infini.

L'image du Sud qui a une limite et qui n'a pas de limite est reprise dans le *Mojing* pour "mettre en forme" une objection que des adversaires des néo-moïstes avaient élevée contre la théorie de l'amour universel. Les néo-moïstes utilisent l'exemple du Sud limité ou illimité pour clarifier cette position: "Si le Sud a une limite, il peut être vidé (JIN 盡). S'il est illimité, il ne peut pas être vidé. Si on ne peut pas savoir a priori (WEI KE ZHI) s'il est limité ou illimité, on ne peut pas non plus savoir a priori s'il peut être vidé ou non. Or, si on ne peut pas savoir a priori si les hommes le remplissent ou non (240), on ne peut pas non plus savoir a priori si les hommes peuvent le vider ou non. Il est alors illogique de soutenir que, nécessairement, tous les hommes peuvent être aimés." (241) La façon dont les néo-moïstes se servent de l'exemple du Sud illimité et pourtant limité est parfaitement compatible avec l'image que nous avons dégagée plus haut. Elle représentait pour eux une manière commode de clarifier leur problème. L'hypothèse d'un para-

(239) *Zhanguoce*, p. 673.

(240) C'est-à-dire si les hommes existent en nombre infini.

(241) Théorème B 73, *LMLES*, p. 448.

doxe abstrait (242) qui se cacherait sous l'image nous paraît donc superflue.

L'image du Sud pouvait par conséquent s'employer dans une multitude d'occasions. Comme nous ignorons le contexte dans lequel HUI SHI s'est servi de cette expression, il nous paraît vain de spéculer sur le sens qu'il a pu lui donner.

Thèse VII

Je vais à YUE aujourd'hui, mais j'y suis arrivé hier.

La littérature philosophique des Royaumes combattants abonde en raisonnements du type suivant: "chercher à obtenir une population nombreuse de cette façon-là (c'est-à-dire par des méthodes de gouvernement inadéquates), c'est comme si on ordonnait à un homme de se jeter sur son épée pour atteindre la longévité." (243) Afin de montrer que l'attitude de celui qui est critiqué est incohérente, l'analogie choisie pour illustrer ce comportement exprime elle-même une contradiction (244). Ce type d'analogie par contradiction indique souvent aussi les causes de l'échec. Ainsi, dans notre exemple tiré du Mozi, l'analogie met en évidence que les méthodes de gouvernement vont à l'opposé du but poursuivi. Or, il se trouve que le Zhuangzi se sert de la thèse VII de HUI SHI comme d'une analogie par contradiction (245), afin de soutenir son argumentation contre la valeur absolue de la distinction entre SHI "c'est

(242) Cf. par exemple R. MORITZ, op. cit., p. 137, qui écrit: "Die Vorstellung vom Raum wird so zu einem logischen Widerspruch. So wird der Raum zum Nichts."

(243) Mozi, chap. 25, p. 109/-2 SUN.

(244) Ce type d'analogies a été étudié par D. LESLIE, *Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning*, Canberra, 1964.

(245) Zhuangzi chap. I, p. 56 GUO (avec ZHI 至 pour LAI 來).

ainsi" et FEI "ce n'est pas ainsi": "Admettre que la distinction entre 'c'est ainsi' et 'ce n'est pas ainsi' existe avant qu'elle ne se forme dans l'esprit, c'est aller à YUE aujourd'hui, mais y arriver hier." (246)

Cette analogie se doit de montrer à celui qui accorde aux SHI et aux FEI une valeur absolue que ces deux notions dépendent du jugement humain, et non l'inverse. L'esprit doit être là avant les jugements qui constituent son activité. L'analogie que choisit ZHUANGZI explique en quelque sorte l'erreur: il faut d'abord aller à YUE avant d'y arriver, et non l'inverse. Cette analogie forme ainsi une illustration concrète de la notion abstraite de présupposition. Rien ne nous interdit d'admettre que HUI SHI s'est lui aussi servi de la thèse VII dans le sens d'une analogie par contradiction. En fait, cette explication de la thèse VII est plus naturelle que celle qui consisterait à en faire un paradoxe illustrant la relativité du temps et de l'espace. Des idées comme le caractère illusoire du temps, de l'espace et du mouvement (247) sont tout à fait étrangères à la philosophie chinoise pré-bouddhique.

Interpréter la thèse VII comme formant le second membre d'une analogie par contradiction nous oblige, bien évidemment, à soupçonner les compilateurs du chapitre XXXIII du Zhuangzi d'avoir composé le texte des dix thèses en parcourant un écrit, à l'origine continu, de HUI SHI et d'en avoir extrait les dix formules qui leur paraissaient les plus paradoxales. L'allure étrange que prennent les dix thèses ne serait alors qu'un effet de citation (248). En examinant les vingt et un paradoxes (249), nous verrons que les compilateurs de cette liste ont, à plusieurs reprises, fait "main basse" sur le *Moijing*. Leur lis-

(246) Zhuangzi chap. I, p. 56 GUO.

(247) Voir par exemple R. MORITZ, op. cit., p. 143.

(248) Voir ci-dessous.

(249) Voir notre chapitre 5 ci-dessous.

te renferme également des analogies par contradiction attestées en tant que telles dans d'autres textes.

Thèse VIII.

Des anneaux enchaînés peuvent être séparés.

La thèse VIII est celle qui a posé les plus gros problèmes aux défenseurs de l'interprétation systématique. Après avoir avoué qu'une interprétation "précise" n'était guère possible, R. Moritz écrit: "So mag für HUI SHI die Kette Symbol für die Unwirklichkeit des Räumlichen gewesen sein" (250). Mais le genre de relativisme universel que R. Moritz attribue à HUI SHI (par exemple: "Damit relativiert sich für HUI SHI das Verhältnis von Raum und 'Nicht-Raum'" (251) permettrait en réalité d'expliquer n'importe quel paradoxe, puisqu'il met, en somme, à la base du système de HUI SHI, une contradiction. Une telle interprétation soulève plus de problèmes qu'elle n'en résoud.

Il est possible de donner à l'expression "détacher les anneaux enchaînés" un sens beaucoup plus naturel. La thèse VIII possède, comme déjà les thèses II, III et IV, un sens proverbial, ainsi que le montre le texte suivant: "Le savoir qui pénètre jusqu'aux confins de l'univers, la perspicacité plus claire encore que le soleil et la lune, l'éloquence qui détache les anneaux enchaînés, les phrases si tranchantes qu'elles polissent le jade et la pierre, tout cela n'est d'aucune utilité pour la direction du Royaume." (252)

Ici, l'expression "détacher les anneaux enchaî-

(250) R. MORITZ, *op. cit.*, p. 144.

(251) *Ibid.*

(252) *Huainanzi* chap. 2, 2/19a LIU. Voir aussi *Hanshiwaizhuan* SPTK 10/6b et *Baopuzi* chap. 42, SPPY 42/1b.

nés" désigne tout simplement l'habileté dialectique. D'autres textes vont jusqu'à construire tout un récit autour de cette image. Dans le *Lüshichunqiu* nous lisons: "Un homme de LU offrit en présent au roi YUAN de SONG un noeud. Le roi YUAN promulgua un décret à travers le pays, ordonnant à toute personne habile de se présenter pour tenter de défaire le noeud. Nul n'y arriva. Un disciple de ER SHUO (253) demanda alors la permission de le dénouer. Il réussit à en défaire une moitié, mais l'autre moitié lui résista. Il s'expliqua alors: 'Ce n'est pas que j'échoue devant un noeud qui peut, en principe, être défait, mais ce noeud est en réalité inextricable.' Le roi se tourna alors vers l'homme de LU, qui répondit: 'Ce noeud est vraiment inextricable. Je l'ai noué, et je sais qu'il est impossible de le défaire. Mais l'homme qui, sans l'avoir noué, sait qu'il est inextricable est encore plus habile que moi.' C'est ainsi que le disciple de ER SHUO a expliqué le noeud sans le défaire (YI BU JIE JIE ZHI)." (254)

Dans le *Zhanguoce* existe un récit semblable: "Le roi ZHAO de QIN envoya un émissaire auprès de l'impératrice QI pour lui offrir une paire d'anneaux enchaînés, avec ce message: 'L'Etat de QI regorge d'hommes intelligents et habiles, aussi la séparation de ces anneaux ne vous posera-t-elle aucun problème.' L'impératrice montra les anneaux à ses ministres, mais aucun ne parvint à les séparer. L'impératrice prit alors un marteau, brisa les anneaux et congédia l'envoyé de QIN avec cette réponse: 'J'ai obéi à votre ordre et séparé ces anneaux.'" (255)

(253) Un dialecticien fameux.

(254) *Lüshichunqiu* chap. 17.2, p. 759/1-9 XU.

(255) *Zhanguoce*, pp. 471-474, SPTK 4/66a-b. L'Etat de QIN est connu pour la cruauté de ses moyens politiques; l'impératrice QI est réputée pour son intelligence. La morale du récit est qu'il est plus facile au rusé d'être violent qu'il n'est au violent d'être rusé.

Ces deux textes sont souvent cités pour expliquer la thèse VIII. Toutefois, comme ils ne remontent guère plus haut que la deuxième moitié du -III^e siècle, ils nous paraissent être des élaborations tardives de la thèse VIII plutôt qu'une formulation primitive de celle-ci.

Le sens de l'image de l'anneau peut être retrouvé par une autre voie.

Il se trouve que l'image de l'anneau possède, dans de nombreux textes de l'époque des Royaumes combattants, une signification très précise. Dans le *Sunzibingfa*, nous lisons ceci: "La force directe et la force oblique qui s'engendrent l'une l'autre sont comparables à l'anneau dont on suit le pourtour sans trouver la fin (ou: le point de départ)." (256)

QI ZHENG XIANG SHENG RU XUN HUAN ZHI WU DUAN 奇正相生如循環之無端

Le *Shiji* utilise l'expression XUN HUAN 循環 (litt. "suivre l'anneau") de manière semblable: "La Voie des trois rois est comme le pourtour d'un anneau (XUN HUAN); elle recommence lorsqu'elle finit." (257) Dans les deux textes précités, l'expression XUN HUAN désigne un cycle éternel de transformations dont on ne peut déterminer ni l'origine, ni la fin. En fait, on peut en fixer arbitrairement le point de départ et le point d'arrivée, puisque les deux coïncident et sont partout. L'image de l'anneau est ainsi une métaphore parfaite pour évoquer l'idée d'un cycle de

(256) *Sunzibingfa*, chap. 5, SPPY 5/6b. Sur ce passage, voir aussi D.C. LAO, 'Some Notes on the Sun-tzu', in *BSOAS*, 28 (1965), p. 330. Le texte sur fiches de bambou découvert au Shandong en 1972 (voir *Yingqieshan hanmu zhujian Sunzibingfa*, p. 47 et fiche no 6) présente une version légèrement différente:

奇正環相生如環之毋(無)端。

(257) *Shiji* chap. 8; p. 393. La phrase DONG ER FU SHI 終而復始 se trouve aussi dans le *Sunzibingfa*, quelques lignes plus haut que la citation que nous venons de donner (cf. la note précédente). Un texte semblable se trouve aussi dans le *Xunzi*, chap. 9, *Xunzifianshi*, p. 108.

transformations incessantes.

Mais le rapprochement de cette métaphore avec la thèse VIII de HUI SHI ne vaut que si l'expression LIAN HUAN 連環 est une forme corrompue de XUN HUAN 循環 (258). Dans ce cas, on pourrait spéculer sur le sens de + 循環可解 + "suivre le pourtour de l'anneau ... peut être résolu" (?). Il faudrait traduire alors: "une révolution sans début ni fin ... peut être divisée." Si tel est bien le sens de cette thèse VIII, elle pourrait vouloir dire que la fin et le début d'un processus de transformation cyclique peuvent être divisés, et rejoindrait l'idée de HUI SHI d'après laquelle les causes imperceptibles de l'ordre et du désordre sont connaissables, comme nous l'avons vu au sujet de la thèse II (259).

Thèse IX.

Je connais le centre du monde: il est au Nord de YAN, au Sud de YUE.

YAN est l'Etat le plus septentrional de la Chine ancienne; YUE le plus méridional. Nous comprenons cette thèse IX comme une tentative de relativisation de la notion du centre. Il faut préciser toutefois qu'il ne s'agit pas du centre géométrique, mais du centre politique. A notre avis, la thèse IX déclare que le centre politique de la Chine peut se trouver en n'importe quel endroit, même le plus "décentré". Le Nord de YAN et le Sud de YUE désignent deux endroits différents et non pas coïncidents comme l'ad-

(258) XUN 循 (prononciation archaïque dziwən ; GSR 458 d) est proche de YUN 運 (prononciation archaïque giwən ; GSR 465 f), tant au niveau du son qu'au niveau de la graphie (南/車). La corruption de 運 en 連 est en fait attestée dans le Zhuangzi lui-même; voir HYI 42/13 note 6; p. 564/2 et 568/5 GUO.

(259) Voir ci-dessus.

mettent volontiers les représentants de l'interprétation "systématique" des dix thèses. La thèse IX exprime ainsi les convictions politiques de HUI SHI, d'après lesquelles la Chine forme une unité, même si l'Etat qui réalisera l'unification politique (et dont le roi se trouverait alors "au centre") n'est pas encore désigné. Cette notion de la relativité du centre politique a été exploitée dans le dialogue entre le roi HUI de WEI et DAI JINREN, le porte-parole de HUI SHI (260). DAI JINREN a montré au roi que son royaume, qu'il croyait être le centre du monde, n'était qu'un petit lopin de terre négligeable comparé à l'étendue immense de l'espace. Un des paradoxes de la deuxième liste du Zhuangzi "YING possède le monde entier" est à notre avis également tributaire de cette notion de décentralisation. YING est la capitale de l'Etat de CHU, souvent considéré par les Chinois anciens comme étant un Etat "barbare" ne faisant pas, à proprement parler, partie de la Chine. On pourrait donc dire que le centre de la Chine est nulle part et partout, puisque la Chine forme un tout, un corps.

LA COSMOLOGIE DE HUI SHI

Notre image de HUI SHI, recomposée à partir des perspectives différentes sous lesquelles l'ont vu ses contemporains et successeurs immédiats, n'est pas encore complète. Il nous manque la réponse à un problème laissé ouvert plus haut. Si HUI SHI n'a pas seulement été le critique radical des valeurs traditionnelles et l'initiateur d'une certaine forme d'action politique, où faut-il chercher alors ses apports positifs et plus proprement philosophiques? Tous les autres philosophes qui ont critiqué les valeurs traditionnelles (taoïstes et légistes, par exemple) ont remplacé celles-ci par un guide de

(260) Voir plus haut, pp. 296 et suiv.

l'action nouveau qui prend comme norme suprême la constitution fondamentale de la nature humaine. HUI SHI, comme nous allons le suggérer, a soutenu ses vues au moyen d'une ébauche de pensée cosmologique (261). En effet, les passages parallèles aux dix thèses que nous venons de relever, appartiennent presque tous à des contextes cosmologiques.

La thèse I, qui décrit le "grand un" et le "petit un" caractérise le "souffle vital" (QI 氣). Si l'univers entier est constitué par les concrétions diverses de cette "matière première", substrat de tout changement, ce "souffle vital" sera partout, à l'intérieur du plus petit comme aux extrémités du plus grand.

Tout changement et toute transformation seront par conséquent des réarrangements ou des échanges énergétiques entre zones denses et raréfiées. Mais cela signifie que le déplacement d'une quantité infime de cette énergie peut mener à des bouleversements spectaculaires dans d'autres régions de cette masse de souffle vital, puisque toutes les parties de l'univers sont en "sympathie universelle". Tel pourrait être, par exemple, le sens de la thèse II.

Les thèses IV et VIII évoquent les changements incessants, mais cycliques, de la masse cosmique.

Les thèses V et X affirment la solidarité qui existe entre l'homme, ses actions et l'univers. Solidarité qu'elles expriment au moyen de la métaphore du "corps" de l'univers.

Mais il serait vain de vouloir reconstruire, sur une base textuelle aussi mince, le détail de la cosmologie de HUI SHI (262).

(261) Par "cosmologie" nous entendons ici toute doctrine selon laquelle les actions humaines sont solidaires des mouvements réguliers de la nature et dépendent d'eux.

(262) L'esquisse cosmologique que nous venons de présenter deviendra à partir du -IV^e siècle, grâce peut-être à HUI SHI, le point de départ de pratiquement toute réflexion cosmologique en Chine ancienne, et même après (ZHU XI).

Notre affirmation de la présence d'une réflexion cosmologique chez HUI SHI ne repose pas uniquement sur l'analyse des dix thèses. Le chapitre XXXIII du *Zhuangzi* attribue une cosmologie à HUI SHI: "Un personnage étrange venu du Sud nommé HUANG LIAO demanda à HUI SHI pourquoi le ciel ne s'effondre pas et pourquoi la terre ne s'abîme pas, et il l'interrogea également sur les causes du vent et de la pluie, de la foudre et du tonnerre. HUI SHI répondit, sans hésiter, et expliqua l'ensemble des dix mille êtres. Il parla sans relâche, expliqua beaucoup de choses sans s'arrêter. Mais il pensait que c'était encore trop peu et ajouta des choses étranges." (263)

L'étude que FENG YOULAN a consacrée à la cosmologie de HUI SHI (264) va dans un sens semblable au nôtre. Mais FENG YOULAN base son analyse sur les chapitres 13.1 et 13.2 du *Lüshichungiu*, qui trahissent, pour la plus grande part (265), l'influence de ZOU YAN (-III^e siècle). Le *Shiji* dit en effet de ZOU YAN qu'il énuméra, le premier, les montagnes, les fleuves et les marais (266), les animaux et toutes sortes d'autres "merveilles" (267). ZOU YAN avait également élaboré une théorie cosmologique basée sur des phases d'ascendance et de déclin correspondant aux cinq éléments ainsi qu'aux équilibres et déséquilibres du YIN et du YANG. Mais ZOU YAN est nettement postérieur à HUI SHI.

Le *Liezi* renferme un récit parallèle à celui du *Zhuangzi*, bien qu'il ne fasse pas intervenir nommément le personnage de HUI SHI: "Un homme de QI était hanté par l'idée que le ciel s'effondre et que la terre cède sous ses pieds, et que son corps perde

(263) *Zhuangzi*, chap. XXXIII, p. 1112 GUO.

(264) Cf. 'GUAN YU HUI SHI SHISHI DE YIXIANG ZILIAO' in *Guangmingribao*, (1952) 4,7.

(265) Excepté le fragment de HUI SHI que nous avons traduit ci-dessus.

(266) Le chapitre 13.1 du *Lüshichungiu* en fait de même.

(267) *Shiji*, chap. 74, p. 2345.

sa demeure. Au point qu'il oublia de manger et de dormir. Quelqu'un d'autre, inquiété par les inquiétudes de celui-ci, vint l'éclairer: 'Le ciel, dit-il, ce n'est que du souffle vital accumulé (Ji Qi 積氣). Il n'y a pas d'endroit où le souffle vital ne se trouve pas.' " Ensuite, tous les phénomènes cosmiques et météorologiques (soleil, lune, étoiles, arc-en-ciel, nuages et brouillard, vent et pluie, les quatre saisons) sont expliqués en termes d'accumulation de souffle vital (268).

Mais le *Liezi* que nous possédons ne date que du +III^e siècle (269) et est, tout comme le *Gongsun-longzi* (270), une "contrefaçon", modelée sur la description du *Liezi* original, mais perdu, des Royaumes combattants qu'avait faite LIU XIANG pour le compte de la Cour impériale des HAN (271). Le *Liezi* actuel est constitué, pour un quart de son texte au moins, d'emprunts faits à d'autres sources connues (*Zhuangzi*, *Lüshichunqiu*, *Huainanzi* etc.), ce qui n'exclut évidemment pas que quantité d'autres passages du *Liezi* ne puissent pas eux aussi avoir été tirés d'oeuvres anciennes aujourd'hui disparues, notamment des dix-neuf chapitres que le *Zhuangzi* a perdus lorsqu'il a été abrégé. Cette hétérogénéité du texte se traduit par une étonnante disparité stylistique. La main du compilateur est réidentifiable et trahit l'époque à laquelle il écrit. Or le passage du *Liezi* que nous venons de citer fait précisément partie de ceux qui ne portent pas la marque du compilateur. Par le style, il se rapproche du *Zhuangzi* (272). Une

(268) *Liezi*, chap. 1, pp. 30-33 YANG.

(269) Nous nous appuyons ici sur le travail d'A.C. GRAHAM, 'The Date and Composition of Liehtzyy 列子', in *Asia Major*, 8 (1960/61), pp. 139-198.

(270) Voir ci-dessous, p. 389.

(271) Sur les activités bibliographiques de LIU XIANG, voir ci-dessous, livre V, p. 468.

(272) Notamment par l'usage qui y est fait de la particule aspectuelle et post-verbale HU 乎; cf. A.C. GRAHAM, *loc. cit.*,

des conclusions possibles - et, selon nous, la plus vraisemblable - est que les deux récits du chapitre XXXIII du Zhuangzi et du Liezi se complètent et renvoient à une source commune: la cosmologie de HUI SHI. Le Zhuangzi se borne à nous décrire comment HUI SHI a expliqué sa cosmologie. Il ne nous livre pas le détail de sa réponse. Ce qui se comprend d'ailleurs, si nous admettons que les dix thèses sont la cosmologie, ou plutôt ce qui en a survécu. Mais si les compilateurs du chapitre XXXIII ignorent la nature cosmologique des dix thèses, le récit du personnage méridional interrogeant HUI SHI sur les causes des phénomènes naturels et cosmiques doit provenir d'une source autre que celle qui a livré les dix thèses.

APPENDICE : Les cinq paradoxes du Xunzi

Dans le chapitre 3 du Xunzi (273) se trouve la liste de paradoxes suivante:

A Montagnes et lacs sont au même niveau; le ciel est tout aussi bas que la terre.

SHAN YUAN PING TIAN DI BI

山淵平天地比

B QI et QIN attaquent (?) ...

QI QIN XI

齊秦襲

C Entrer par les oreilles, sortir par la bouche.

RU HU ER CHU HU KOU

入乎耳出乎口

D Un hameçon a des poils (?)

GOU YOU XU

鉤有須

E Les oeufs ont des plumes.

LUAN YOU MAO ..

卵有毛

pp. 154-155.

(273) Xunzi, chap. 3, Xunzijianshi, pp. 24-25.

A la suite de cette liste, XUNZI remarque que ce sont là "des thèses difficiles à défendre, mais que HUI SHI et DENG XI en sont capables" (274).

L'origine de la liste est obscure. Trois des cinq paradoxes cités se retrouvent dans l'une ou dans l'autre des deux listes que nous a conservées le chapitre XXXIII du *Zhuangzi*. Le texte des deux paradoxes restants est probablement corrompu.

Le paradoxe A est identique à la thèse III de HUI SHI; E se retrouve dans la liste des vingt et un paradoxes, que nous analyserons plus tard (275). Il nous reste à examiner les paradoxes B, C et D.

Traduire QI QIN XI 齊秦襲 par "QI et QIN sont superposés" comme le fait I. Kou (276), ou par "QI et QIN ont une frontière commune", comme R. Moritz (277), serait supposer que HUI SHI et DENG XI ne connaissent pas la grammaire du chinois classique, car le complément d'objet indirect réclame la préposition YU 於, et le complément d'objet direct se place après le verbe principal. QI QIN XI doit donc être une phrase incomplète qui signifie "QI et QIN attaquent (par surprise) ...". XI est un mot difficile (278). Il signifie à l'origine "doubler un vêtement", d'où aussi le sens de "répéter" et "recouvrir". L'attaquant, de même, "couvre" le territoire ennemi. Le commentaire du *Xunzi* de YANG LIANG (IXe siècle) explique XI à cet endroit par HE 合 "unir". Mais là où HE a le sens de "unir", il se construit avec la proposition YU (279). Construit absolument,

(274) *Xunzijianshi*, pp. 24-25; sur DENG XI, voir ci-dessous, livre V, p. 487 et suiv.

(275) Voir le chapitre 5.

(276) I. KOU, *op. cit.*, p. 83.

(277) R. MORITZ, *op. cit.*, p. 139. En somme, les traductions de R. MORITZ et d'I. KOU ne font que montrer à quel point une interprétation préconçue ("systématique") rend aveugle au détail philologique.

(278) Preuve en est la multitude de sens qu'énumère le *Ciyuan*.

(279) Cf. par exemple *Lüshichungiu*, chap. 13.3, fin.

HE ne signifie pas "s'unir à", mais "engager la bataille", comme par exemple dans le chapitre 9 du *Sunzibingfa*. Mais si XI signifie "engager la bataille", il n'y a plus de paradoxe. Mais laissons là l'analyse de ces trois caractères obscurs et tournons-nous vers le paradoxe suivant.

Le paradoxe "Entrer par les oreilles, sortir par la bouche" ressemble étrangement à l'un des paradoxes de la deuxième liste du *Zhuangzi*: "La montagne sort de la bouche" (SHAN CHU KOU 山出口), qui paraît en être une version raccourcie. Mais il faut résister à la tentation qui consisterait à préférer la version plus longue et plus claire à la version plus courte et plus obscure. En effet, la version plus longue a l'air d'une conjecture d'éditeur, puisque "entrer par les oreilles, sortir par la bouche" figure encore à un autre endroit du *Xunzi*. Il est instructif de citer ce passage dans son contexte: "Quand l'homme de bien apprend, le savoir entre par les oreilles et investit son esprit (...). Quand l'homme de peu apprend, le savoir entre par les oreilles et sort par la bouche. Quatre pouces seulement séparent la bouche des oreilles. Comment une distance si faible peut-elle influencer sur l'accomplissement d'un corps de sept pieds?" (280) Mais qu'est-ce qui aurait poussé l'éditeur à corriger le texte? Notre hypothèse est celle-ci: l'éditeur s'est trouvé devant une version corrompue du paradoxe REN SAN ER 人三耳, "un homme a trois oreilles" (281) et il lisait à la place RU HU ER 入

(280) *Xunzi*, chap. 1, *Xunzifianshi*, pp. 8-9.

(281) Ce paradoxe, comme nous le verrons, se rencontre sous une multitude de formes: "le coq a trois pattes" (paradoxe II des vingt et un paradoxes); ZANG a trois oreilles" (voir ci-dessous, p. 424; ZANG est, dans la dialectique néo-moïste, le nom propre typique utilisé pour désigner, dans un exemple, un personnage quelconque). Le *Lüshichungiu* transmet ce paradoxe déjà sous une forme corrompue (YA 牙 "dent" pour ER 耳 "oreille").

手耳. Sous cette forme, le texte exprime la première moitié de "entrer par les oreilles, sortir par la bouche". SNAN CNU KOU "la montagne sort de la bouche" représente probablement les restes d'un paradoxe différent, mais qui suivait immédiatement le précédent. L'éditeur aurait ainsi remplacé deux paradoxes inintelligibles par une tournure qu'il connaissait d'un autre endroit du Xunzi.

Le texte du paradoxe suivant est lui aussi corrompu. La traduction littérale de GOU YOU XU est "un hameçon a des poils". Corriger GOU 鈎 en YU 媼 "vieille femme" et traduire: "une vieille femme a une barbe" n'arrange évidemment pas les choses (282). Il est plus prometteur de prendre GOU 鈎 comme une variante graphique de JOE 均 "égaliser"; le paradoxe renfermerait alors deux termes, JOE et XU 須 (=髮) qui reviennent dans le théorème B 52 du Mojing (283). Ce théorème a été transformé en paradoxe par le Liezi, qui le rend sous la forme "un cheveu tire mille JUN 鈎 (=livres)" (284).

La conclusion qui s'impose est que le texte des paradoxes B, C et D est corrompu et irrécupérable. Le fait que deux ou trois de ces cinq paradoxes du Xunzi se trouvent également dans le chapitre XXXIII du Zhuangzi montre tout au plus qu'une liste de paradoxes d'origine inconnue circulait vers la fin des Royaumes combattants.

(282) Correction proposée par YU YUE, éminent philologue chinois de la fin du siècle passé.

(283) Voir LMES, pp. 420-421.

(284) Liezi, chap. 4, p. 142 YANG. A noter que JUN 鈎 "livre" est proche de GOU 鈎 "hameçon".

(285) Les paradoxes sont attribués à HUI SNI, à GONGSUN LONG, à DENG XI, aux dialecticiens en général; certains paradoxes proviennent de l'école néo-moïste.

GONGSUN LONG 公孫龍

LA VIE ET L'OEUVRE DE GONGSUN LONG

La vie de GONGSUN LONG ne nous est guère mieux connue que celle de HUI SHI. QIAN MU fixe la date de sa naissance entre 320 et 310 avant notre ère et celle de sa mort entre 260 et 250 (1). Nous savons par le *Shiji* (2) que GONGSUN LONG a été l'un des protégés du Seigneur PING YUAN, riche mécène qui entretenait une cour entière de savants et de philosophes, tous experts en rhétorique et en diplomatie. Le *Lüshichunqiu* dépeint GONGSUN LONG comme un fervent défenseur de la politique du désarmement et de l'amour universel (3). Le chapitre XVII du *Zhuangzi* esquisse une sorte d'autobiographie intellectuelle de GONGSUN LONG: Jeune, il étudie la Voie des rois d'antan; adulte, il éclaire le sens de l'humanité REN 仁 et de la justice YI 義. Après il se met à scruter l'union du semblable et du différent (HETONGYI) et la séparation du dur et du blanc (LIJIANBAI) (4). Mais il sombre ensuite dans la confusion intellectuelle, en considérant comme possible ce qui ne l'est pas et en tenant pour vrai ce qui ne l'est pas. Enfin, il met en difficulté le savoir des Cent Ecoles (5).

(1) QIAN MU, *Xianqin zhuzi jinian*, p. 620 (table).

(2) *Shiji*, p. 2370, chap. 76.

(3) *Lüshichunqiu*, chap. 18.5, 18.1 et 18.7.

(4) Ces expressions désignent les subtilités de la dialectique néo-moïste.

(5) *Zhuangzi*, chap. XVII, p. 597 GUO.

GONGSUN LONG est un personnage bien connu à l'époque des Royaumes combattants, même si sa carrière politique n'est pas aussi mouvementée que celle de HUI SHI. Sa renommée repose sur son oeuvre philosophique, le *Gongsunlongzi*, et plus particulièrement sur le "Traité du cheval blanc" (*Baimalun* 白馬論), sa pièce maîtresse (6). Le *Gongsunlongzi* tel que le Canon taoïste (*Daocang*) des MING (7) l'a conservé, se divise en six chapitres:

- A "Faits et gestes" (*Jifu* 跡府)
- B "Traité du cheval blanc" (*Baimalun* 白馬論)
- C "Traité sur la désignation des choses" (*Zhiwu-lun* 指物論)
- D "Comprendre le changement" (*Tongbianlun* 通變論)
- E "Traité sur le dur et le blanc" (*Jianbailun* 堅白論)
- F "Traité sur les noms et les réalités" (*Ming-shilun* 名實論).

Le *Hanshu* mentionne dans le chapitre YIWENZHI, sous la rubrique MINGJIA 名家 "Ecole des noms", un *Gongsunlongzi* en quatorze chapitres (8), donc huit de plus que l'actuel *Gongsunlongzi*. Dans le traité bibliographique de l'*Histoire des SUI* (589-618), le *Gongsunlongzi* manque sous la rubrique MINGJIA. On y trouve cependant sous la rubrique DAOJIA 道家 "Ecole taoïste" un ouvrage intitulé *Shoubailun* 守白論 "Traité sur le maintien du blanc" (9). Tout laisse supposer qu'il s'agit là du *Gongsunlongzi* qui aurait simplement changé de titre, comme l'a soutenu Y.P. MEI (10). En effet, 守白 pourrait bien être une for-

(6) Voir plus bas.

(7) Cette édition du *Daocang* date de 1445, mais remonte probablement à une version antérieure faite à l'époque des SONG vers le début du douzième siècle.

(8) *Hanshu*, 10/17 b.

(9) *Suishu*, 29/4 a.

(10) Y.P. MEI, 'The Kung-sun Lung Tzu with a translation into

me corrompue de 堅白 JIANBAI (11) "dur et blanc", le thème favori de GONGSUN LONG. Le *Gongsunlongzi* qui est connu à l'époque des TANG (618-907) ne comprend plus que six chapitres (12), et il est hautement probable que ce texte est le même que celui que nous possédons aujourd'hui.

LE PROBLEME DE L'AUTHEENTICITE DU GONGSUNLONGZI

L'histoire de la transmission du *Gongsunlongzi* nous oblige à choisir entre les deux possibilités suivantes: soit le *Gongsunlongzi* a perdu huit chapitres (13) au cours de sa transmission mouvementée; soit le *Gongsunlongzi* est, dans sa forme actuelle, un faux, composé entre la dynastie des HAN et celle des SUI (14).

Le *Gongsunlongzi* est resté longtemps à l'abri de tout soupçon d'inauthenticité à cause d'un certain nombre de passages qu'il a en commun avec le *Mojing* (15). Comme GONGSUN LONG a vécu un peu avant les dialecticiens néo-moïstes, on a admis que le *Mojing* était tributaire, pour ces passages, du *Gongsunlong-*

English', in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 16 (1953), pp. 408-9.

(11) Comme le suggère A.C. GRAHAM, 'The Composition of the GONGSUN LONG TZYY', in *Asia Major*, 5 (1957), p. 173, note 7.

(12) Pour les références, cf. A.C. GRAHAM, 'The Composition..', loc. cit., pp. 170-171.

(13) Ou neuf, si l'on compte le chapitre A "Faits et gestes" qui est manifestement une compilation faite après la mort de GONGSUN LONG.

(14) Pour un aperçu détaillé sur la composition du *Gongsunlongzi*, voir A.C. GRAHAM, 'The Composition...', loc. cit., pp. 168-174 et Y.P. MEI, 'The Kung-sun Lung Tzu...', loc. cit., pp. 407-413.

(15) Les passages en question sont discutés par A.C. GRAHAM, 'The Composition...', loc. cit., pp. 156-164.

zi (16).

Les recherches menées par A.C. Graham ont cependant complètement renversé cette perspective. Le sinologue anglais a en effet constaté que les passages en question sont, dans le *Gongsunlongzi*, affectés d'un certain nombre de corruptions textuelles typiques du *Mojing*. Cela signifie que les passages communs n'ont pu entrer dans le *Gongsunlongzi* que vers le troisième siècle de notre ère, date où ces corruptions typiques (17) ont fait leur apparition dans le *Mojing* (18). De plus, beaucoup d'arguments qui sont obscurs dans le *Gongsunlongzi* apparaissent parfaitement limpides dans le *Mojing*. Autre fait curieux: les traités du *Gongsunlongzi* qui n'ont pas de passages communs avec le *Mojing* (19) sont aussi nettement mieux organisés du point de vue de la forme et de la pensée.

A.C. Graham en tire la conclusion que le *Gongsunlongzi* actuel est une contrefaçon. Contrefaçon qui a ceci de particulier qu'elle s'appuie, pour une partie, sur le texte du *Gongsunlongzi* primitif. Le faussaire n'avait devant lui, en dehors des textes originaux du "Traité du cheval blanc", du "Traité sur la désignation des choses" et peut-être du début du chapitre "Comprendre le changement", que quelques fragments isolés du *Gongsunlongzi* original et il s'est servi de certains passages du *Mojing* traitant de thèmes apparentés pour combler les lacunes d'une

(16) Comme le pense par exemple H. MASPERO, 'Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école', in *T'oung Pao*, 25 (1927/8), p. 20, qui corrige le texte du *Mojing* à l'aide de celui du *Gongsunlongzi*.

(17) Il ne s'agit pas de corruptions à proprement parler, mais plutôt de "conventions" d'éditeur spéciales qu'un lecteur non averti n'a pas su décoder.

(18) Cf. A.C. GRAHAM, 'The Composition...', loc. cit., p. 158 et suiv.

(19) C'est-à-dire les chapitres B et C ainsi que le début du chapitre D.

tradition textuelle défaillante. Seulement, il s'est trouvé en présence d'un *Mojing* déjà corrompu, et le sens primitif de l'argumentation néo-moïste, le plus souvent, lui échappait. D'où l'argumentation défec- tueuse d'une partie du chapitre "Comprendre le chan- gement", ainsi que du "Traité sur le dur et le blanc" et du "Traité sur les noms et les réalités". Ainsi s'explique la disparité stylistique du *Gongsunlongzi* actuel. Outre les preuves textuelles que fait valoir A.C. GRAHAM (20), il y a toute une série d'autres indices susceptibles de discréditer les chapitres D (sauf le début), E et F: ces chapitres frappent par une organisation plus lâche de la pensée ainsi que par une certaine préciosité du style. Très éloignés de la rigueur logique du "Traité sur le cheval blanc", ils ajoutent à l'incohérence de la pensée celle du langage. L'hypothèse de la contrefaçon du *Gongsunlongzi* est étayée par le témoignage de LU SHENG (21) qui écrit dans l'introduction à son édi- tion du *Mojing*: "Depuis DENG XI, à l'époque des QIN, il y a eu des écrits de la gent des dialecticiens. Comme ils étaient difficiles à comprendre, aucun des érudits venant après eux ne les a étudiés. Aujour- d'hui, cinq siècles plus tard, tous sont perdus" (22). Les seuls écrits qui, d'après LU SHENG, ont échappé à ce sort sont le *Mojing* et une collection de frag- ments divers *Zaji* (23). LU SHENG avoue avoir complé- té, à partir de ces fragments, une oeuvre en deux chapitres, intitulée "Noms et formes" (*XINGMING* 名 实). Il n'est pas exclu que cette oeuvre de LU SHENG soit à l'origine des chapitres authentiques (B, C et le début de D) du *Gongsunlongzi* actuel (24).

(20) A.C. GRAHAM, 'The Composition...', *loc. cit.*, p. 150 et suiv.

(21) LU SHENG a vécu au troisième siècle de notre ère.

(22) *Jinshu*, 64/6 a; cité chez A.C. GRAHAM, 'The Composition...', *loc. cit.*, pp. 179-180.

(23) *Ibid.*

(24) A.C. GRAHAM, 'The Composition...', *loc. cit.*, p. 180; cf.

LE "TRAITE DU CHEVAL BLANC"

Introduction

Le "Traité du cheval blanc" est l'écrit le plus connu de GONGSUN LONG. Il commence par la phrase fameuse BAIMA FEI MA 白馬非馬 "Cheval blanc n'est pas cheval". Beaucoup de contemporains de GONGSUN LONG ont compris cet écrit comme un essai particulièrement ingénieux pour démontrer qu'un cheval n'est pas un cheval. D'où la triste réputation du philosophe de s'être épuisé en vains débats. Pire encore, ses arguments prouvant qu'un cheval blanc n'est pas un cheval lui auraient servi à se soustraire à la taxe imposée sur les chevaux ou à faire passer la frontière à son cheval, en dépit de l'interdiction qui frappait toute exportation de chevaux (25). Mais il s'agit là d'un jugement que portèrent sur GONGSUN LONG les adversaires et les détracteurs de sa dialectique. Le "Traité du cheval blanc" est unique en son genre, encore que son accès soit pavé de difficultés de toutes sortes: textuelles, grammaticales, techniques, et surtout l'ignorance dans laquelle nous sommes quant à sa fonction dialectique.

Le langage technique du "Traité du cheval blanc"

Comme le "Traité du cheval blanc" est truffé de termes techniques, il nous a paru utile d'en dresser la liste et de les expliquer avant de présenter notre traduction.

L'expression FEIMA 非馬

A.C. Graham observe que, dans le *Mojing*, nous trouvons en beaucoup d'endroits les expressions FEINIU

aussi maintenant *LML*, p. 67, note 89.

(25) Voir HU DAOJING, *Gongsun Longzi Kao*, pp. 16-18.

非牛, FEIMA 非馬 qui semblent signifier, à première vue, "ce n'est pas un boeuf", "ce n'est pas un cheval". Mais si tel était le cas, nous devrions nous attendre à un YE 也 final (26). Les expressions FEINIU et FEIMA sont donc des nominalisations et il faut les traduire par "non-boeuf", "non-cheval" (27). Cette remarque vaut également pour le "Traité du cheval blanc"; BAIMAFEIMA 白馬非馬 ne signifie pas "un cheval blanc n'est pas un cheval", mais "cheval blanc est non-cheval" ou "cheval blanc n'est pas cheval". Ainsi, dans le "Traité du cheval blanc", l'expression WEI BAIMA WEI FEIMA YE 謂白馬為非馬也 doit aussi être traduite "il dit qu'un cheval blanc doit être considéré comme un non-cheval" (28).

XING 形 "forme" et SE 色 "couleur"

La forme et la couleur représentent les propriétés perceptibles des objets (29). Les néo-moïstes ne parlent pas de XING et de SE, mais de XING et de MAO 貌 "aspect". MAO désigne les propriétés visibles des objets, XING les propriétés tangibles (30).

L'expression MING 命 "nommer"

MING est verbe et signifie "nommer". Les néo-moïstes et GONGSUN LONG le distinguent de MING 名 "nom", qu'ils utilisent dans sa fonction nominale seulement (31).

L'expression KE 可 "il est admissible"

Dans le contexte dialectique, KE a un sens très pré-

(26) *LMLES*, p. 125.

(27) *LMLES*, p. 126.

(28) *LMLES*, p. 126.

(29) *LMLES*, p. 195.

(30) *LMLES*, p. 194.

(31) *LMLES*, p. 199.

cis: indiquer qu'une thèse peut être défendue conformément aux règles du débat. Dans le "Traité du cheval blanc", KE est nié par WEI KE 未可.

L'expression BEI 縛 "contradictoire"

BEI a le sens de "illogique", plus précisément "auto-contradictoire". Le terme est également très fréquent dans le *Mojing* (32).

LI 離 "séparer" et HE 合 "unir"

LI "séparer" et HE "unir" sont employés pour caractériser la relation qu'entretiennent entre elles les propriétés à l'intérieur d'un objet, le dur et le blanc à l'intérieur de la pierre, par exemple (33). L'usage que GONGSUN LONG fait de cette terminologie montre qu'il se rattache, du moins pour ses vues épistémologiques, à l'école des néo-moïstes.

QU 去 "exclure" et QU 取 "inclure"

Ces termes techniques sont aussi attestés dans le *Mojing* (34). On les trouve encore dans le *Daodejing* (35) et dans les fragments du *Shenzi* 慎子 (36).

L'expression YING 應 "correspondre"

YING signifie au sens propre "répondre", mais prend, dans le "Traité du cheval blanc", le sens technique de "correspondre". YING se retrouve, avec ce même sens technique, dans un écrit dialectique d'origine incertaine, le *Yinwenzi*: "Quant au nom, il nomme une forme; quant à la forme, elle correspond (YING)

(32) *LMLES*, pp. 199-200.

(33) Voir plus bas.

(34) Théorème B 48, *LMLES*, p. 417.

(35) Chapitre 12.

(36) Cf. P. THOMPSON, *The Shen-Tzu Fragments*, p. 251, frg. 35.

au nom" (37).

XIANG YU 相與 "être ensemble"

Les néo-moïstes et GONGSUN LONG emploient cette expression pour dénoter le fait que deux objets se réunissent pour former une classe, une catégorie (38).

FUMING 復名 "nom composé"

Un nom "double" ou composé est utilisé pour désigner un seul objet (39).

TI 體 "corps" et PIAN 偏 "de façon unilatérale"

Ces deux expressions ne figurent pas dans le texte transmis de l'actuel Gongsunlongzi (le texte du Dao-cang), mais uniquement dans le commentaire, datant de l'époque TANG. Il y a cependant de fortes chances que le commentateur des TANG disposait encore du texte intact du "Traité du cheval blanc" (40) et que les expressions TI et PIAN s'y trouvaient. TI "corps" désigne un ensemble formé par l'assemblage de parties différentes. PIAN signifie, dans le langage technique des néo-moïstes, "accepter quelque chose dans un cas, mais pas dans l'autre" (41).

Texte et traduction du "Traité du cheval blanc"

Le texte chinois qui sera à la base de notre traduction est celui établi par A.C. Graham (42) et qui

(37) Yinwenzi, chap. A, SPTK 2/a col. 7.18 et suiv.

(38) LMLES, pp. 363 et 437.

(39) LMLES, pp. 187-188.

(40) Voir à ce sujet A.C. GRAHAM, 'Two Dialogues in Kung-sun Lung Tzu', in *Asia Major*, 11 (1965), p. 137.

(41) LMLES, p. 192.

(42) Cf. A.C. GRAHAM, 'Two Dialogues...', loc. cit., dépliant.

diffère de celui que donne le *Daocang* par trois transpositions et par l'identification de deux lacunes.

Traduction (43)

A	1	C	- Est-il permis (KE) de dire que "cheval blanc" n'est pas cheval?
B	2	R	- C'est permis.
C	3	C	- Comment donc?
D	4	R	- Cheval, c'est ce qui désigne (MING) la forme (XING); blanc, c'est ce qui désigne la couleur (SE). Ce qui désigne la couleur n'est pas ce qui désigne la forme. Voilà pourquoi je dis que "cheval blanc" n'est pas "cheval".
E	7	C	- Vous considérez les chevaux qui ont une couleur comme des non-chevaux. Mais il n'y a pas au monde de chevaux sans couleur. Est-ce admissible de dire qu'il n'y a pas de chevaux au monde?
F	8	R	- Les chevaux ont tous une couleur; autrement il n'y aurait même pas de cheval blanc. A supposer qu'il n'y eût que des chevaux incolores, on aurait seulement des chevaux en tant que tels. Comment pourrait-on choisir alors un cheval blanc? Voilà la raison pour laquelle le blanc (44)n'est pas l'équivalent du cheval. Cheval blanc, c'est blanc et cheval réunis.

(43) Les lettres (A,B,C,etc.) marquent l'ordre du texte rétabli par A.C. Graham; les chiffres indiquent l'ordre correspondant dans le texte du *Daocang*; la lettre C désigne le contradicteur, R la réponse de GONGSUN LONG.

(44) BAIZHE 白者 peut vouloir dire soit "celui qui est blanc" c'est-à-dire le cheval blanc, soit "ce qui est blanc", c'est-à-dire la couleur.

求白馬黃黑馬不可致使白馬乃馬也是所求一也所求一者白者不異馬也所求不異如黃黑馬有可

有不可何也可與不可其相非明故黃黑馬一也可以應有馬而不可以應有白馬是白馬之非馬審矣

(而)

曰有白馬不可謂無馬者離白之謂也不離者有白馬不可謂有馬也故所以爲有馬者獨以馬爲有馬

K13

耳非有白馬爲有馬故其爲有馬是離白也其爲白是離有馬也××××××××××也不可以謂馬馬也

曰以有白馬爲有馬謂有馬爲有黃馬可乎曰未可曰以有馬爲異有黃馬是異黃馬於馬也異黃馬於

L10

(白)

M11

N12

馬是以黃馬爲非馬也以黃馬爲非馬而以白馬爲有馬此飛者入池招搖異處此天下之悖言亂辭也

5

10

15

20

25

30

35

40

白馬論

白馬非馬可乎曰可曰何哉曰馬者所以命形也白者所以命色也命色者非命形也故曰白馬非馬

曰以馬之有色爲非馬天下非有無色之馬也天下無馬可乎曰馬固有有色故有白馬使馬無色有馬如

已耳安敢白馬故白者非馬也白馬者馬與白也馬與白××××××××馬也故曰白馬非馬也

曰馬未與白爲馬白未與馬爲白合馬與白復名白馬是相與以不相與爲名未可故曰白馬非馬未可

曰白者不定所白忘之而可也白馬者言白定所白也定所白者非白也馬者無去取於色故黃黑皆所

以應白馬者有去取於色黃黑馬皆所以色去故唯白馬獨可以應耳無去者非有去也故曰白馬非馬

曰有白馬不可謂無馬也不可謂無馬者(非馬也有)有白馬也有白馬爲有馬白之非馬何也曰求馬黃黑馬皆可致

G 9 C

/ (45) Lorsque vous réunissez (HE) ces deux choses dans un corps (TI), vous ne pouvez pas, de façon unilatérale (PIAN), les appeler \ "cheval". Voilà pourquoi je dis que "cheval blanc" n'est pas cheval". - Vous appelez "cheval" le cheval non encore lié au blanc, et "blanc" le blanc non encore lié au cheval. Ensuite vous combinez cheval et blanc, et d'un nom composé (FUMING) vous les appelez "cheval blanc". Ceci c'est donner au composé (XIANGYU) le même nom qu'au non composé, ce qui est inadmissible. Voilà pourquoi je maintiens que "cheval blanc n'est pas cheval" est inadmissible.

H 14 R

- Le blanc ne détermine pas ce qui est blanc; ce point peut être laissé de côté. "Cheval blanc" se réfère au blanc qui détermine ce qui est blanc. Ce qui détermine ce qui est blanc n'est pas ce qui est blanc. "Cheval" n'inclut ni n'exclut (QU, QU) aucune couleur. Voilà pourquoi le jaune tout aussi bien que le noir peuvent convenir. "Cheval blanc" par contre inclut ou exclut quelque couleur. Ainsi le cheval jaune et le cheval noir sont exclus à cause de leur couleur. Voilà pourquoi seul le cheval blanc correspond (YING). Ce qui n'exclut pas n'est pas ce qui exclut. Je conclus donc que "cheval blanc" n'est pas "cheval".

(45) Début de la première lacune, dont A.C. GRAHAM, 'Two Dialogues...', *loc. cit.*, pp. 133-134, a restauré le contenu d'après le commentaire de l'époque TANG. Nous avons supprimé, contrairement à A.C. Graham, les trois caractères 馬與白 qui précèdent la lacune et suppléé (d'après le commentaire) les douze caractères suivants 合二物以共體則不可偏謂之 qui portent le nombre de caractères de la fiche à 40, comme toutes les autres fiches aussi.

- I 5 C - S'il y a un cheval blanc, on ne peut pas dire qu'il n'y a pas de cheval. Si on ne peut pas dire qu'il n'y a pas de cheval, alors il y a un cheval. Puisqu'on considère un cheval blanc comme étant un cheval, comment peut-on dire alors que s'il est blanc, il n'est pas cheval?
- J 6 R - Si on cherche un cheval, alors le cheval jaune et le cheval noir peuvent, l'un et l'autre, satisfaire à la demande. Si par contre on cherche un cheval blanc, alors le cheval jaune et le cheval noir ne peuvent pas satisfaire à la demande. A supposer que cheval blanc fût cheval, on aurait cherché alors la même chose dans les deux cas. Si on avait cherché la même chose dans les deux cas, alors le blanc (46) n'aurait pas été différent de "cheval". Mais si on ne cherche pas deux choses différentes, comment se fait-il que le cheval jaune et le cheval noir conviennent dans un cas, mais pas dans l'autre? Que l'admissible et l'inadmissible s'excluent l'un l'autre est clair. Voilà pourquoi "cheval jaune" et "cheval noir" sont identiques en ce qu'ils correspondent à "il y a un cheval" et en ce qu'ils ne correspondent pas à "il y a un cheval blanc". Ceci prouve de manière concluante que "cheval blanc n'est pas cheval".
- K 13 C - La raison pour laquelle on ne peut substituer "il y a un cheval blanc" à "il n'y a pas de cheval", c'est qu'on sépare (LI) le blanc. Si on ne sépare pas le blanc, alors "il y a un cheval blanc" ne peut être substitué à "il y a un cheval". La raison pour laquelle on dit "il y a un cheval", ne dépend que du cheval, et nul-

(46) Voir plus haut, note 44.

lement du cheval blanc. C'est pourquoi le fait de l'appeler "cheval" < (47) tient à ce que l'on sépare le blanc. L'appeler "blanc" par contre, dépend de ce que l'on sépare le cheval * * * > on ne peut pas l'appeler "cheval cheval".

L 10 R

- Si "il y a un cheval blanc" veut dire "il y a un cheval", peut-on dire alors que "il y a un cheval" est équivalent à "il y a un cheval jaune"?

M 11 C

- Non, on ne le peut pas.

N 12 R

- Si "il y a un cheval" est considéré comme différent de "il y a un cheval jaune", alors on dit implicitement qu'un cheval jaune n'est pas la même chose qu'un cheval. Considérer "cheval jaune" comme différent de "cheval", c'est dire que "cheval jaune n'est pas cheval", et maintenir à côté que "cheval blanc est cheval", c'est comme des oiseaux "entrant" dans un lac ou le cercueil intérieur et extérieur qui "sont à des endroits différents", propositions des plus illogiques (BEI) et des plus incohérentes.

Commentaire

GONGSUN LONG n'emprunte pas seulement sa terminologie aux néo-moïstes. On peut aller jusqu'à dire qu'une grande partie des arguments qu'avance le "Traité du cheval blanc" sont inintelligibles sans l'arrière-fond de la dialectique néo-moïste. Nous ferons, par conséquent, une nouvelle incursion dans l'épistémologie néo-moïste, avant de retourner à GONGSUN LONG.

(47) Début de la deuxième lacune. Cette lacune ne peut être entièrement comblée. Voir A.C. GRAHAM, 'Two Dialogues ...', loc. cit., pp. 136-138.

L'univers épistémologique des néo-moïstes n'est, semble-t-il, peuplé que de deux types d'êtres: les objets et les propriétés. Les objets y sont conçus comme étant des assemblages de propriétés. Ainsi l'objet "pierre" est-il formé par les propriétés "dur" et "blanc". Le cheval est notamment constitué par la forme XING 形 "cheval" et par sa couleur. Ces propriétés remplissent l'objet, comme une boîte est remplie par son contenu. "La tradition philosophique occidentale, observe A.C. Graham à ce sujet, a conçu les propriétés comme inhérentes à quelque chose qui leur était sous-jacent, appelé la substance. Mais le moïste semble considérer l'objet comme le remplissage composite d'un espace et de ne concevoir que du point de vue de cet espace rempli les composants dotés de la qualité de compénétration (...)"(48).

Une deuxième particularité de l'épistémologie néo-moïste réside dans l'absence de toute problématique ontologique. Le néo-moïste ne vise qu'à construire un méthode de description cohérente des objets qui l'entourent et des qualités morales que prône la doctrine de MO DI. Il n'aspire donc pas à une analyse ontologique de la réalité, mais plutôt à une analyse épistémologique des moyens de connaissance humains, avant tout du langage. Ce qui ne veut pas dire que les néo-moïstes eussent été incapables de poser et de résoudre des problèmes ayant trait à la nature de la réalité: les problèmes ontologiques se convertissent chez eux en des problèmes épistémologiques.

La manière dont les néo-moïstes abordent le problème des propriétés essentielles et des propriétés accidentelles (49) est un exemple très éloquent de

(48) LMLES, p. 202.

(49) Il s'agit de la difficulté qu'il y a à établir la différence entre, d'un côté, les propriétés qui constituent l'essence de l'objet et qui appartiennent à sa définition et, de l'autre, les propriétés qui ne lui appartiennent que temporairement, ou de façon non nécessaire.

cette attitude. Pour les néo-moïstes, qui n'opèrent pas avec des notions comme "essence" ou "accident", le problème se déplace vers celui de la description des relations qu'entretiennent entre elles les propriétés qui constituent l'objet. L'exemple qu'invoque cette école est celui des rapports entre les propriétés "dur" et "blanc" à l'intérieur de l'objet "pierre". Pour exprimer le fait que le dur et le blanc sont des propriétés essentielles de l'objet pierre, les néo-moïstes disent qu'à l'intérieur de la pierre, le dur et le blanc "se remplissent l'un l'autre" XIANG YING 相盈 (50). Dans la pierre, les propriétés "dur" et "blanc" forment un alliage indissoluble et se compénètrent: là où l'on trouve le dur, on trouve aussi le blanc (51). Ce qui intéresse les néo-moïstes est moins la définition de la pierre que la description précise des rapports qu'entretiennent entre elles les deux propriétés qui la composent. Le problème que soulève le "dur et le blanc" (JIANBAI), est donc avant tout un problème de dénomination: dans la pierre, qui est à la fois dure et blanche, le dur peut être appelé "blanc" et le blanc "dur". Mais il ne faut pas oublier que le dur et le blanc ne sont qu'un exemple servant à illustrer la notion abstraite de la compénétration de deux propriétés. Ainsi, "dur-et-blanc", qui signifie alors "compénétration" ou "coextension" (JIANBAI), devient un terme technique. Le théorème A 66 le définit comme suit:

JIANBAI, c'est "l'un n'étant pas à l'extérieur de l'autre". (théorème)

Des positions différentes ne se remplissent pas l'une l'autre. L'une n'étant pas l'autre, elles sont extérieures l'une à l'autre. (explication) (52)

Le cas de deux positions géométriques différentes

(50) Voir le théorème A 66, *LMLES*, p. 313, cité ci-dessous.

(51) *Ibid.*

(52) *LMLES*, p. 313.

est donc un exemple où s'applique la notion inverse de celle de JIANBAI. Les rapports qui existent entre "longueur" et "largeur", par contre, sont, pour les néo-moïstes, du type JIANBAI (53).

Dans le "Traité du cheval blanc", les relations entre "blanc" et "cheval" doivent par conséquent être examinées à la lumière de la notion JIANBAI, puisque le "Traité du cheval blanc" tente de résoudre, lui aussi, une question de définition, ou de description. La discussion est menée au niveau linguistique et non au niveau ontologique (54).

Ces nombreux points de contact entre GONGSUN LONG et les néo-moïstes ne doivent cependant pas escamoter les différences. Si GONGSUN LONG accepte le cadre, et donc les problèmes de l'épistémologie néo-moïste, cela n'implique pas qu'il donne partout des réponses identiques à celles des néo-moïstes. Tout laisse supposer que GONGSUN LONG contestait le bien-fondé même de l'expression JIANBAI.

Le premier argument (D 4) que GONGSUN LONG avance en faveur de sa thèse "cheval blanc n'est pas cheval" part de la séparation de la forme et de la couleur (55). Pour GONGSUN LONG, ces deux propriétés sont isolables à l'intérieur de l'objet cheval (56). "Cheval blanc est cheval" ne serait recevable que si les deux propriétés "cheval" et "blanc" entretenaient entre elles une relation du type JIANBAI. Dans son commentaire du *Huainanzi*, XU SHEN (premier siècle de notre ère) explique le thème du dur et du blanc de la manière suivante: "Blanc et cheval étant incapables de s'unir pour former un seul objet,

(53) Voir le théorème B 4, *LMLES*, pp. 355-356.

(54) Voir plus haut.

(55) La forme XING désigne la configuration du cheval, comme par exemple le fait d'avoir quatre pieds, une crinière, etc., donc des propriétés stables. La couleur SE désigne une propriété également inaliénable, mais indéterminée.

(56) Il faut soigneusement distinguer l'objet "cheval" de la forme ou de la propriété "cheval"; voir la note précédente.

GONGSUN LONG les sépare et en fait deux" (57). Ceci montre clairement qu'un débat sur le dur et le blanc désigne une forme de discussion générale dont l'enjeu est le problème des propriétés essentielles.

Le problème de GONGSUN LONG n'est par conséquent pas un problème de subordination de classes logiques. Il ne s'agit pas pour lui de savoir si l'ensemble des chevaux blancs est inclus dans celui des chevaux. Le "Traité du cheval blanc" ne peut être transcrit dans le langage de la logique des classes, puisque cette dernière présuppose une analyse de la réalité différente de celle de GONGSUN LONG, qui raisonne en termes d'assemblage de propriétés, alors que la logique des classes raisonne en termes d'inclusion et d'exclusion d'ensembles. Les logiciens qui se sont attelés à transvaser les arguments de GONGSUN LONG dans les formules de la logique occidentale ne se sont accordés d'ailleurs ni sur la méthode, ni sur le résultat (58). Certains interprètes, dont A.C. Graham et I. Kou, pensent que GONGSUN LONG prouve en réalité autre chose que ce qu'il entendait (59). Ainsi, on a pu objecter à GONGSUN LONG que son raisonnement démontrait seulement que la couleur blanche est différente du cheval, non pas que "cheval blanc n'est pas cheval". D'autres enfin rejettent le "Traité du cheval blanc"

(57) *Huainanzi*, 11/18 b LIU.

(58) Voir par exemple J. CHMIELEWSKI, 'Notes on early Chinese logic (I)', in *Rocznik Orientalistyczny*, 26,1 (1962), p. 14 où le logicien polonais tente de reconstruire l'argumentation de GONGSUN LONG à l'aide de la logique des classes; H. GRENIIEWSKI & O. WOJTASIEWICS se servent de l'algèbre de Boole; cf. 'From the History of Chinese Logic', in *Studia Logica*, 4 (1956), pp. 241-243.

(59) Voir par exemple I. KOU, op. cit., pp. 125-7, qui pense que l'argument de GONGSUN LONG prouve seulement que "le blanc n'est pas cheval"; A.C. GRAHAM, 'Two Dialogues ...', loc. cit., p. 141, est du même avis.

comme n'étant qu'un amas de sophismes (60).

En D 4, GONGSUN LONG se prononce en faveur de la séparabilité de la forme et de la couleur. Mais son contradicteur refuse de considérer "cheval" et "blanc" comme isolables l'un de l'autre. Il les considère comme indissolublement liés, au même titre que le dur et le blanc à l'intérieur de la pierre: Cheval et blanc s'unissent pour former l'objet "cheval blanc". Cet objet est donc à la fois cheval et blanc, et l'adversaire de GONGSUN LONG peut dire "cheval blanc est cheval" parce que, à ses yeux de néo-moïste "orthodoxe", l'objet "cheval blanc" est un composé du type JIANBAI "dur-et-blanc" (61). La particularité de ce type d'objet réside pour lui dans le fait qu'on peut le désigner adéquatement par l'une des propriétés seulement dont il est composé. Mais pour GONGSUN LONG, les propriétés "cheval" et "blanc" ne sont pas du type "dur-et-blanc". Ainsi, comme il le dit, "le blanc n'est pas l'équivalent du cheval" (F 8), et tout ce qu'on peut dire au sujet de la couleur du cheval ne se rapporte pas nécessairement à la forme du cheval.

Le contradicteur de GONGSUN LONG persiste dans son refus d'admettre la séparabilité des propriétés "blanc" et "cheval". Il accuse GONGSUN LONG de postuler l'existence d'objets factices: "il n'y a pas au monde de cheval sans couleur" (E 7). Cependant, pour GONGSUN LONG, "cheval" et "blanc" ne mènent pas une existence séparée en tant qu'universaux (62),

(60) Voir A. FORKE, 'The Chinese Sophists', in *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, 34 (1901-2), p. 36; J. LOHMANN, 'Der Sophismus des GONGSUN LONG', in *Lexis*, 2 (1949), pp. 3-11; ZHOU WENYING, *Zhongguo luoji sixiangshi gao*, Beijing, 1979, pp. 9-11.

(61) Voir plus haut.

(62) FENG YOU LAN, *op. cit.*, pp. 206-7, attribue à GONGSUN LONG une théorie des universaux. Mais à notre avis, la théorie des universaux répond à une question que GONGSUN LONG ne pouvait pas poser. Car le problème de GONGSUN LONG n'est pas la rela-

mais résultent de l'analyse épistémologique de l'objet "cheval blanc". Sa réponse (F 8) montre d'ailleurs clairement qu'il tente de résoudre un problème de définition. La raison pour laquelle GONGSUN LONG récuse "cheval blanc est cheval", c'est que "cheval" ne réussit pas à désigner de façon constante les chevaux blancs.

L'argument qui invoque les noms composés FUMING (G 9) fait difficulté. Le contradicteur de GONGSUN LONG semble vouloir dire que si deux propriétés fusionnent, elles cessent de mener une existence séparée. GONGSUN LONG passerait à côté de cette donnée en désignant le cheval et le blanc non encore liés de la même façon que le cheval et le blanc liés. Peut-être que le néo-moïste "orthodoxe" insinue que "cheval blanc" est un mauvais exemple pour illustrer la relation qu'entretiennent deux propriétés à l'intérieur d'un objet, puisque "cheval blanc" nous oblige à appeler le composé de la même façon que le non composé. Si on avait choisi l'exemple du dur et du blanc dans la pierre, la difficulté à laquelle se heurte GONGSUN LONG aurait pu être contournée, car, dans ce cas, le nom de l'objet composé diffère de celui des composants.

Dans sa réplique (H 14), GONGSUN LONG établit une distinction entre deux types de "blanc" et entre deux types de "cheval": il distingue le blanc en tant que lié par un objet et le blanc non encore lié par un objet. De même, il y aura un cheval qui "inclut ou exclut quelque couleur" et un cheval qui "n'inclut ni n'exclut aucune couleur".

Cette distinction permet à GONGSUN LONG de repousser l'objection I 5. Il fait remarquer que "cheval" et "cheval blanc" ne désignent pas nécessairement les mêmes objets. "Cheval" peut nommer indistinctement des chevaux jaunes ou noirs, alors que "cheval

tion entre le cheval abstrait et les chevaux concrets, mais celui de la définition du cheval (abstrait ou concret, peu importe) par ses propriétés essentielles.

blanc" ne désigne que les chevaux blancs. GONGSUN LONG paraît se contredire ici, puisqu'il admet que le cheval jaune et le cheval noir sont des chevaux, tout en refusant d'admettre que "cheval blanc est cheval". Mais "cheval jaune" et "cheval noir" représentent ici le cheval indéterminé, le cheval "qui n'inclut ni n'exclut aucune couleur". A noter que le débat est encore toujours mené en termes référentiels: "cheval" ne désigne pas les mêmes objets que "cheval blanc".

Le texte de l'objection K 13 est en très mauvais état et nous renonçons à en faire le commentaire. La curieuse expression "cheval cheval" MAMA 馬馬 mérite d'être relevée. A.C. Graham l'explique ainsi: "The white component of the horse can't be a horse, because then 'white horse' would be a 'horse horse'" (63). Le néo-moïste "orthodoxe" qui maintient que "cheval blanc" est "cheval" ne devrait plus parler que d'un "cheval cheval", puisque "blanc", pour lui, est "cheval" à l'intérieur de l'objet "cheval blanc". Le fait qu'il hésite devant cette conclusion parle évidemment en faveur de la thèse de GONGSUN LONG.

Ayant concédé que "cheval jaune" était différent de "cheval" (L 10 et M 11), l'adversaire de GONGSUN LONG ne peut plus refuser d'admettre aussi que "cheval blanc n'est pas cheval". Sinon, il tomberait dans une ineptie du genre "le cercueil intérieur et le cercueil extérieur se trouvent en des endroits différents" (N. 12).

Le problème de l'interprétation du "Traité du cheval blanc"

Notre commentaire du "Traité du cheval blanc" ne prétendait faire qu'une chose: montrer sa cohérence à l'intérieur du cadre de l'épistémologie néo-moïste. Or, les recherches dialectiques auxquelles se

(63) Comme le professeur A.C. Graham me l'a communiqué par lettre.

sont livrés les néo-moïstes étaient, comme nous l'avons vu, subordonnées à des préoccupations d'ordre éthique. Il nous paraît par conséquent improbable d'admettre que GONGSUN LONG aurait, contrairement aux néo-moïstes, cultivé la dialectique pour elle-même.

L'oeuvre des dialecticiens néo-moïstes renferme deux renvois explicites au thème du "cheval blanc": le début de EC 1 et NO 14 (64). EC 1 s'ouvre sur une référence à deux paradoxes de GONGSUN LONG: "Si, en exposant comme canonique (65), je rejette le cheval blanc et je maintiens le poulain ...". Il s'agit, à notre avis, des deux paradoxes: "Cheval blanc n'est pas cheval" et "Un poulain orphelin n'a jamais eu de mère" (66).

Il nous faut commencer par examiner le contexte dans lequel les néo-moïstes font référence au paradoxe de GONGSUN LONG. Le thème de EC 1 est le suivant: mettre en garde contre les moyens illicites de défendre la doctrine de MO DI. Le problème auquel part EC 1 est celui du statut du criminel. Posé en termes de nature humaine (67), ce problème donne lieu à une aporie: si la nature du criminel participe de la nature humaine, les actes du criminel ne sont pas condamnables, puisqu'il suit, tout comme l'homme juste, la volonté du Ciel (68) qui a tout ordonné pour le bien de l'homme. Mais dire que la nature du criminel est irrémédiablement corrompue tout en maintenant que la volonté du Ciel constitue la norme suprême serait pousser le criminel à répondre que la théorie de la volonté du Ciel est fausse, puisqu'il est lui-même l'exception. Dans les deux

(64) Pour EC 1, voir *LMLES*, pp. 245-6; pour NO 14, voir *LMLES*, pp. 485-487.

(65) C'est-à-dire comme conforme à la doctrine de maître MO DI.

(66) Un paradoxe figurant dans la deuxième liste du chapitre XXXIII du *Zhuangzi*. Voir plus bas, chapitre 5.

(67) Sur ce problème, voir plus haut, p. 267.

(68) Voir plus haut, p. 261.

cas, "la nature du criminel sera incorrigible" XING BU KE ZHENG 性不可正, comme le dit EC 1 (69).

L'attitude qu'il faut adopter face aux criminels a, semble-t-il, posé de graves problèmes aux néo-moïstes, et pour cause. L'amour universel (70) enjoint aux moïstes d'aimer tous les hommes, donc aussi les criminels; d'autre part, les criminels doivent être exécutés pour sauvegarder l'ordre public. Nous ne savons pas exactement quelle a été la solution des néo-moïstes. Ils se sont en tout cas prononcés en faveur de l'exécution des criminels, sans rejeter la thèse de l'amour universel. Les moyens dialectiques mis en oeuvre par les néo-moïstes pour justifier cette attitude frisent le paradoxe (71). Voici comment ils s'y prennent:

Les criminels sont des hommes, mais l'abondance de criminels n'est pas l'abondance d'hommes. Etre sans criminels n'est pas être sans hommes (...). Ne pas aimer que les criminels abondent n'est pas ne pas aimer qu'abondent les hommes. Désirer être sans criminels n'est pas désirer être sans hommes. Le monde entier est d'accord sur ces propositions. Mais si tel est le cas, il n'y a plus aucune difficulté à admettre que, quoique les criminels sont des hommes, aimer les criminels n'est pas aimer les hommes, ne pas aimer les criminels n'est pas ne pas aimer les hommes; tuer les criminels n'est pas tuer les hommes (...). (72)

L'aspect vraiment paradoxal de cette preuve vient de ce que l'on démontre la proposition "tuer des criminels n'est pas tuer des hommes" à partir de "un cri-

(69) *LML*, pp. 245-246.

(70) Voir plus haut, p. 260.

(71) Il ne faut donc pas s'étonner de trouver la formule "tuer des criminels n'est pas tuer des hommes" dans une liste de sophismes dans le *Xunzi*, chapitre ZHENG MING, *Xunzi jianshi*, p. 315.

(72) NO 15, *LML*, pp. 487-489.

minel est un homme". A notre avis, les néo-moïstes basaient leur conclusion sur un raisonnement par analogie. Le théorème B 54 dit:

Les propositions "un chiot est un chien" et "tuer un chiot n'est pas tuer un chien" peuvent être maintenues ensemble. (73)

Cette analogie reproduit exactement le cas précédent: en tuant des chiots, on ne met pas en danger l'existence de la race canine, tout comme on ne met pas en danger la société humaine par la mise à mort des criminels.

Mais il semble qu'un différend ait éclaté entre les néo-moïstes "orthodoxes" et les "dissidents" (74). En effet, parmi les vingt et un paradoxes que mentionne le chapitre XXXIII du *Zhuangzi*, nous trouvons: "Un chiot n'est pas un chien". Il y a lieu de penser que les néo-moïstes dissidents et GONGSUN LONG étaient d'accord sur la nécessité qu'il y avait à exécuter les criminels. Là n'était pas le problème. Ce que récusaient les néo-moïstes orthodoxes, ce sont les moyens de preuve qu'invoquent les dissidents. Partir de "un chiot n'est pas un chien" ou de "cheval blanc n'est pas cheval" est, au yeux des orthodoxes, se servir d'un moyen de preuve irrecevable. En effet, si nous remplaçons les termes correspondants dans "un chiot n'est pas un chien" ou dans "cheval blanc n'est pas cheval", nous arrivons à "criminel n'est pas homme" et, respectivement, "homme criminel n'est pas homme". Or, il est facile de constater que GONGSUN LONG et les dissidents ne peuvent éviter l'aporie qu'a mise en évidence EC 1: si GONGSUN LONG déclare qu'un criminel n'est pas un homme, la nature du criminel sera incorrigible, puisqu'il

(73) Théorème B 54, *LMLES*, p. 423.

(74) Le texte du *Mojing*, tel que nous le possédons aujourd'hui, reflète le stade final de la dialectique néo-moïste après un siècle et demi d'intenses débats.

ne fera aucun effort pour être homme. HU SHI écrit au sujet de ce problème: "So long as thieves are classified as men, it is impossible to draw the negative conclusion that to kill thieves is not to kill men. Kung-sun Lung came to rescue with his theory that 'a white horse is not a horse', which is equivalent to saying that a thief is not a man"(75). A notre avis, ce sont plutôt les néo-moïstes qui réagissent contre GONGSUN LONG. En éliminant le concept même de "nature humaine" de leur vocabulaire (76), ils éviteront, contrairement à GONGSUN LONG, l'aporie précitée. Toute l'argumentation développée dans le "Traité du cheval blanc" peut être transposée, comme le suggère HU SHI, dans les termes de DAOREN 盜人 "homme criminel" et de REN 人 "homme", en mettant partout "criminel" et "homme" là où le "Traité du cheval blanc" a "blanc" et "cheval". L'argument D 4 donnerait ainsi: "Homme" c'est ce qui désigne la disposition (= forme); "criminel" c'est ce qui désigne le comportement (= couleur). Ce qui désigne la disposition n'est pas ce qui désigne le comportement. Voilà pourquoi je dis que "homme criminel n'est pas homme". F 8 de même donnerait: Les hommes ont tous une conduite; autrement il ne pourrait même pas y avoir un homme criminel.(...) L'homme et le criminel sont deux choses distinctes. Lorsque vous les réunissez en un corps, vous ne pouvez pas, de façon unilatérale, les appeler "homme".

"Homme" et "criminel" seraient par conséquent, tout comme "cheval" et "blanc", des propriétés indépendantes, séparables et isolables. Le débat entier aurait pour objet de savoir si "homme" et "criminel" se comportent comme le "dur" et le "blanc" à l'intérieur de la pierre ou, exprimé en langage philosophique occidental, si la propriété "être criminel" appartient à l'homme criminel de manière accidentel-

(75) HU SHI, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, p. 123.

(76) Voir plus haut, p. 267.

le ou de manière essentielle (77). Pour les néo-moïstes, le problème de l'homme devenu criminel est un problème de catégorisation: avant de pouvoir mettre la main sur le criminel, il faut savoir le reconnaître parmi la masse des autres hommes. Les néo-moïstes tentent de résoudre ce problème en précisant les relations qu'entretiennent entre elles les deux propriétés "homme" et "criminel" qui sont, inutile de le dire, des propriétés observables (78).

On voit plus clairement maintenant pourquoi le "Traité du cheval blanc" n'est pas réductible à un problème de logique des classes (79). Le criminel n'est pas conçu par GONGSUN LONG, pas plus que par les néo-moïstes, comme formant un sous-ensemble de l'ensemble des hommes. Il est un objet composé des deux propriétés "homme" et "criminel". L'objet ainsi formé n'est définissable que par la relation qu'entretiennent entre elles ces deux propriétés. La logique des classes aurait même été considérée comme pernicieuse par GONGSUN LONG, puisqu'elle aurait accordé au criminel le statut d'homme. Voilà, à notre avis, la raison essentielle de l'incommensurabilité entre la logique de GONGSUN LONG et la logique des classes. "Cheval" et "blanc" ne sont, pour ainsi dire, que des places vides dans l'argumentation de GONGSUN LONG. Ces termes remplissent chez lui les mêmes fonctions que nos lettres P, Q, etc. dans la logique formelle.

(77) Notons encore que la forme XING (ici: la disposition) désigne une propriété inaliénable; la couleur SE (ici: le comportement), par contre, une propriété indéterminée. Ainsi la notion du cheval qui "n'inclut ni n'exclut aucune couleur" sert à désigner l'homme au comportement encore indéterminé. "Cheval blanc" symbolise un comportement déterminé, à savoir le comportement "criminel".

(78) Cette appréciation du criminel est loin d'aller de soi à l'époque des Royaumes combattants, où la loi de nombreux Etats prévoyait l'élimination de toute la famille du criminel.

(79) Voir plus haut.

Notre analyse de l'argumentation de GONGSUN LONG nous a permis d'éclairer la nature de certains paradoxes. Nous avons vu qu'il ne s'agissait pas de paradoxes développés pour eux-mêmes, mais de paradoxes révélant des désaccords profonds entre deux écoles néo-moïstes. En dernier ressort, ce sont des différends au niveau éthique qui sont responsables des paradoxes "un chiôt n'est pas un chien" et "cheval blanc n'est pas cheval". Ces paradoxes permettent de traduire dans un langage dialectique commun aux deux parties une différence d'option touchant la nature des criminels. Le halo de paradoxes qui entoure les centres d'intérêt de l'éthique néo-moïste est non seulement le signe de l'intensité et de la technicité avec laquelle les débats ont été menés, mais donne aussi une indication de leur extrême difficulté.

LE TRAITE "COMPRENDRE LE CHANGEMENT"

Ce traité, le quatrième dans le texte transmis du *Gongsunlongzi*, présente une structure très hétérogène. Le dialogue sur "la gauche et la droite", que nous traduisons ci-dessous, est presque certainement un document authentique des dialecticiens de l'époque des Royaumes combattants (80). Son attribution à GONGSUN LONG est probable, quoique non certaine. La suite du texte, par contre, est une compilation, de date tardive, qui tisse autour de quelques fragments de GONGSUN LONG un discours factice, truffé de passages extraits du *Mojing*.

Trois indices parlent en faveur de l'authenticité du dialogue sur "la gauche et la droite". D'abord, ce dialogue ne présente pas de passages parallèles avec le *Mojing*, comme les autres passages apocryphes du *Gongsunlongzi*; ensuite, le texte du dialogue a souffert d'une transposition qui n'a guère pu se

(80) Voir A.C. GRAHAM, 'The Composition...', *loc. cit.*, p. 182.

produire lors de la transmission du Gongsunlongzi actuel, et qui doit donc être antérieure ou contemporaine à son incorporation dans le traité "Comprendre le changement"; enfin, la structure de l'argumentation est, comme celle du "Traité du cheval blanc", rigoureuse.

Traduction (81)

A	1	C	- Est-ce que dans deux (II) il y a un (I)?
B	2	R	- Non.
C	3	C	- Est-ce que dans deux (II) il y a la droite?
D	4	R	- Non.
E	5	C	- Est-ce que dans deux (II) il y a la gauche?
F	6	R	- Non.
G	20	C	- Si dans deux (II) il n'y a ni gauche ni droite, comment se fait-il alors que deux (II) résulte de l'union de la gauche et de la droite?
H	7	R	- Est-ce que la droite peut être appelée deux (II)?
I	8	C	- Non.
J	9	R	- Est-ce que la gauche peut être appelée deux (II)?
K	10	C	- Non.
L	11	R	- Est-ce que l'union de la gauche et de la droite peut être appelée deux (II)?
M	12	C	- Oui.
N	13	R	- Peut-on dire que le changement n'est pas un non-changement?
O	14	C	- On le peut.

(81) Le texte qui est à la base de notre traduction est celui établi par A.C. GRAHAM, "Two Dialogues...", loc. cit., pp. 150-151. Les lettres (A,B,C, etc.) marquent l'ordre du texte rétabli par A.C. Graham; les chiffres indiquent l'ordre correspondant dans le texte du Daocang; la lettre C désigne le contradicteur, R la réponse de GONGSUN LONG.

DIALOGUE SUR LA GAUCHE ET LA DROITE

- A-F/1-6 曰，二有一乎。曰，二無一。
曰，二有右乎。曰，二無右。
曰，二有左乎。曰，二無左。
G/20 曰，二苟無左，又無右，二者左與右奈何。
H-T/7-19 曰，右可謂二乎。曰，不可。
曰，左可謂二乎。曰，不可。
曰，左與右可謂二乎。曰，可。
曰，謂變非不變，可乎。曰，可。
曰，右有與，可謂變乎。曰，可。
曰，變隻。曰，右。
曰，右苟變，安可謂右。苟不變，安可謂變。

- P 15 R - Si quelque chose s'ajoute à la droite, peut-on dire alors qu'elle a été changée?
- Q 16 C - Oui.
- R 17 R - Changée d'être quoi? (82)
- S 18 C - La droite.
- T 19 R - Si la droite a été changée, comment peut-on l'appeler la droite? Si elle n'a pas été changée, comment peut-on l'appeler changée?

La structure du dialogue

Le dialogue comprend deux parties. Dans la première (A 1 à G 20), l'adversaire de GONGSUN LONG conduit la discussion; dans la seconde (H 7 à T 19), GONGSUN LONG prend l'initiative. Une autre différence entre ces deux parties est celle-ci: dans la première, ce sont les termes YOU 有 ainsi que WU 無 "possède", "ne possède pas" qui sont utilisés pour décrire les relations entre un (I) et deux (II), ou entre la gauche et la droite, alors que la seconde partie introduit les termes KEWEI 可謂, BU KEWEI 不可謂, "peut être appelé", "ne peut pas être appelé". Cette organisation suggère que la solution qu'offre GONGSUN LONG au problème du changement réside dans la transformation d'un problème ontologique en un problème de dénomination.

Commentaire

GONGSUN LONG nous confronte d'emblée au paradoxe, en affirmant que deux (II) ne contient pas un (I) (83). Par la suite, il remplace le terme neutre de un (I) par les éléments "orientés" de "gauche" et de "droite" (C 3 et E 5). Par là le traité "Comprendre le changement" présente quelques parallèles frappants

(82) Le texte est incertain à cet endroit; voir A.C. GRAHAM, 'Two Dialogues ...', *loc. cit.*, p. 152, note 45.

(83) Voir A 1 et B 2.

avec le "Traité du cheval blanc". En effet, "deux (II) ne contient pas un (I)" ressemble fortement à "cheval blanc n'est pas cheval" et la différence entre un (I) et gauche, ou droite, pourrait rejoindre celle que le "Traité du cheval blanc" établit entre le cheval "non encore lié au blanc" (84) et le blanc qui "détermine ce qui est blanc" (85).

Dans la première partie du dialogue, l'adversaire de GONGSUN LONG semble vouloir dire que le statut des parties qui composent un tout reste toujours le même - avant et après la fusion - et que soutenir le contraire mène au paradoxe (G 20). Dans la seconde partie, GONGSUN LONG commence par clarifier la position de son adversaire: pour ce dernier, le changement paraît être un processus qui affecte les parties isolément. Si quelque chose s'ajoute à la droite - à savoir la gauche - la droite change (P 15). La principale objection que GONGSUN LONG adresse à son adversaire, c'est que celui-ci ne comprend pas la nature du changement. D'où le titre du dialogue. Pour réfuter son adversaire, GONGSUN LONG montrera que sa conception mène à une aporie (T 19): si la droite - et la gauche - changent lors du processus de leur assemblage mutuel, l'ensemble formé par elles ne peut pas être dit contenir la gauche et la droite qui sont devenues autres. Mais si la gauche et la droite n'ont pas changé durant leur fusion, aucune transformation n'a en réalité eu lieu, et le changement reste inexplicable.

Le remède que GONGSUN LONG apporte à cette situation est celui-ci: l'ensemble (II) est plus que la somme de ses parties (I, I, la gauche, la droite). Quand deux propriétés, comme par exemple le dur et le blanc ou le cheval et le blanc, se réunissent pour former une unité, celle-ci est qualitativement différente des parties qui la composent. Mais le changement qui intervient lors de cet assemblage de

(84) Voir plus haut le "Traité du cheval blanc" (G 9).

(85) *Ibid.* (H 14).

propriétés n'affecte pas les propriétés elles-mêmes. C'est la réunion des propriétés qu'il faut appeler "changement".

Le traité "Comprendre le changement" est, comme le "Traité du cheval blanc", un traité très abstrait. On peut toutefois admettre qu'il n'était lui aussi qu'un moule où venaient se couler des débats réels, qui ne nous sont pas parvenus. GONGSUN LONG aurait pu utiliser ce dialogue pour résoudre le problème de l'homme qui devient criminel. Si "homme criminel" (DAOREN) représente plus que la simple addition des propriétés "homme" et "criminel", la proposition "homme criminel n'est pas homme" est justifiable, car "homme criminel", c'est "homme" et "criminel" réunis et cette réunion est synonyme de changement. Par conséquent, l'homme se distingue de l'homme devenu criminel par un changement dans la mesure où le comportement criminel s'est ajouté à la disposition humaine.

La notion du changement paraît aussi jouer un rôle important dans un des paradoxes de la deuxième liste du chapitre XXXIII du *Zhuangzi*. Le paradoxe "un poulain orphelin n'a jamais eu de mère", attribué à GONGSUN LONG par le *Liezi* (86) et cité dans EC 1 justement à propos du problème de la nature du criminel, pourrait suggérer que le criminel qui a perdu son humanité en devenant criminel est comparable au poulain qui a perdu sa mère. Au paradoxe "un poulain orphelin n'a jamais eu de mère" répond cet autre paradoxe isomorphe: "un homme criminel n'a jamais été humain".

LE "TRAITE SUR LA DESIGNATION DES CHOSES"

Le "Traité sur la désignation des choses" est sans conteste le plus difficile des traités authentiques du *Gongsunlongzi*. Cela tient à plusieurs raisons.

(86) Chapitre 4, p. 142 YANG.

Alors que le "Traité du cheval blanc" et la première partie du traité "Comprendre le changement" sont écrits sous forme de dialogue, nous n'avons aucun indice de ce genre quant à la forme du "Traité sur la désignation des choses". Beaucoup de traducteurs l'ont d'ailleurs considéré comme une pièce didactique, ayant pour thème les relations entre les désignations et les choses (87). D'autres se sont efforcés de reconstruire le "Traité sur la désignation des choses" sous forme de dialogue, en introduisant des YUE "il dit" où cela leur semblait nécessaire (88). A.C. Graham pense qu'il s'agit, comme pour le traité "Comprendre le changement" et certains théorèmes du *Mojing*, de l'exposition d'une thèse suivie de sa réfutation (89). A ces difficultés vient s'ajouter le fait que le "Traité sur la désignation des choses" se sert d'un nombre très restreint de notions-clé comme ZHI 指 "désignation", WU 物 "chose", KEWEI 可謂 "peut être appelé", TIANXIA 天下 "monde". Elles sont mises en relation de différentes façons et donnent l'impression, toute illusoire, d'un texte facile et limpide. Cette uniformité du vocabulaire nous prive, en fait, de tout espoir de trouver un point de référence extérieur au texte et qui puisse nous donner la clé de son interprétation.

(87) Voir par exemple CHENG CHUNG-YING & R.H. SWAIN, 'Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung Tzu', in *Philosophy East and West*, 20 (1970), pp. 137-54; J.S. CIKOSKI, 'On Standards of Analogical Reasoning in the Late Chou', in *Journal of Chinese Philosophy*, 2 (1975), pp. 325-57; KAO KUNG-YI & D. OBENCHAIN, 'Kung-sun Lung's Chih Wu Lun and Semantics of Reference and Predication', in *Journal of Chinese Philosophy*, 2 (1975), pp. 285-324; C. HESS, 'Semantic Concepts in Ancient China', in *A Review of General Semantics*, 29 (1972), pp. 243-49; F. RIEMAN, 'Kung-sun Lung, Designated Things and Logic', in *Philosophy East and West*, 30 (1980), pp. 305-319.

(88) Voir par exemple SHEN YUANDING, 'ZHIWULUN JUJIE', in *Guangmingribao*, 1,18 (1963) et 5,4 (1969).

(89) A.C. GRAHAM, *LMLES*, p. 459.

L'extrême difficulté de ce texte nous empêche de l'inclure dans notre étude consacrée à GONGSUN LONG. Le travail monumental qu'a consacré A.C. Graham à la dialectique néo-moïste (90) contient en appendice le texte, la traduction et un commentaire de ce traité. Nous nous contenterons de résumer brièvement les conclusions du savant anglais. A.C. Graham (91) attire notre attention sur la notion de TIANXIA "monde", qui n'apparaît pas moins de quatorze fois dans le texte. Le traité entier ne compte que 269 caractères. Estimant qu'il s'agit d'un concept dont l'importance a jusqu'ici échappée aux commentateurs, A.C. Graham propose de le prendre non pas dans son sens habituel de "monde", mais dans celui, plus technique, de l'ensemble, ou de la collection de tous les objets WU 物 dont le monde est composé. Tout le traité est ainsi construit sur l'opposition entre le monde (TIANXIA) et les choses (WU) qui le constituent. Cette conception mène à un paradoxe: le monde est bien composé par la totalité des choses, mais il n'est pas lui-même une chose. Le sens du terme "monde" n'est pas le même que celui de l'un quelconque des objets qui le composent, mais désigner l'un de ces objets, c'est toujours désigner le monde. Ce paradoxe est énoncé dans la première phrase du traité: "Si aucune chose n'est pas la signification de 'monde', alors la signification n'est pas la signification", WU MO FEI ZHI ER ZHI FEI ZHI 物莫非指而指非指.

Le sens de la notion centrale du "Traité sur la désignation des choses", ZHI 指, s'éclaire à son tour. ZHI, ici, ne signifie pas "sens" dans l'acception tout à fait générale du terme, mais désigne le sens de "monde". Comme le terme de "monde" possède deux sens, ZHI, de même, sera ambigu. D'une part, on peut

(90) *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (= *LMLES*), paru en 1978.

(91) *LMLES*, pp. 457-68; à noter qu'il accepte le texte du Dao-cang "without any textual emendations" (p. 464).

désigner le monde au moyen de chacun des objets dont il est composé. Chacun de ces objets est donc le "sens" de "monde". Mais aucun de ces objets ne représente l'objet unique que le terme "monde" devrait désigner. Ainsi, aucun des objets n'est le "sens" de "monde". La solution de ce paradoxe, formulée dans la seconde partie du "Traité sur la désignation des choses", consiste à introduire une distinction entre ces deux acceptions du terme ZHI "désignation". Si l'interprétation de A.C. Graham rend justice au "Traité sur la désignation des choses", cet écrit perd beaucoup de son intérêt. Plutôt que de nous ouvrir l'accès à quelque théorie sémantique exotique et géniale ou à quelque paradoxe inscrutable, ce traité ne fait que résoudre un paradoxe par lequel seuls les épistémologues néo-moïstes se sont sentis inquiétés.

LES THEMES DE LA DIALECTIQUE DE GONGSUN LONG

Dans son *Xinlun*, HUAN TAN (+ Ier siècle) écrit: "GONGSUN LONG était un dialecticien des Six Royaumes (c'est-à-dire des Royaumes combattants). Il écrivit des traités sur le dur et le blanc. Il s'est servi d'analogies et de comparaisons et a dit qu'un cheval blanc doit être considéré comme un non-cheval" (92). Ce passage, qui se trouve également au début du chapitre A "Faits et gestes" du *Gongsunlongzi* (93), constitue une sorte d'introduction générale à la méthode dialectique de GONGSUN LONG. Il est cependant important de relever que le terme JIANBAI "dur-et-blanc" désigne ici non pas un paradoxe particulier, mais un genre de débat. L'enjeu en est, comme nous

(92) Le *Xinlun* est perdu aujourd'hui. Le texte que nous traduisons a été préservé par le *Taiping yulan*, SPTK 464/ 5a; cf. aussi T. POKORA, *Hsin Lun (New Treatise) and Other Writings by Huan T'an*, p. 124, fragment 135.

(93) Sauf qu'on y trouve SHOUBAI 守白 au lieu de JIANBAI.

l'avons vu, le problème de la séparation des propriétés à l'intérieur d'un objet. Le chapitre "Faits et gestes" nous dit encore au sujet de GONGSUN LONG qu'il "voulait étendre (généraliser, TUI 推) cette manière de débattre afin de rectifier les noms et les réalités et de changer le monde". Plus bas, le "Traité du cheval blanc" est décrit comme une "technique" SHU 術. Le "Traité du cheval blanc" se présente donc comme un cas particulier d'un débat JIAN-BAI.

XU SHEN, commentant le *Huainanzi*, écrit: "GONGSUN LONG se servit de 'cheval blanc n'est pas cheval', 'la glace n'est pas froide' et 'les charbons ne sont pas chauds' dans ses débats"(94). D'après XU SHEN, GONGSUN LONG disposait donc de tout un fonds d'exemples dialectiques qui servaient d'illustration à sa thèse centrale de la séparation du dur et du blanc. Les trois paradoxes que mentionne XU SHEN ont d'ailleurs une structure commune: tous déclarent qu'une chose ne possède pas une propriété qu'on lui attribue normalement.

Un certain nombre de paradoxes de la deuxième liste du chapitre XXXIII du *Zhuangzi* présentent une structure semblable: "Le feu n'est pas chaud" (paradoxe VII)(95); "les roues ne roulent pas sur le sol" (paradoxe XI); "l'oeil ne voit pas" (paradoxe X); "l'équerre n'est pas carrée; le compas ne peut pas tracer un cercle" (paradoxe XIII)(96). Le thème de ces paradoxes est toujours le même: affirmer qu'une chose ne possède pas une propriété qu'on lui attribue normalement. Toutefois, s'ils étaient destinés à démontrer, comme "cheval blanc n'est pas cheval", la validité de la proposition elle-même paradoxale "un homme criminel n'est pas un homme", leur forme cu-

(94) *Huainanzi*, 14/7 b LIU.

(95) Ce paradoxe est certainement l'équivalent de "les charbons ne sont pas chauds", voir ci-dessus.

(96) *Zhuangzi*, chapitre XXXIII, p. 1106 GUO; cf. ci-dessous, notre chapitre 5.

rieuse ne devrait plus nous étonner.

Comme le fait entendre un récit du *Lüshichungiu*, les débats sur le dur et le blanc n'étaient pas les seules armes dialectiques de GONGSUN LONG:

GONGSUN LONG rencontra KONG CHUAN dans la maison du Seigneur PING YUAN. Dans leurs discussions profondes et subtiles, ils en arrivèrent à la proposition "ZANG (97) a trois oreilles (98)". GONGSUN LONG en discuta de manière fort pénétrante. KONG CHUAN ne sut quoi répondre et prit congé peu après. Le lendemain, KONG CHUAN eut une entrevue avec le Seigneur PING YUAN, qui lui dit: "Hier GONGSUN LONG a discuté de manière fort habile, n'est-ce pas?" - "Oui, répondit KONG CHUAN, il a, bravant toutes les difficultés, presque réussi à coller une troisième oreille à ZANG. Mais j'aimerais poser une question à mon Seigneur: Dire que ZANG a trois oreilles est très difficile à soutenir et, en plus, cela ne correspond pas à la réalité. Dire que ZANG a deux oreilles, cela est très facile à soutenir et, en plus, cela est conforme à la réalité. Je ne sais pas si, à l'avenir, vous opterez pour la facilité et la vérité ou si vous préférerez ce qui est difficile et faux."

Le Seigneur PING YUAN ne sut quoi répondre. Le lendemain, il dit à GONGSUN LONG: "Ne discutez plus avec KONG CHUAN, je vous en prie." (99)

Deux idées peuvent être dégagées de cette histoire amusante: KONG CHUAN, qui représente sans doute la position du sens commun, ne sait plus à quoi s'en tenir lorsqu'il est confronté aux subtilités de la dialectique. D'autre part, le Seigneur PING YUAN,

(97) (藏) * 臧, voir *LMLES*, pp. 226-27; ZANG (臧) est chez les néo-moïstes le nom propre typique pour désigner, dans un exemple, un personnage quelconque.

(98) (牙) * 耳 d'après le commentaire du *Lüshichungiu*, p. 842 XU.

(99) *Lüshichungiu*, chap. 18.5, p. 842 XU.

lorsqu'il conseille à GONGSUN LONG de mieux choisir ses partenaires de discussion, reconnaît implicitement, il nous semble, la valeur de sa méthode. Hélas, l'anecdote ne nous explique pas le sens du paradoxe "ZANG a trois oreilles".

Nous tenterons d'éclaircir ce paradoxe en faisant appel à quelques passages parallèles du *Mojing* ainsi qu'à une des parties apocryphes du *Gongsunlongzi*. Tout d'abord, il importe de noter que l'un des paradoxes de la deuxième liste du chapitre XXXIII du *Zhuangzi* paraît être modelé sur "ZANG a trois oreilles". En effet, le paradoxe II de cette liste dit "un coq a trois pattes". La partie apocryphe du traité "Comprendre le changement" renferme un passage qui traite manifestement d'un thème semblable. Voici ce texte:

Du point de vue de la désignation WEI 謂, les pattes du coq ne font qu'un; du point de vue du nombre SHU 數, on arrive à deux. Les pattes sont deux tout en étant un ER ER YI 二而一 (100). Voilà la raison pour laquelle les pattes sont trois. Au niveau du discours, les pieds d'un animal domestique (NIUYANG 牛羊, litt. boeufs-et-moutons) ne font qu'un; mais si on compte les pieds, on arrive à quatre. Les pattes sont quatre tout en étant un. Voilà la raison pour laquelle les pattes font cinq. Un animal domestique a cinq pieds, un coq a trois pattes. (101)

Le mécanisme du paradoxe transparait maintenant: on peut envisager les pattes de coq sous deux aspects différents, sous celui du discours et sous celui de la réalité. Dans le premier cas on parlera de "pat-

(100) La syntaxe de 二而一 est comparable à celle de 人而無能 ou de 人而無情. 而 est précédé d'un élément nominal et l'élément qui suit 而 doit être verbal et doit avoir pour sujet (topique) l'élément nominal qui précède 而. L'élément qui précède 而 est en outre subordonné à celui qui suit 而.
 (101) *Gongsunlongzi*, texte du *Daocang*; CHEN ZHU, p. 136.

tes de coq", dans le second on parlera des "pattes du coq". Notons que la confusion entre ces deux niveaux engendre des paradoxes dans toute langue naturelle (102). Les néo-moïstes avaient, de leur côté, reconnu l'importance qu'il fallait accorder à la distinction de ces deux niveaux. Le théorème B 12 dit:

Des choses rassemblées dans un groupe comptent comme une unité. Expliqué par: les deux étant un; les deux étant spécifiquement cette chose. (théorème)

Les deux étant un: comme par exemple une bête de somme (NIUMA 牛馬, litt. boeuf-et-cheval) a quatre pieds. Les deux étant spécifiquement cette chose: comme par exemple si l'un est un cheval et si l'autre est un boeuf. Si vous comptez les boeufs comme une unité et les chevaux comme une unité, boeufs et chevaux seront deux; si vous comptez boeufs et chevaux ensemble comme une unité, ils seront un. (explication) (103)

L'exemple des néo-moïstes est plus clair et plus élaboré que celui de GONGSUN LONG. Chez eux, du moins, il est évident qu'il y a une distinction à faire entre le point de vue intensionnel (avoir telle ou telle propriété, comme par exemple celle d'avoir quatre pattes) et le point de vue extensionnel (se référer à tel ou tel objet). Le théorème B 12 du *Mojing* a l'avantage d'éclairer le problème général que tentait de résoudre, ou de soulever, le paradoxe de GONGSUN LONG. Il ne nous renseigne pas sur l'usage dialectique qu'il en a fait.

FENG YOULAN a bien mis en évidence l'obstacle auquel se heurte toute interprétation d'un paradoxe duquel on ne possède que la formulation: "These paradoxes represent only the final conclusions arrived at by the Dialecticians, leaving us with no means of knowing the steps of reasoning by which they reached

(102) Il s'agit de la confusion entre "mention" et "use" en anglais, ou entre métalangage et langage-objet.

(103) *LML*, pp. 362-63.

their conclusions." (104)

Nous ne sommes pourtant pas tout à fait démunis. Nous disposons d'un certain nombre de renseignements sur le rôle joué par GONGSUN LONG dans la vie politique de son temps.

GONGSUN LONG DIPLOMATE

Comme NUI SNI, GONGSUN LONG est l'un des personnages qui ont marqué l'époque des Royaumes combattants. Si la réputation qu'il a acquise dans les milieux diplomatiques s'est probablement établie indépendamment de la notoriété de ses écrits dialectiques, il ne se trouve pas moins que son talent politique est inséparable de son acuité dialectique. On peut dire que GONGSUN LONG fut le premier à introduire l'art de la logique dans les débats politiques. A plusieurs reprises GONGSUN LONG s'évertuera à montrer que des difficultés d'ordre pratique résultent d'une incohérence au niveau des principes d'action.

Pour comprendre le récit suivant, tiré du Zhan-guocce et qui illustre admirablement la méthode de GONGSUN LONG, il faut se rappeler qu'il existait à l'époque des Royaumes combattants une forte opposition entre le principe de la transmission héréditaire des charges et celui du mérite:

Quand QIN attaqua ZHAO, le Seigneur PING YUAN implora le secours de WEI. Le Seigneur XIN LING envoya des soldats sous les murs de la ville de HAN TAN et QIN retira ses troupes.

YU QING suggéra au roi de ZHAO d'accroître les terres du Seigneur PING YUAN en guise de récompense; "Si les différends entre les deux pays ont pu être réglés sans qu'un seul soldat n'ait eu besoin de se battre et sans qu'une seule hallebarde n'ait été endommagée, c'est grâce à PING YUAN. On ne peut se servir du pou-

(104) FENG YOULAN, *op. cit.*, p. 192.

voir de quelqu'un et ensuite oublier ses mérites."

- "Bien", répondit le roi de ZHAO, et il donna des terres au Seigneur PING YUAN.

Quand GONGSUN LONG l'apprit, il demanda une audience auprès du Seigneur PING YUAN et lui dit: " Vous avez reçu en apanage la ville de DONG WU sans avoir mis en fuite l'armée ennemie, sans avoir tué ses généraux. Le pays de ZHAO possède beaucoup d'hommes plus éminents que vous. Si vous avez le rang de premier ministre, c'est grâce à vos liens de parenté avec la famille royale. Quand vous avez reçu en apanage la ville de DONG WU, vous ne l'avez pas refusée en alléguant que vous ne la méritiez pas: quand vous avez reçu le sceau de premier ministre; vous ne l'avez pas refusé en disant que vous n'en aviez pas les aptitudes nécessaires. Mais pour le premier service que vous rendez à l'Etat, vous réclamez une augmentation de vos terres. Une fois, c'est en tant que parent de la famille royale que vous acceptez un fief; cette fois-ci, c'est en vulgaire calculateur de vos mérites que vous l'acceptez. A votre place, je refuserais." - "Je vais scrupuleusement respecter vos consignes", répondit le Seigneur PING YUAN, et il refusa le fief. (105)

C'est au nom de la logique que GONGSUN LONG condamne le comportement du Seigneur PING YUAN. Il réserve un sort identique au roi HUI de ZHAO:

Le roi HUI de ZHAO dit à GONGSUN LONG:

- Voilà dix ans que je m'efforce de faire cesser la guerre, mais je n'y ai pas réussi. Est-ce que ce serait là une tâche impossible?

- Le désarmement, répondit GONGSUN LONG, doit être recherché dans un esprit d'amour universel. Cependant, l'amour universel ne doit pas rester un nom vide de sens, il doit avoir un contenu. Maintenant que QIN a conquis deux de vos provinces, LAN et LISHI, vous por-

(105) Zhanguoce, p. 699; il existe une version parallèle dans le Shiji, chap. 76, pp. 2369-70.

tez des vêtements de deuil. Mais lorsque vous attaquiez QI à l'Est, lui prenant une ville, vous organisiez un grand banquet. Quand QIN gagne des terres, vous vous mettez en deuil; lorsque QI en perd, vous préparez un grand festin. Cela n'est pas conforme à l'esprit d'amour universel. Voilà pourquoi le désarmement ne peut être réalisé. Imaginons un homme qui, quoiqu'impoli et sans égards, réclamerait néanmoins qu'on lui témoigne du respect; qui, quoique plein d'idées préconçues et partial au point de desservir le bien public, chercherait à commander; qui, quoique féroce et avare, aspirerait néanmoins à la paix. Même l'Empereur Jaune échouerait dans des conditions pareilles. (106)

GONGSUN LONG met à nu les causes de l'échec de la politique du roi de ZHAO: ce n'est pas la difficulté de la tâche qu'il s'est proposée qui est à la base de l'insuccès de ses plans, mais l'incohérence de son attitude qui l'oblige toujours à faire deux choses contradictoires à la fois.

C'est ce qu'illustre également l'entretien suivant entre GONGSUN LONG et le roi de YAN:

GONGSUN LONG voulut persuader le roi ZHAO de YAN de cesser la guerre.

- A la bonne heure, dit le roi, je veux bien en discuter avec vous.

- Je crois que dans votre for intérieur, vous n'y êtes pas disposé, répondit GONGSUN LONG.

- Et pour quelle raison? demanda le roi.

- Vos plans actuels visent à détruire QI, reprit GONGSUN LONG, et vous n'admettez à votre service que les conseillers qui veulent détruire QI. Tous ceux qui connaissent les chemins et les places fortes de QI, ou les relations entre son roi et ses ministres, sont sous vos ordres. Ceux qui ne veulent pas employer leurs connaissances à détruire QI, vous ne les nour-

(106) *Lüshichungju*, chap. 18.1, pp. 816-17 XU.

rissez pas. Vos soldats considèrent finalement la destruction de QI comme souhaitable. Votre Majesté affirme avoir pris la ferme option de cesser la guerre, mais les conseillers qui se trouvent à la cour ne parlent que langage militaire. Voilà pourquoi je sais que vous n'arrêterez pas la guerre.

Le roi ne sut que répondre. (107)

Le dialogue suivant montre, toujours dans la même optique que les précédents, comment une formulation ambiguë peut rendre inefficace l'application d'un pacte d'entraide:

Les Etats de QIN et de ZHAO avaient conclu un pacte à KONG LUO. Le pacte stipulait que: "A partir de maintenant, si QIN veut entreprendre quelque chose, ZHAO doit l'aider; de même, si ZHAO veut entreprendre quelque chose, QIN doit l'aider."

Peu de temps après, QIN forma le dessein d'attaquer l'Etat de WEI. ZHAO voulut voler au secours de WEI, ce qui provoqua la colère du roi de QIN. Celui-ci délégua un messager auprès du roi de ZHAO pour lui dire: "Le pacte stipule qu'à partir de maintenant, si QIN veut entreprendre quelque chose, ZHAO doit l'aider; de même, si ZHAO veut entreprendre quelque chose, QIN doit l'aider. Or, à présent, QIN veut attaquer WEI et ZHAO s'apprête à porter secours à WEI. Ceci n'est pas conforme au pacte."

Le roi de ZHAO relata cela au Seigneur PING YUAN qui en fit rapport à GONGSUN LONG. GONGSUN LONG dit: "On pourrait également mandater quelqu'un auprès du roi de QIN pour lui dire: 'ZHAO veut secourir l'Etat de WEI et QIN ne l'aide pas dans cette opération. Ceci n'est pas non plus conforme au pacte'". (108)

Il peut paraître intéressant de relever l'attitude pacifiste adoptée par GONGSUN LONG dans ces trois

(107) Lüshichunjiu, chap. 18.7, p. 841 XU.

(108) Lüshichunjiu, chap. 18.5, pp. 841-42 XU.

récits. Proche des moïstes déjà pour les principes de sa dialectique, GONGSUN LONG se montre aussi partisan de leur doctrine morale de l'amour universel et de la condamnation de la guerre (109).

Nous possédons une série de débats mettant aux prises GONGSUN LONG et KONG CHUAN, un confucianiste. Ces dialogues, qui à l'origine formaient sans doute un cycle, sont aujourd'hui dispersés dans plusieurs ouvrages tels que le *Kongcongzi* (chapitre GONGSUN-LONGZI), le *Lüshichungiu* (chapitres 16.8 et 18.5 (110)) et le chapitre A "Faits et gestes" du *Gongsunlongzi*. Sans entrer en matière sur les problèmes purement philologiques que soulèvent ces textes (filiation, variantes directionnelles, etc.), nous nous contenterons de traduire la version contenue dans le *Gongsunlongzi*, tout en tirant le meilleur des variantes que nous offre le texte du *Lüshichungiu*. Mais il nous faut d'abord donner le contexte dans lequel a lieu l'entretien: le confucianiste KONG CHUAN se déclare prêt à prendre GONGSUN LONG pour maître à condition que ce dernier abandonne sa théorie du cheval blanc. GONGSUN LONG lui démontre alors que sa conduite est illogique: la réputation dont jouit GONGSUN LONG est justement due à son "cheval blanc n'est pas cheval". En l'abandonnant, il n'aurait plus rien à enseigner. Afin d'illustrer l'attitude incohérente de KONG CHUAN, GONGSUN LONG invoque un dialogue entre YIN WEN et le roi de QI:

- J'aime beaucoup les gens de bien, dit le roi de QI. Comment se fait-il qu'il n'y en ait pas dans mon Etat?
- J'aimerais bien savoir ce que vous entendez par "gens de bien", demanda YIN WEN. Le roi de QI ne trouva pas moyen de répondre.
- Imaginons un homme, reprit YIN WEN, qui sert loyale-

(109) Voir plus haut, p. 260. A noter que, dans le dernier récit, GONGSUN LONG soutient l'Etat attaqué et refuse de mener une guerre d'agression.

(110) Pour la traduction de 18.5, voir page précédente.

ment son souverain et filialement ses parents, qui est fidèle à ses amis et qui vit en paix avec son entourage. Avec ces quatre qualités, peut-on l'appeler "homme de bien"?

- Excellent, dit le roi de QI, c'est exactement ce que j'entends par "homme de bien".

- Si vous pouviez avoir un tel homme, continua YIN WEN, en feriez-vous votre ministre?

- Oui, répondit le roi, mais je n'en trouve pas.

A cette époque, le roi de QI aimait les gens courageux.

- Supposons qu'un tel homme (courageux) se voie offensé en public au milieu d'une foule de gens et qu'il n'ose pas se battre. En feriez-vous votre ministre? poursuivit YIN WEN.

- Il fera peut-être un brillant ministre, dit alors le roi, mais si, lorsqu'il est insulté, il n'ose pas se battre, il se couvre de honte. Je ne saurais avoir à mon service un homme couvert de honte.

- Bien qu'il ne se soit pas défendu après avoir été insulté, cet homme a gardé ses quatre qualités pour lesquelles il a été appelé "homme de bien", reprit YIN WEN. Vous voulez à la fois en faire et ne pas en faire votre ministre. Celui que vous appelez "homme de bien" était-il donc en réalité un "non-homme de bien" FEI SHI 非士 ?

Le roi ne sut que répondre et YIN WEN continua:

- Supposons un roi qui désire maintenir l'ordre dans son pays et qui s'y prend de la manière suivante: si un homme est en faute, il le punit; s'il n'est pas en faute, il le punit également; si un homme a du mérite, il le récompense; s'il n'a pas de mérite, il le récompense également. Peut-il se plaindre si les gens sont ingouvernables?

- Non, répondit le roi de QI.

- A observer la façon dont vos officiers gouvernent le pays de QI, on doit arriver à la conclusion que leur méthode ne diffère pas de celle que je viens de décrire. Si je gouvernais le pays de cette façon, je ne devrais pas me plaindre de ce que le peuple est ingouvernable, poursuivit YIN WEN.

- Mais nous n'en sommes pas encore là, j'espère! s'exclama le roi de QI.

- Mes paroles ne suffisent-elles pas à l'expliquer? reprit YIN WEN. Un des ordres du roi statue que quiconque tue un homme doit mourir et que quiconque blesse un homme doit subir des châtements corporels. Il y a donc des gens qui respectent l'ordre du roi et n'osent pas se battre lorsqu'ils sont offensés: ils se soumettent entièrement à l'ordre du roi. Mais vous dites ensuite que celui qui, offensé, ne se défend pas, est déshonoré. En l'appelant ainsi déshonoré, vous le punissez. Cet homme n'a commis aucune faute, mais vous le déshonorez. Vous déclarez superflu son nom sur la liste des officiers et vous renoncez à l'employer. Si vous ne faites pas de lui votre ministre, vous le punissez. Autrement dit, vous punissez quelqu'un qui n'a pas commis de tort. En outre, si vous considérez comme déshonoré quelqu'un qui n'ose pas se battre quand il est offensé, vous devez récompenser celui qui ose se battre. Le récompenser, c'est lui donner raison. Mais ainsi vous devriez prendre comme ministre quelqu'un dont vous n'approuvez pas la conduite. Le prendre comme ministre, c'est le récompenser. Mais cela, c'est récompenser celui qui n'a pas de mérite. Vos ministres punissent ceux que vous récompensez. Ce qui est juste aux yeux du roi est faux devant la loi. Ainsi, récompense et punition, raison et tort se mélangent. Si la confusion est jetée parmi ces quatre, alors même dix Empereurs Jaunes ne pourront maintenir l'ordre.

Le roi de QI ne sut que répondre. (111)

C'est au moyen de ce dialogue que GONGSUN LONG réduit à l'absurde l'exigence de KONG CHUAN, qui lui demandait d'abandonner la théorie du cheval blanc tout en voulant devenir son disciple. Il est aisé de constater qu'ici encore GONGSUN LONG fustige un comportement incohérent, né de l'application simpl-

(111) *Gongsunlongzi*, chap. A; pp. 41-45 CHEN ZHU.

tanée de deux principes d'action incompatibles.

L'importance de la méthode de GONGSUN LONG doit être jugée sur l'arrière-plan d'un phénomène caractéristique des institutions politiques des Royaumes combattants: l'établissement de codes de lois. Or une des propriétés les plus fondamentales que doit avoir tout code de lois est l'absence de lois antinomiques.

Deux autres anecdotes sont parfois attribuées à GONGSUN LONG. La première est d'attribution incertaine, et nous ne la reprendrons pas ici (112). Voici la seconde:

Autrefois, à l'époque où GONGSUN LONG était à ZHAO, il dit à ses disciples: "Je ne sais que faire d'un homme sans talents". Un visiteur se présenta, vêtu de toile grossière. "Je sais crier", dit-il. GONGSUN LONG se tourna vers ses disciples et demanda: "Notre école possède-t-elle déjà quelqu'un qui sache crier?"-"Non", répondit-on. "Portez alors son nom sur le registre des disciples", ordonna GONGSUN LONG.

Quelques jours plus tard, GONGSUN LONG et ses disciples durent se rendre pour une mission auprès du roi de YAN. Quand ils arrivèrent au bord du fleuve, le passeur était au large. Celui qui savait crier reçut alors l'ordre d'appeler.

(112) XU FUGUAN, *Gongsunlongzi jiangshu*, Taizhong, 1966, ainsi que CHEN ZHU, *Gongsunlongzi jijie*, Shanghai, 1937, reconnaissent comme authentique ce récit au cours duquel GONGSUN LONG apaise la colère du roi LIANG, qui voulait tuer un promeneur parce qu'il avait chassé le gibier. L'anecdote se trouve dans le *Yiwenleiju*, au JUAN 666 et dans le *Taiping yulan*, JUAN 457 qui la citent du *Zhuangzi* (elle ne s'y trouve plus aujourd'hui). Or cette même anecdote réapparaît dans le *Xinxu*, 2/5a, de LIU XIANG (- Ier siècle), mais elle met en scène GONGSUN XI 襲 et non GONGSUN LONG. Evidemment, LONG 龍 dans le *Yiwenleiju* est une erreur pour XI 襲.

Au premier cri, le batelier se dirigea déjà vers eux. (113)

Une des convictions les plus chères aux compilateurs du *Huainanzi* était celle qu'il n'y a pas d'aptitudes et de talents inutiles. C'est évidemment cette idée qui a donné naissance à l'anecdote de l'"homme sans talents": GONGSUN LONG, devenu célèbre grâce à l'art de la parole, ne méconnaît pas les qualités virtuelles de celui qui n'en maîtrise que l'expression la plus rudimentaire.

CONCLUSION

GONGSUN LONG est, sinon néo-moïste, du moins fortement influencé par la dialectique néo-moïste. Il est impensable, en effet, qu'un philosophe extérieur à cette école ait pu manier ses termes techniques avec une virtuosité pareille à celle de GONGSUN LONG.

Mais GONGSUN LONG n'est pas un moïste sectaire. Contrairement aux autres adhérents de la philosophie moïste qui avaient tendance à vivre dans des communautés autonomes (114), il a évolué aux côtés de hauts dignitaires politiques.

C'est ici que réside peut-être l'originalité de GONGSUN LONG. Personne avant lui n'avait tenté d'introduire les outils dialectiques néo-moïstes dans les discussions politiques. Les néo-moïstes eux-mêmes ne se souciaient que de la reconstruction rationnelle de la philosophie de MO DI (115); GONGSUN LONG, fidèle aux principes moïstes de l'amour universel et du pacifisme, met la dialectique au service de la politique.

(113) *Huainanzi*, 12/15 b LIU.

(114) Voir par exemple *Lüshichunqiu*, chap. 1.5, pp. 95-96 XU; cf. chap. 19.3.

(115) Voir plus haut, p. 267.

 LES VINGT ET UN PARADOXES

Revenons maintenant au passage du dernier chapitre du Zhuangzi qui présente l'école des "sophistes" (BIANZHE 辯者) et constitue, comme nous l'avons vu, l'un des principaux documents relatifs à cette école. Après avoir cité les dix paradoxes de HUI SHI, le compilateur inconnu de ce chapitre XXXIII enchaîne: "C'est au moyen de ces propositions que HUI SHI introduisit (ou jeta) un regard englobant (1) sur le monde et qu'il apporta des lumières nouvelles aux dialecticiens. Les dialecticiens de l'Empire entier s'en réjouirent." (2) Suit la liste des vingt et un paradoxes, qui ne sont pas attribués à un penseur ou à une école précise, mais d'une façon générale aux "dialecticiens" ou aux "sophistes". Après l'énumération des vingt et un paradoxes, le compilateur ajoute: "C'est au moyen de ces propositions que les dialecticiens répondirent à HUI SHI" (3).

Les vingt et un paradoxes soulèvent des problèmes d'interprétation semblables à ceux attachés aux dix thèses de HUI SHI, et tout ce que nous avons dit au sujet des dix thèses vaudra également pour les vingt et un paradoxes (4). Il va de soi que nous rejetons toute tentative qui consisterait à enfermer ces

(1) Le terme de DA GUAN 大觀 "vue englobante" fait évidemment référence à l'hexagramme no 20 du Yijing.

(2) Zhuangzi, chap. XXXIII, p. 1105 GUO.

(3) Ibid. p. 1106 GUO.

(4) Voir ci-dessus, p. 278 et suiv.

I 卵有毛

II 雞三足

III 郢有天下

IV 犬可以爲羊

V 馬有卵

VI 丁子有尾

VII 火不熱

VIII 山出口

IX 輪不踞地

X 目

XI 不見

XII 指不至至不絕

XIII 龜長於蛇

XIV 矩不方規不可以爲圓

XV 鑿不圍柶

XVI 飛鳥之景未嘗動也

XVII 鏃矢之疾而有不

行不止之時

XVIII 狗非犬

XIX 黃馬驪牛三

XX 白狗黑

XXI 孤駒未嘗有母

XXII 一尺之捶日

取其半萬世不竭

vingt et une propositions dans le schéma étroit de l'interprétation "systématique" (5).

TRADUCTION DES VINGT ET UN PARADOXES

- I Les oeufs ont des plumes.
- II Le coq a trois pattes.
- III YING domine le monde.
- IV On peut appeler un chien monton.
- V Le cheval a des oeufs. (?)
- VI La grenouille a une queue.
- VII Le feu n'est pas chaud.
- VIII La montagne sort de la bouche.
- IX Les roues ne roulent pas sur la terre.
- X L'oeil ne voit pas.
- XI Les désignations n'atteignent pas leur but; si elles l'atteignent, elles ne séparent pas (les choses les unes des autres).
- XII La tortue est plus longue que le serpent.
- XIII L'équerre n'est pas carrée; le compas ne peut tracer un cercle.
- XIV La mortaise ne renferme pas le tenon.
- XV L'ombre d'un oiseau volant ne bouge jamais.
- XVI Même la flèche empennée dans son vol rapide connaît un moment (ou: des moments) à la fois de mouvement et de repos.
- XVII Un chiot n'est pas un chien.
- XVIII Un cheval jaune plus un boeuf noir font trois.
- XIX Un chien blanc est noir.
- XX Le poulain orphelin n'a jamais eu de mère.
- XXI Si, d'un bâton d'un pied, on retranche chaque jour la moitié, on n'arrivera pas au bout après dix mille générations.

(5) Voir plus haut, p. 278.

INTERPRETATION

*Paradoxes I et VI: "Les oeufs ont des plumes"
et "la grenouille a une queue".*

Le paradoxe I, qui est également mentionné dans le *Xunzi* (6), traite apparemment du même thème que le paradoxe VI, c'est-à-dire du changement. On peut dire que VI inverse les rapports qu'exprime I: si l'oeuf contient (en puissance) les plumes, c'est-à-dire l'oiseau, la grenouille, au moment de quitter le stade de têtard, a encore une queue, de sorte qu'on pourrait traduire I par "l'oeuf a déjà des plumes" et VI par "la grenouille a encore une queue". Tout ce que l'on peut deviner au sujet de ces paradoxes I et VI, c'est qu'ils expriment l'idée de la continuité dans le changement sous un mode paradoxal. Le problème du changement avait intéressé HUI SHI. Il est également au coeur de l'épistémologie néo-moïste. Une section entière du *Mojing* (les théorèmes A 44 - A 49) est consacrée à une classification des différentes formes de mouvement et de changement.

Pour illustrer la notion de transformation (易), les néo-moïstes donnent l'exemple de la grenouille qui se transforme en caille (7).

L'entourage naturel des paradoxes I et VI est par conséquent celui d'une analyse des différentes formes du changement.

Paradoxe II: "Le coq a trois pattes".

Ce paradoxe a déjà été traité plus haut (8).

(6) Voir ci-dessus, p. 382.

(7) *Mojing*, théorème A 45, *LMLES*, p. 295. Les premiers philosophes chinois n'admettent pas le principe (aristotélicien) de la fixité des espèces naturelles.

(8) Voir ci-dessus, p. 424 et suiv.

Paradoxe III: "YING domine le monde".

Nous l'avions rapproché de la thèse IX de HUI SHI: "Je connais le centre du monde: il est au Nord de YAN, au Sud de YUE" (9).

Paradoxe IV: "On peut appeler un chien mouton".

Ce paradoxe s'éclaire si nous l'énonçons de la manière suivante: on peut appeler "Mouton" un chien, si "Mouton" est le nom propre du chien. Cette interprétation nous semble confirmée par le parallèle qu'offre le théorème B 72 du *Mojing*:

Que quelque chose soit précisément ce que je l'appelle être est inadmissible, à moins qu'il ne s'agisse du nom propre de la chose (...). (10)

Le *Shizi* nous a préservé une anecdote amusante:

Un riche propriétaire terrien donne à son chien le nom de "Richesse" et à son fils celui de "Plaisir". Il se trouve ensuite que son chien fait irruption dans le temple, en plein milieu d'une libation offerte aux esprits. Le riche propriétaire terrien crie alors: "Pars, Richesse!", ce qui est évidemment de très mauvais augure. A la mort de son fils, il dit en pleurant: "O Plaisir!". (11)

Ce récit est en fait construit sur le même principe que notre paradoxe IV: le nom propre n'est pas dissocié de son contenu descriptif.

(9) Voir plus haut, p. 378.

(10) *Mojing*, théorème B 72, *LMLES*, pp. 446-47; cf. A 78 et B 8 *LMLES*, pp. 325-26 et pp. 358-59.

(11) *Shizi*, SPPY 10/a; cf. aussi, *LMLES*, p. 327. Le *Shizi* est une collection de fragments, qui remontent pour la plupart au troisième siècle avant notre ère.

Paradoxe V: "Le cheval a des oeufs".

Paradoxe inintelligible; le texte est peut-être corrompu.

Paradoxes VII, IX et X: "Le feu n'est pas chaud"; "les roues ne roulent pas sur la terre"; "l'oeil ne voit pas".

Ces paradoxes faisaient probablement partie de l'arsenal dialectique de GONGSUN LONG (12). Si les néo-moïstes sont d'accord avec GONGSUN LONG sur la proposition "l'oeil ne voit pas", ils combattent en revanche le paradoxe VII en disant que "le feu est chaud" (14).

Paradoxe VIII: "La montagne sort de la bouche".

Nous en avons déjà traité plus haut dans la liste des paradoxes du Xūnzi (15).

Paradoxe XI: "Les désignations n'atteignent pas leur but; si elles l'atteignent, elles ne séparent pas les choses les unes des autres.

Ce paradoxe constitue selon toute probabilité un résumé du "Traité sur la désignation des choses" de GONGSUN LONG (16).

Paradoxe XII: "La tortue est plus longue que le serpent".

Ce paradoxe est manifestement construit sur l'ambiguïté inhérente à l'expression CHANG YU 長於 qui

(12) Voir ci-dessus; cf. aussi FENG YOULAN, *op. cit.*, p. 270.

(13) *Mojing*, théorème B 46, *LMLES*, pp. 415-416.

(14) *Ibid*, théorème B 47, *LMLES*, pp. 416-417.

(15) Voir ci-dessus, p. 384.

(16) Voir ci-dessus, p. 418 et suiv.

peut vouloir dire soit "plus long que" soit "vit plus longtemps que". SIMA BIAO note à propos de ce paradoxe: "Le serpent est long, mais il a la vie courte. La tortue est courte, mais elle a la vie longue." (17) Les néo-moïstes cherchent à éviter ce type de paradoxe en donnant la règle suivante: "Les genres différents l'un de l'autre ne se comparent pas entre eux (...)" (18). Ainsi, notent-ils, on ne demande pas: "Qu'est-ce qui est plus long, un morceau de bois ou une nuit?" (19).

Paradoxe XIII: "L'équerre n'est pas carrée, le compas ne peut tracer un cercle".

Ce paradoxe n'est probablement rien de plus qu'une analogie "par contradiction" (20), arrachée à son contexte par des compilateurs malveillants. Le *Huainanzi* se sert à plusieurs reprises de formules se rapprochant sensiblement de ce paradoxe dans le but d'illustrer l'idée qu'on ne peut pas ou qu'on ne doit pas faire deux choses en même temps. Dans le premier chapitre du *Huainanzi*, nous pouvons lire:

Les officiers suivent des principes invariables; les femmes ont un comportement inaltérable. Le compas et l'équerre ne peuvent tracer à la fois le rond et le carré; le crochet et la corde encreée ne peuvent être courbé et droit en même temps. (21)

Ou encore:

Je n'ai encore jamais entendu parler de quelqu'un qui

(17) Zhuangzi jijie, p. 1109.

(18) *Mojing*, théorème B 6, *LMLES*, p. 357. QIAN MU, *Huishi Gong-sun Long*, p. 106, rapproche, à juste titre, le paradoxe XII du théorème B 6 du *Mojing*.

(19) *Mojing*, théorème B 5, explication, *LMLES*, p. 357.

(20) Comparable à la thèse VII de HUI SHI "Je vais à YUE aujourd'hui, mais j'y suis arrivé hier"; voir plus haut, p. 372.

(21) *Huainanzi*, 1/24 a-b LIU.

tout en se dominant soi-même, aurait mal gouverné son pays. Je n'ai encore jamais entendu parler de quelqu'un qui, tout en se laissant aller, aurait bien gouverné son pays. Si l'équerre n'est pas droite, on ne peut pas tracer des carrés; si le compas est défectueux, on ne peut pas tracer des cercles. (22)

Paradoxe XIV: "La mortaise ne renferme pas le tenon".

Ce paradoxe constitue à notre avis, comme le précédent, une analogie "par contradiction". Le Petit Robert définit le tenon de la façon suivante: "Partie saillante (mâle) ménagée à l'extrémité d'une pièce de bois, de pierre, de métal destinée à s'ajuster dans une pièce creuse correspondante" et la mortaise comme une "entaille faite dans une pièce de bois ou de métal pour recevoir le tenon d'une autre pièce". Le paradoxe consiste donc à affirmer que tenon et mortaise, pourtant faits l'un pour l'autre, ne peuvent s'ajuster l'un dans l'autre. Une expression chinoise en quatre caractères, assez proche de la forme de ce paradoxe XIV, s'est conservée jusqu'à nos jours: "Mortaise ronde, tenon carré" 圓齒方榫 (23). On s'en sert pour désigner le fait que deux idées ne s'accordent pas entre elles. Les sources littéraires auxquelles elle remonte sont faciles à suivre. La même image se rencontre dans le *Shiji*, le *Huainanzi* et le *Chuci*:

(C'est comme) prendre un tenon carré et essayer de l'introduire dans une mortaise ronde. Pourra-t-il jamais entrer? (24)

C'est comme prendre un tenon carré et l'entourer d'une

(22) *Huainanzi*, 14/3 a LIU. Cf. *Daodejing*, chap. XLI DA FANG WU YU 大方無隅.

(23) Voir *Hanyu chengyu cidian*, Shanghai, 1978, p. 825.

(24) *Shiji*, chap. 74, p. 2345.

mortaise ronde. (25)

L'expression peut en fait être retracée jusqu'au LI
SAO 離騷 (26) des Chuci 楚辭, Odes de CHU:

Comment le carré et le rond pourraient-ils jamais s'a-
juster? Comment deux Voies différentes pourraient-
elles jamais s'adapter l'une à l'autre? (27)

Dans le JIU BIAN 九辯 "Neufs arguments" (- IIIe
siècle), l'image revient:

Une mortaise ronde et un tenon carré, je suis sûr
qu'ils ne vont pas ensemble et que l'un n'entrera pas
dans l'autre. (28)

Quoiqu'il ne soit pas question de la forme du tenon
et de la mortaise dans le paradoxe XIV, nous pouvons
néanmoins admettre qu'il est l'équivalent des ex-
pressions que nous venons de citer. Sinon, ce ne se-
rait pas un paradoxe.

Paradoxe XV: "L'ombre d'un oiseau volant ne bouge
jamais".

Ce n'est pas à proprement parler un paradoxe. En ef-
fet, un passage du *Mojing* nous apprend que:

L'ombre ne bouge pas. Expliqué par "refaire". (théo-
rème)

Là où arrive la lumière, l'ombre disparaît. (explica-
tion) (29)

(25) *Huainanzij*, 13/8 a LIU; cf. aussi, 2/15 a-b LIU.

(26) Ce poème date du quatrième siècle avant notre ère.

(27) *Chuci*, SPTK 1/16 b; HAWKES, p. 25 no 51-2. Le commentaire
ad. loc. (SPTK, 1/17 a) du deuxième siècle avant notre ère
nous confirme qu'il s'agit bien de notre paradoxe XIV et indi-
que même une variante.

(28) *Chuci*, SPTK 8/9 a; HAWKES, p. 95 no 64.

(29) *Mojing*, théorème B 17, *LMLES*, pp. 373-75.

Ce théorème B 17 provient d'un groupe de théorèmes (B 17 à B 24) consacrés à des questions d'optique, domaine qui a grandement intéressé les néo-moïstes (30). Or, pour les néo-moïstes, il n'y a pas de paradoxe à admettre que l'ombre ne bouge pas, car dans leur théorie, l'ombre apparaît et disparaît au fur et à mesure que se déplace la source de lumière qui est à son origine. Le fait de retrouver ce théorème des dialecticiens néo-moïstes dans la liste des vingt et un paradoxes confirme notre thèse, déjà exprimée plus haut, que les listes de paradoxes du chapitre XXXIII du *Zhuangzi* copient dans les écrits de certains philosophes (NUI SNI, GONGSUN LONG, les néo-moïstes) des propositions qui vont à l'encontre du sens commun, sans respecter les contextes dans lesquels celles-ci apparaissent. Persuadés que de la bouche des dialecticiens ne peuvent sortir que des inepties, les compilateurs expriment leur conviction par le choix même des textes.

Paradoxe XVI: "Même la flèche empennée dans son vol rapide connaît un (des) moment(s) à la fois de mouvement et de repos".

L'expression ZU SHI 鍥矢 "flèche empennée" désigne l'espèce de flèche la plus rapide, celle "qui arrive en même temps que le son de l'arc qui se détend" (31).

Le paradoxe XVI soulève en premier lieu une difficulté de traduction, YOU SHI 有時 voulant dire à la fois "un moment" et "des moments". H. Maspéro (32) se voit obligé de reconnaître que "quelle que soit la manière dont on essaiera de traduire cette phrase, on doit, pour la comprendre, introduire une

(30) Les néo-moïstes développent une approche scientifique de certains phénomènes d'optique, tels que les miroirs convexes et concaves.

(31) Lüshichungiu, chap. 21.6, p. 1024 XU.

(32) H. MASPERO, *La Chine antique*, p. 445 note 1.

idée que le texte ne donne pas explicitement, puisque le mot SHI 時 signifie des moments aussi bien que les moments." Mais là n'est pas la question, car le lecteur chinois est confronté à cette même ambiguïté. Il faut dire par conséquent que, pour l'auteur du paradoxe, ce problème n'était pas essentiel. S'il l'avait été, il aurait précisé son idée et éliminé une des deux interprétations (33).

Le paradoxe XVI a souvent été rapproché du fameux paradoxe de la flèche de Zénon d'Elée (34). Mais pour vraiment pouvoir parler d'une identité entre la flèche de Zénon et le paradoxe XVI, il faudrait pouvoir définir l'arrière-plan philosophique qui a mené deux penseurs différents, de manière indépendante, à des résultats en apparence semblables. A défaut, il convient de s'en tenir au jugement de H. Maspéro, qui dit ailleurs au sujet de ce rapprochement fait entre GONGSUN LONG (auteur présumé du paradoxe XVI) et Zénon: " ce sont de simples rencontres auxquelles il serait imprudent d'attacher de l'importance" (35). Il faut ajouter que le paradoxe de la flèche de Zénon d'Elée ne dit pas la même chose que le paradoxe XVI. Zénon dit que la flèche est au repos pendant toute la durée de son vol (36), ce qui n'est pas la même chose que ce qu'énonce XVI: "... la flèche ... connaît un (des) moment(s) à la fois de mouvement et de repos". Le jugement de M. Granet, qui note que nous avons là "le paradoxe le plus intéressant de

(33) M. MASPERO, *op. cit.*, p. 445, traduit: "Le mouvement rapide d'une flèche est (la succession des) moments où elle n'est ni arrêtée ni en mouvement." Mais "la succession des" n'est pas dans le texte chinois.

(34) Voir par exemple R. MORITZ, 'Eine chinesische Parallele zur griechischen Eleatik', in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 21 (1973), pp. 65-70.

(35) H. MASPERO, 'Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école', in *T'oung Pao*, 25 (1928), p. 64 note 1.

(36) Voir H. DIELS & W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* DK 29 A 27; H.D.P. LEE, *Zeno of Elea*, fragments 28-31.

Kong-souen Long, et celui dont l'interprétation est la moins incertaine" (37) est une promesse vide, car l'explication du paradoxe qu'il propose (38) n'est guère plus intelligible que le paradoxe lui-même (39).

Paradoxe XVII: "Un chiot n'est pas un chien".

Nous avons déjà rencontré ce paradoxe lors de notre commentaire du "Traité du cheval blanc" (40).

Paradoxe XVIII: "Un cheval jaune et un boeuf noir font trois".

Ce paradoxe est probablement du même type que "le coq a trois pattes" ou "ZANG a trois oreilles" (41). SIMA BIAO paraît en tout cas l'entendre dans ce sens. Commentant le paradoxe XVIII, il ajoute, en effet, aux deux formes XING 形 (42) "cheval" et "boeuf" une troisième forme NIU MA 牛馬, litt. "boeuf-cheval", c'est-à-dire "bête de somme", et il en fait de même pour les couleurs: à "jaune" et "noir" il ajoute une troisième couleur, le "jaune-noir" (43). Les concepts de NIU MA "bête de somme" et de HUANG LI 黃驪 "jaune-noir" ajoutent donc le

(37) M. GRANET, *La pensée chinoise*, 1934, rééd. 1968, p. 360.

(38) Elle est basée sur deux textes de l'écrit apocryphe Liezi (composé entre le IIIe et le VIe siècle de notre ère); YANG, pp. 140-141.

(39) M. Granet écrit par exemple "Entre l'absolu de vitesse et le néant de vitesse qui se succèdent, la différence est totale, mais elle est nulle... etc."; cf. M. GRANET, *op. cit.*, pp. 360-361.

(40) Voir ci-dessus, p. 410.

(41) Voir plus haut, p. 424.

(42) Voir ci-dessus, p. 392.

(43) Zhuangzi, chap. XXXIII, comm. ad loc., p. 1110 GUO. SIMA BIAO est un commentateur du Zhuangzi de la fin du + IIIe siècle.

troisième élément que réclame le paradoxe. Ainsi, au niveau des objets (44), "boeuf" et "cheval" sont deux; au niveau du discours par contre, ils sont trois: le boeuf, le cheval et la "tête de bétail quadrupède".

Paradoxe XIX: "Un chien blanc est noir".

Ici encore, SIMA BIAO nous semble avoir compris juste. Il dit au sujet de ce paradoxe:

Si les yeux d'un chien sont aveugles, on dit que c'est un chien aveugle; mais si les yeux du chien sont grands, on ne dit pas que c'est un grand chien (...); ainsi d'un chien blanc qui a les yeux noirs, on peut dire qu'il est noir" (45)

Expliqué de cette façon, le paradoxe XIX rejoint une proposition qu'on trouve dans le traité néo-moïste sur les noms et sur les objets:

Si les yeux d'un cheval sont aveugles, nous appelons le cheval aveugle; mais si les yeux d'un cheval sont grands, nous ne l'appelons pas grand pour autant.

Si le pelage d'un boeuf est jaune, nous appelons le boeuf jaune; mais si son pelage est épais, nous n'appelons pas le boeuf épais pour autant" (46)

Le problème épistémologique qui est à la base de ces textes est donc celui du critère choisi pour nommer un objet (47).

Le soupçon que nous avons exprimé au sujet du paradoxe XV se confirme: les compilateurs de la liste des vingt et un paradoxes font, parmi un ensemble

(44) "Si on les compte". Voir ci-dessus, p. 424.

(45) *Zhuangzi*, chap. XXXIII, comm. *ad loc.*, p. llll GUO.

(46) NO 18; *LMLES*, p. 492.

(47) Un problème dont l'importance a déjà été reconnue par les néo-moïstes dans le *Mojing*; cf. *LMLES*, pp. 343-344.

de propositions parfaitement intelligibles dans leur contexte naturel, un choix tendancieux.

Paradoxe XX: "Le poulain orphelin n'a jamais eu de mère".

Nous avons déjà rencontré ce paradoxe plus haut (48). Le commentaire de LI 李 dit à son sujet:

Le poulain, à sa naissance, a une mère, mais lorsqu'on l'appelle "orphelin", il n'a pas de mère. Quand l'appellation "orphelin" entre en vigueur, celle de "mère" est abandonnée. La mère a toujours été la mère d'un poulain. (49)

Ce commentaire confirme à notre avis que l'enjeu du paradoxe XX est bien le problème de la description cohérente d'une situation changeante. Le poulain qui devient orphelin, en perdant sa mère, ressemble à l'homme qui perd son humanité, en devenant criminel. Le criminel a été humain, tout comme le poulain orphelin a eu une mère.

Paradoxe XXI: "Si, d'un bâton d'un pied, on retranche chaque jour la moitié, on n'arrivera pas au bout après dix mille générations."

Le commentaire de SIMA BIAO montre que ce paradoxe ne fait pas nécessairement appel à l'idée de divisibilité infinie:

S'il (le bâton) peut être divisé, il y aura toujours deux parties. S'il ne peut plus être divisé, il restera invariablement une partie (50). < Dans ces deux cas, la division n'arrivera pas à son terme. > Voilà

(48) Voir ci-dessus, p. 418.

(49) Zhuangzi, chap. XXXIII, comm. ad loc., p. 1111 GUO.

(50) S'il ne restait même pas une partie, il ne resterait plus non plus de bâton qu'on pourrait diviser.

pourquoi il est dit "on n'arrivera jamais au bout après dix mille générations" (51)

Le paradoxe XXI a un répondant intéressant dans le *Mojing*. Le théorème B 60 dit:

Si vous coupez en deux <un bâton>, vous ne pouvez pas ne pas le couper <toujours> en deux. Mais ainsi, vous ne progresserez pas (litt: ne bougerez pas). Expliqué par "le point de départ". (52)

L'explication de ce théorème envisage deux possibilités:

Si, en divisant, vous procédez toujours en partageant <le bâton> en deux parties égales, vous enlevez ce qui est devant vous. Si vous entamez l'étape suivante <de la division,> le centre <de l'étape précédente> n'est pas la moitié. C'est comme si vous étiez toujours à votre point de départ. (53)

Ce qui veut dire que le point qui marque le milieu de la division devient le point de départ de l'étape suivante. La division ne peut arriver à son terme parce que chaque division produit le point de départ d'une nouvelle division. Tant qu'il y aura un point de départ (54), une nouvelle division sera possible. Cet argument ressemble fortement à l'argument de la dichotomie de Zénon d'Elée (55).

La deuxième possibilité est la suivante:

(51) Zhuangzi, chap. XXXIII, comm. *ad loc.*, p. 1111 GUO.

(52) *Mojing*, théorème B 60, *LMLES*, p. 432-33.

(53) *Ibid.*, explication, *LMLES*, pp. 432-33.

(54) Le point de départ DUAN 端 est, pour les néo-moïstes, "sans étendue" WU HOU 無厚; cf. *Mojing*, théorème A 61, *LMLES*, p. 310.

(55) Cf. H. DIELS & W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, DK 29 A 25; H.D.P. LEE, *Zeno of Elea*, fragments 19-25.

Si vous enlevez à la fois devant et derrière vous, alors le centre et le point de départ coïncident. Ce qui est coupé correspond nécessairement à la moitié, et il restera toujours l'autre moitié; < le bâton > ne pourra pas être divisé < exhaustivement >. (56)

Autrement dit, si l'on retranche chaque fois aux deux extrémités du bâton deux tronçons égaux formant ensemble la moitié de la longueur totale, le centre restera toujours le même. Mais, encore une fois, l'opération pourra être indéfiniment répétée.

Notons que ni ce paradoxe ni le théorème néo-moïste qui lui est apparenté ne font appel à la notion de grandeurs ou d'étendues infinies. Tout l'argument repose sur le fait qu'on peut poursuivre indéfiniment un certain mode de division.

L'ORIGINE DES VINGT ET UN PARADOXES

Les vingt et un paradoxes forment une liste très hétérogène. Quelques-uns des paradoxes proviennent de HUI SHI (I, III, VI et peut-être VIII); d'autres de GONGSUN LONG (II, VII, IX, X, XI, XVII, XVIII, XX); d'autres encore des dialecticiens néo-moïstes (57).

Il est frappant de constater que plus de la moitié de ces paradoxes sont incompréhensibles sans l'arrière-plan de la dialectique néo-moïste. Commentant les dix thèses de HUI SHI, nous avons déjà soupçonné les compilateurs de la liste d'avoir arraché à leur contexte primitif un certain nombre d'expressions marquantes de HUI SHI. L'oeuvre de HUI SHI étant perdue, nous n'avons pu apporter les preuves de nos dires. Mais il n'en va pas de même pour les vingt et un paradoxes. Une partie des écrits des néo-

(56) *Moijing*, théorème B 60, explication, *LMLES*, pp. 432-33.

(57) Ce sont les paradoxes IV, XII, XV, XIX et XXI, sans compter ceux qui expriment un désaccord avec l'un ou l'autre théorème du *Moijing*.

moïstes a résisté aux vicissitudes du temps, et cela nous permet de surprendre les compilateurs (58) en flagrant délit. En effet, cinq théorèmes néo-moïstes au moins (IV, XII, XV, XIX, XXI) ont délibérément été transformés en paradoxes. Force nous est d'admettre que quelques compilateurs hostiles aux méthodes des dialecticiens ont créé de toutes pièces un mouvement intellectuel qui n'a jamais existé ailleurs que dans la citation: la sophistique chinoise.

(58) Il ne s'agit pas obligatoirement des rédacteurs du chapitre XXXIII du *Zhuangzi*, qui ont très bien pu faire appel à des listes qui étaient déjà en circulation.

LIVRE V

SOPHISTES GRECS ET SOPHISTES CHINOIS

Convergences et divergences

CONCLUSION

Le but de notre étude n'a pas été celui de prouver qu'il y a une sophistique chinoise ou qu'il n'y en a point. Nous nous sommes seulement demandé si il y a une sophistique chinoise et, surtout, comment il faut procéder pour vérifier ou pour infirmer une telle hypothèse.

Le principal résultat de notre analyse est celui-ci: il n'y a pas de sophistique chinoise. Parler de sophistes chinois porte, en réalité, un grave préjudice à l'exploration scientifique de l'histoire de la philosophie chinoise. Il faut libérer les soi-disant sophistes chinois de ce joug afin de reconnaître la véritable portée de leur pensée et afin de replacer celle-ci dans son contexte naturel.

L'exposé que nous avons fait de la pensée de HUI SHI et de GONGSUN LONG (notre IV^e partie) doit être considéré comme un premier pas dans cette direction.

Il est fallacieux aussi de propager, ou même de renforcer, une certaine interprétation de la sophistique grecque en déclarant que la sophistique est un phénomène général (1) que l'on peut retrouver ailleurs, comme par exemple en Chine et en Inde.

Les descriptions qui sont proposées de la sophistique chinoise peuvent même nous aider à mettre en évidence les préjugés avec lesquels nous abordons l'étude de la sophistique grecque. L'étude contrastive alors sert non seulement à déconstruire ces préjugés; elle nous invite aussi à redécouvrir la fraîcheur de la sophistique grecque sous le fard des interprétations (la III^e partie de notre étude s'est efforcée de tirer quelques leçons de cet enseigne-

(1) Comme P. Masson-Oursel; cf. plus haut, p. 28 et p. 47.

ment).

Tant qu'on continuera, en Occident, à porter sur les sophistes les mêmes jugements stéréotypés qui ont prévalu depuis Platon et Aristote et qui consistent à ne voir dans les sophistes que des vils détracteurs de la vérité, des marchands de discours, toute comparaison de cette sophistique avec d'autres sophistiques sera condamnée à accuser ou à défendre, deux attitudes également éloignées d'une véritable approche scientifique.

LES LIMITES DE LA METHODE COMPARATIVE

L'hypothèse de l'existence d'une sophistique chinoise n'a, en elle-même, rien d'in vraisemblable. Seulement, il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit que d'une hypothèse et qu'en tant que telle, elle demande à être confirmée ou infirmée. Admettre comme point de départ et sans l'avoir vérifiée la notion d'une sophistique chinoise est par conséquent une erreur méthodologique.

Comment faut-il procéder pour prouver l'existence d'une sophistique chinoise? Deux voies s'offrent à nous: celle de l'analyse thématique et celle de la méthode analogique.

En ce qui concerne l'analyse thématique, la procédure à suivre est celle-ci: isoler, après une analyse critique des fragments et témoignages s'y rapportant, les thèmes fondamentaux, les "constantes" de la sophistique grecque. Vérifier ensuite s'il existe, entre les thèmes qu'aura pu dégager cette étude et les thèmes de la sophistique chinoise, des points de contact et de recoupement significatifs, suffisant pour conclure à l'existence d'une sophistique chinoise. C'est là une condition nécessaire, mais non encore suffisante, de l'approche comparée. En effet, il pourrait y avoir ressemblance entre deux thèmes philosophiques, sans qu'ils soient pour

autant comparables (2).

Afin d'éviter cet écueil de la comparaison, il est impératif d'assurer la comparabilité des thèmes au niveau du questionnement philosophique lui-même.

Le comparatiste est ainsi renvoyé à une étude doxographique et critique des deux corpus qui forment la base de son étude. Pourtant, il subsiste encore une autre difficulté. A supposer que la double analyse thématique ait été menée à bien et que les questions et les réponses aient pu être mises en évidence, comment faut-il poursuivre? Combien de points de recoupement sont requis pour affirmer qu'il existe, bel et bien, une sophistique chinoise? Quels sont les écarts, quelles sont les tolérances permises? On ne peut donner une réponse à ces questions que si l'on est en possession d'une définition de la sophistique.

Mais d'où peut-on tirer une telle définition si ce n'est d'un examen des thèmes de la sophistique grecque? Et de ces thèmes, qui nous dira lesquels sont essentiels et lesquels ne sont qu'accessoires?

Notre propre analyse de la sophistique grecque nous a amené à privilégier l'un de ses thèmes: la philosophie de la rhétorique. Cette conception est basée sur le fait que les théories du langage et de la rhétorique sont les seules constantes de la pensée des sophistes telle qu'elle nous a été transmise. Il se trouve que ces mêmes problèmes sont également au cœur de la soi-disant sophistique chinoise.

Cependant, en Chine ancienne, HUI SHI et GONGSUN LONG n'ont pas été les seuls à avoir posé ces problèmes. ZHUANG ZHOU, dans le chapitre II du *Zhuang-zi*, et les néoconfucianistes (les théorèmes A 73, A 74 et B 35, par exemple) ont aussi réfléchi aux problèmes philosophiques de la rhétorique.

Le fait que deux groupes de penseurs se soient penchés sur un même problème ne nous autorise nullement à conclure qu'ils appartiennent à un même mou-

(2) Voir plus haut, partie II.

vement philosophique. L'analyse thématique s'avère par conséquent inapte à prouver l'existence d'une sophistique chinoise. Ou alors ZHUANG ZHOU et les néo-moïstes seraient également des sophistes ...

La méthode analogique aurait, semble-t-il, l'avantage de nous éviter ce fastidieux détour par l'analyse doxographique. La méthode analogique consiste à affirmer que des thèmes différents remplissent, par rapport à un but donné, des fonctions semblables. Mais cette méthode comporte un grave danger. En effet, comment déterminer ces fonctions? On admettra volontiers que l'aile de l'oiseau est analogue à la nageoire du poisson; mais admettra-t-on de même que le sophiste chinois exerce son éloquence retorse en faisant appel à des moyens analogues à ceux dont userait le sophiste grec? Peut-être, mais n'oublions pas qu'en accordant cela on aura non seulement déjà accepté l'existence d'une sophistique chinoise (ce que, justement, il fallait démontrer), mais on aura encore donné une définition *ad hoc* de la sophistique pour justifier ses analogies.

Ce même problème méthodologique se pose à tous ceux qui iraient jusqu'à admettre l'existence d'une 'sophistique idéale', ou d'un 'type idéal' de la sophistique, ou encore d'une 'structure profonde' de la sophistique. D'où obtiendra-t-on une telle structure? Comment la justifier? Explique-t-on vraiment la sophistique en présentant les sophistiques grecque et chinoise comme deux réalisations imparfaites d'un modèle idéal?

De plus, les doctrines et les systèmes philosophiques occidentaux occupent tous, pour ainsi dire, un lieu dans une géographie mentale bien déterminée. On ne peut prétendre reconnaître l'un de ces lieux sans postuler une certaine familiarité avec tout le paysage. Ainsi, accepter une sophistique chinoise, c'est se mettre à la recherche du Platon chinois, de l'Aristote chinois, et l'on finira, tôt ou tard, par reconstruire l'histoire de la philosophie chinoise à l'image de l'occidentale.

En vertu de ces multiples objections, il nous pa-

rait impossible de vouloir prouver l'existence d'une sophistique chinoise. Par là nous n'entendons nullement nier qu'il ne puisse pas y avoir, entre la sophistique grecque et la soi-disant sophistique chinoise, une certaine communauté de thèmes, de questions, voire même de réponses. Seulement, l'objectif de la comparaison, à défaut de pouvoir porter sur la sophistique, devra être beaucoup plus modeste. Une comparaison ne saurait nous offrir plus qu'une analyse contrastive des réponses données à certains problèmes philosophiques déterminés. S'il existe un rapport sous lequel deux 'sophistiques' sont comparables, ce sera assurément celui de la philosophie de la rhétorique. Car la parole est le domaine du sophiste. Voilà le problème philosophique, le *tertium comparationis* duquel il nous faudra partir.

Si certains penseurs de la Chine et de la Grèce anciennes sont comparables, ce n'est pas parce que les uns et les autres sont des 'sophistes', mais c'est parce qu'ils ont réfléchi aux mêmes problèmes.

Avant de procéder à une brève analyse contrastive de ces deux approches du problème philosophique que pose la rhétorique, il faut que nous nous acquittions d'une autre tâche. Nous avons à expliquer pourquoi nombre d'historiens de la philosophie tant occidentaux qu'orientaux ont pu parler d'une sophistique chinoise, et aussi pourquoi ils ont eu tort de faire ainsi.

Cette tâche s'annonce d'autant plus difficile que les raisons pour lesquelles on a parlé de 'sophistes chinois' sont obscures. Il est curieux de devoir constater que la philosophie de la rhétorique comme point de comparaison possible (le seul, pour nous) entre les deux groupes de penseurs n'a jamais été reconnu. Cette découverte, somme toute assez extraordinaire, nous autorise à décrire la 'sophistique chinoise' comme un accident herméneutique provoqué par un concours de circonstances malheureuses. C'est à la reconstruction de cet 'accident' qu'il faudra maintenant nous livrer.

OIGRESSION SUR L'ECOLE DES NOMS ET LES DEBATEURS

La langue chinoise classique dispose de deux termes que l'on est tenté de traduire par "sophiste" ou "sophistique": BIAN ZHE 辯者, ou BIAN SHI 辯士, "débatteurs" ou "officiers, fonctionnaires débatteurs" (3) et MING JIA 名家 (4) "Ecole des Noms". Ces termes sont souvent utilisés de façon interchangeable par les historiens de la philosophie chinoise (5). Il existe pourtant une différence importante entre ces deux expressions: alors que BIAN "débatteur" est un terme courant qui peut désigner n'importe quelle forme de débat (le sens premier de BIAN n'est pas négatif, quoique la connotation de "débatteur de manière (trop) subtile" soit toujours présente), le terme de MING JIA est technique et est utilisé pour la première fois par SIMA TAN 司馬談 (mort en -110) dans les *Mémoires historiques*, *Shiji* 史記, rassemblées par SIMA QIAN 司馬遷.

Les BIAN ZHE que mentionne le chapitre XXXIII du *Zhuangzi* ne désignent pas, à notre avis, une école de penseurs bien délimitée. A cet égard, il est significatif qu'un philosophe comme HANFEIZI qui se livre à une critique acerbe de tous les débatteurs ne connaisse pas une école de dialecticiens. La vérité est que la "sophistique" (BIAN) apparaît chez HANFEIZI comme une attitude générale et qui n'est pas le propre d'un seul penseur. Elle est considérée plutôt comme une forme de dégénérescence (6). Tout

(3) On trouve aussi le terme de YIZHE 議者, mais qui est plus rare; voir *Zhuangzi*, chap. XVII, GUO, p. 572.

(4) Nous reviendrons plus loin sur le problème que pose l'Ecole des Noms et des Formes, XING MING JIA 形名家.

(5) Voir par exemple FENG YULAN, *History of Chinese Philosophy*, p. 192; KOU PAO-KOH, *Deux sophistes chinois*, p. 1; REN JIYU, *Zhongguo zhhexueshi*, vol I, Beijing, 1980, p. 122; WANG DIANJI, *Zhongguo luoji sixiangshi*, Shanghai, 1979, pp. 54-55.

(6) Voir à ce sujet le chapitre XLI du *Hanfeizi* "Enquête sur l'origine de la sophistique (BIAN)"; cf. aussi le chap. XXXII.

penseur qui ne professe pas les vues très pragmatiques du légisme et qui cherche à influencer le prince au moyen d'un discours tirant profit d'argumentations subtiles, est susceptible d'être qualifié de BIAN ZHE (7). Plus extrême encore, le *Shangjunshu* affirme que toute culture littéraire est "sophistique" (8).

Il semble donc que chaque penseur invente, en quelque sorte, ses sophistes.

L'appellation MING JIA, "Ecole des Noms", possède un contenu beaucoup mieux circonscrit. Elle apparaît pour la première fois dans la postface du *Shiji* (9). La partie principale de cette postface est formée par un essai sur les six écoles philosophiques principales et provient de la main de SIMA TAN, le père de SIMA QIAN et son prédécesseur dans la fonction de "Grand Historien" à la cour des premiers HAN 漢. SIMA TAN occupe ce poste de 140 à 110 avant notre ère (10) et son essai date probablement de la fin de cette époque.

SIMA TAN commence par exprimer son insatisfaction à l'égard des doctrines philosophiques de son temps. Il dit notamment: "L'école du YIN et du YANG, celle des Confucianistes, celle des Moïstes, celle des Noms, celle des Lois et celle de la Voie et de la Vertu, toutes s'efforcent d'instaurer l'ordre dans l'Empire, mais chacune le fait à sa manière. Toutes renferment des éléments qui méritent d'être examinés, mais aussi des éléments qui doivent être rejetés." (11). SIMA TAN relève ensuite les points forts et les points faibles de chacune des écoles précitées. Sur l'"Ecole des Noms", il dit: "L'Ecole des

(7) Même MENCIOUS a été accusé d'aimer la sophistique; cf. *Mengzi*, III, B, 9.

(8) Voir par exemple le chapitre III du *Shangjunshu*.

(9) *Shiji*, chap. CXXX, pp. 3288-3292.

(10) *Shiji*, chap. CXXX, p. 3288; cf. B. WATSON, *Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China*, New York, 1958, p. 43.

(11) *Shiji*, chap. CXXX, pp. 3288-9.

Noms rend les hommes retors (12) et habiles au point de corrompre leur nature primitive. Toutefois, ses procédés pour ajuster les noms aux choses méritent absolument qu'on les prenne en considération." (13)

L'école taoïste reçoit un traitement entièrement positif, et pour cause. En effet, SIMA TAN exprime, comme le fera aussi son fils, une préférence marquée pour le taoïsme, parce qu'il estime que l'école taoïste est la seule qui soit capable d'opérer la "grande synthèse", DA DAO 大道, de toutes les autres doctrines.

Par la suite, SIMA TAN expose les raisons pour lesquelles les autres cinq écoles sont incapables de réaliser cette synthèse. Les limitations dont souffrent les autres écoles résident dans la partialité et l'unilatéralité de leurs approches.

"Les représentants de l'Ecole des Noms, note SIMA TAN, coupent les cheveux en quatre et entortillent l'esprit des hommes. Ils tranchent toutes les questions en ne faisant appel qu'aux noms, corrompant ainsi la nature primitive de l'homme. Voilà pourquoi il est dit: 'L'Ecole des Noms rend les hommes retors et habiles au point de perdre leur être primitif'. Mais leurs doctrines consistant à attribuer les responsabilités par le contrôle des noms (14) et à garder intactes les relations fondamentales doivent absolument être examinées à fond." (15) Par "relations fondamentales", il faut comprendre les règles qui sont à la base de la vie sociale et de l'appareil bureaucratique qui les fait appliquer. Il s'agit des cinq relations sociales: entre roi et ministre, entre père et fils, entre époux, entre frères et entre amis (16).

(12) En lisant XIAN 愼 pour JIAN 儉.

(13) *Shiji*, chap. CXXX, p. 3289.

(14) Pour le sens de cette expression, voir ci-dessous.

(15) *Shiji*, chap. CXXX, p. 3291.

(16) "Relations fondamentales" traduit le chinois CAN WU 參伍. Pour une définition de cette notion, cf. *Huainanzi*, chap. XX,

SIMA TAN et SIMA QIAN ne citent pas nommément les représentants des six écoles philosophiques. Seuls les grands traits émergent de leur présentation. Les représentants de l'Ecole des Noms sont d'une part condamnés pour leur habileté dialectique qui désoriente le commun des mortels; de l'autre, ils sont loués pour avoir développé l'idée que la séparation des fonctions sociales peut se faire au moyen d'un système de noms coopérants.

L'aperçu doxographique le plus complet que nous possédions sur les écoles philosophiques de la Chine ancienne est celui du chapitre YIWENZHI 藝文志 du *Hanshu*, par BAN GU (32-92). Il est bien connu que BAN GU s'est appuyé pour la rédaction de ce chapitre sur le travail bibliographique et doxographique de LIU XIANG 劉向 (-79 à -8) et de LIU XIN 劉歆 (-32 à +23).

Les écoles philosophiques qu'énumère le chapitre YIWENZHI du *Hanshu* sont au nombre de neuf (17):

- a) L'école confucianiste, RU JIA 儒家, avec, comme principales oeuvres, le *Lunyu*, le *Mengzi* et le *Xunzi*.
- b) L'école taoïste (*Zhuangzi*, *Daodejing* etc.).
- c) L'école du YIN et du YANG (une école plus récente fondée par ZOU YAN 鄒衍 (- IIIe siècle) et qui professe une théorie cosmologique bâtie sur l'alternance de cycles d'évolution).
- d) L'école légiste (*Hanfeizi*, *Shangjunshu*, *Shenzi* etc.).
- e) L'école des Noms (18).
- f) L'école moïste (*Mozi*).
- g) L'école des alliances verticales et horizontales, ZONG HENG JIA 縱橫家, c'est-à-dire les diplo-

4 B - 5 A; voir R.T. AMES, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, Honolulu, 1983, pp. 247-8, note 129.

(17) NOUS ne tenons pas compte de la XIAO SHUO JIA 小說家, "Ecole des conteurs" (?).

(18) Voir ci-dessous.

mates.

- h) Les écoles éclectiques, ZA JIA 雜家 (Lüshichun-
giu, Huainanzi, Shizi etc.).
i) L'école des agriculteurs (tous les textes sont
perdus (19)).

Sous la division MING JIA, "Ecole des Noms", le
chapitre YIWENZHI du *Hanshu* mentionne les noms de
sept personnes;

DENG XI 鄧析, deux chapitres;

YIN WEN 尹文, un chapitre;

GONGSUN LONG 公孫龍, quatorze chapitres;

CHENG GONGSHENG 成公生, cinq chapitres;

HUANG GONG 黃公, quatre chapitres;

MAO GONG 毛公, neuf chapitres;

HUI SHI 惠施, un chapitre (20).

Les écrits originaux de ces dialecticiens sont au-
jourd'hui tous perdus, à l'exception de quelques ra-
res fragments et de deux chapitres entiers du *Gong-
sunlongzi*.

On trouve des aperçus doxographiques antérieurs
à ceux compilés par LIU XIANG, LIU XIN et SIMA TAN,
notamment dans les ouvrages dits éclectiques de la
fin des Royaumes combattants, comme le *Lüshichunjiu*
(21), le *Shizi* (22) ou encore le *Xunzi* et le chapi-
tre XXXIII du *Zhuangzi* (23).

XUNZI, un philosophe confucianiste de la fin des
Royaumes combattants, bien connu pour sa vaste éru-
dition et sa culture encyclopédique, a consacré un

(19) Pour une reconstruction des doctrines de cette école, cf.
A.C. GRAHAM, 'The Nung-chia 農家 'School of the Tillers' and
the Origins of Peasant Utopianism in China', in *Bulletin of
the School of Oriental and African Studies*, 42 (1979), pp. 66-
100.

(20) *Hanshu*, 30/17 B.

(21) Voir le chapitre 17.7; XU, pp. 801-3.

(22) Voir *Shizi*, 1/14 B (SEPY).

(23) Voir ci-dessous.

chapitre entier de son oeuvre à la critique de ses adversaires. Son "Contre les douze philosophes", qui frappe par cette curieuse façon de critiquer des paires de penseurs, distingue six options principales.

XUNZI attaque d'abord TA XIAO 它翼 et WEI MOU 魏牟, avocats du plaisir et du laisser-aller; puis CHEN ZHONG 陳仲 et SHI QIU 史鯨, les ermites et les ascètes qui refusent de vivre en société humaine. MO DI 墨翟 et SONG XING 宋鉞, les promoteurs de la frugalité, ainsi que SHEN DAO 慎到 et TIAN PIAN 田駢, les légistes de l'Académie de JI XIA qui ignorent tout du raffinement culturel, tombent également sous le coup de sa critique. Viennent ensuite HUI SHI 惠施 et DENG XI 鄧析, dont l'erreur est "de ne pas prendre pour modèle les rois d'antan et de considérer les rites et la justice comme des aberrations. Ils aiment les propositions étranges et trouvent plaisir aux paroles bizarres. Leurs analyses sont profondes sans être perspicaces. Leurs discussions sont dénuées d'utilité. Ils s'agitent beaucoup sans pour autant fournir des résultats." (24) La paire ZI SI 子思 et MENCIUS 孟軻, des confucianistes, clôt la liste.

Nous ignorons la raison pour laquelle le Xunzi associe HUI SHI à DENG XI. Peut-être que des extraits des écrits de HUI SHI et de DENG XI ont été rassemblés dans un seul "livre", ce qui correspond à une habitude bibliographique chinoise largement répandue.

Nous avons pu relever que le Dengxizi actuel (25) renferme certaines idées chères à HUI SHI, notamment celle de la relativité des circonstances et celle de l'adaptation des paroles à la variabilité des situations. Le Xunzi attribue également une liste de cinq

(24) Xunzi jianshi, p. 62.

(25) Le Dengxizi actuel est une recompilation de fragments. Un certain nombre d'entre eux remonte probablement à l'époque des Royaumes combattants.

paradoxes conjointement à HUI SHI et à DENG XI (26). Enfin, HUI SHI a établi, comme DENG XI, un code pénal.

Une autre liste doxographique très importante est celle que présente le chapitre XXXIII du *Zhuangzi*. Compilée d'un point de vue taoïste, cette liste est tributaire des mêmes visées syncrétistes que l'exposé, à peu près contemporain, de SIMA TAN. On y lit notamment: "Nombreux sont ceux qui, dans le Royaume, cultivent les méthodes et les techniques. Tous pensent qu'il est impossible d'ajouter quoi que ce soit à ce qu'ils ont trouvé. En quoi finalement réside la Voie des anciens? - Je dis: elle est partout." (27) Pour les compilateurs de ce chapitre XXXIII, la Voie s'est éparpillée parmi les "Cent Ecoles", mais chacune d'elles a, malgré sa vue partielle, préservé une parcelle de la vérité du grand Tout (28).

Le *Zhuangzi* mentionne les moïstes MO DI et QIN GULI 禽渭釐, puis SONG XING et YIN WEN, les avocats de la frugalité et du pacifisme. Succèdent PENG MENG 彭蒙, TIAN PIAN et SHEN DAO, les légistes qui s'inspirent de la métaphysique taoïste. En quatrième lieu, nous trouvons GUAN YIN 關尹 et LAO DAN 老聃, suivis par un exposé de la pensée de ZHUANG ZHOU 莊周. Le propre de ces cinq premières écoles, c'est d'avoir une seule "méthode"; HUI SHI, par contre, est présenté comme un penseur qui a "beaucoup de méthodes", DUO FANG 多方. En fin de liste, nous avons GONGSUN LONG, HUAN TUAN 桓團 (29) et les "dialecticiens", les "sophistes", BIAN ZHE.

Entre les listes du *Xunzi* et du *Zhuangzi* d'une part, celle de LIU XIANG de l'autre, on constate des divergences très nettes. On notera que le *Zhuangzi* ne mentionne comme dialecticiens que HUI SHI, GONG-

(26) Voir plus haut, pp. 383 et suiv.

(27) *Zhuangzi*, chap. XXXIII, GUO, p. 1065.

(28) *Ibid.*, GUO, p. 1067.

(29) Un dialecticien inconnu par ailleurs.

SUN LONG et HUAN TUAN (30) et que sa présentation générale est très différente de celle du *Hanshu*. Il manque dans le *Zhuangzi* la mention de la formule "attribuer les responsabilités par le contrôle des noms" (31); YIN WEN forme une école avec SONG XING et n'est pas classé parmi les dialecticiens. DENG XI n'apparaît pas dans le *Zhuangzi*. Le *Xunzi*, par contre, cite DENG XI, mais semble ignorer GONGSUN LONG, alors même qu'il connaît le *Traité du cheval blanc*. Ni le *Zhuangzi* ni le *Xunzi* n'ont entendu parler de MAO GONG, CHENG GONGSHENG et de HUANG GONG.

Le chapitre XXXIII du *Zhuangzi* (32) est probablement le premier à mentionner explicitement une école de "sophistes", BIAN ZHE. Il ne faut toutefois pas perdre de vue le fait que, parmi les paradoxes que le *Zhuangzi* attribue aux BIAN ZHE, il y en a un certain nombre qui remontent indubitablement à l'école des néo-moïstes. D'autres paradoxes de cette même liste prennent, en revanche, le contrepied des théories néo-moïstes. Ceci montre la nature et l'origine composite de la liste de paradoxes de ce chapitre.

Le *Lüshichungiu*, qui connaît pourtant bien HUI SHI et GONGSUN LONG, ne mentionne ni l'un ni l'autre dans sa liste doxographique (33). Le terme de BIAN SHI 辯士 figure dans le *Lüshichungiu* dans le sens de "débatteur", mais il désigne, en l'occurrence, un moïste (34).

La classification des penseurs en groupes est, à la fin des Royaumes combattants, plus le résultat d'un artifice doxographique que le fruit d'une description objective des différents courants de pen-

(30) Il reste à expliquer toutefois par quelle voie certains théorèmes du Canon moïste, *Mojing* 墨經 ont trouvé leur entrée dans le catalogue des paradoxes du *Zhuangzi*.

(31) Voir plus haut.

(32) Compilé dans la première moitié du II^e siècle avant notre ère.

(33) Cf. chap. 17.7.

(34) Chap. 16.7, XU, p. 730.

sée.

Mais s'il n'y a pas eu, à ce moment, d'école de dialecticiens bien délimitée, pourquoi donc LIU XIANG et SIMA TAN, un siècle et demi plus tard, soutiennent-ils qu'une telle école a existé? C'est à cette question que nous tâcherons de répondre par la suite.

Le terme de BAI JIA, "Cent écoles", utilisé pour désigner la pléiade d'écoles philosophiques et de courants de pensée mineurs qui ont fleuri à l'époque des Royaumes combattants n'est pas une exagération. Au contraire, puisque le *Hanshu* n'énumère pas moins de 189 philosophes et qui ont produit quelque 4500 chapitres. Le fait que l'Ecole des Noms, avec 36 chapitres pour 7 philosophes émerge de cette imposante masse doxographique comme une des neuf écoles philosophiques majeures est curieux et demande à être expliqué.

Il faut savoir que LIU XIANG et LIU XIN ont non seulement collationné et édité la majeure partie des ouvrages qui figurent dans le chapitre YIWENZHI du *Hanshu*, mais que ce sont eux aussi qui ont rédigé le *Qilüe* 七略, les "Sept résumés (bibliographiques)" sur lesquels s'est à son tour basé le rapport bibliographique du *Hanshu*. Ce sont eux encore qui ont composé le *Bielu* 別錄, "Notices séparées (de l'oeuvre éditée)" (35), un ouvrage où étaient rassemblées toutes les préfaces bibliographiques adjointes au livre collationné au moment où il fut édité et présenté au trône. Le *Bielu* et le *Qilüe* sont perdus aujourd'hui. Il en subsiste toutefois un nombre de fragments considérable (36).

LIU XIANG et LIU XIN connaissent par conséquent le contenu des ouvrages qu'ils présentent au trône.

(35) Une description détaillée des activités des deux LIU se trouve dans l'étude de P. VAN DER LOON, 'On the Transmission of Kuan-tzu', in *T'oung Pao*, 41 (1952), pp. 360-64.

(36) Ces fragments ont été rassemblés par YAO SHENZHONG dans son *Shishi shanfang congshu*, Shanghai, 1936.

Si, dans leur classification, figure une catégorie de penseurs dont l'objet principal a été l'examen des noms, à savoir l'Ecole des Noms, il faut admettre qu'ils avaient une raison de faire ainsi. Un rapide survol des témoignages qu'ont donnés LIU XIANG et LIU XIN sur les oeuvres des représentants de l'Ecole des Noms nous fournira la clef du mystère.

Sur le *Yinwenzi*, le *Bielu* nous dit: "YIN WEN s'est rendu à JI XIA (37) en compagnie de SONG XING. (...) Ses doctrines ont pour source HUANG (DI) et LAO (DAN) (38); elles équivalent, à peu de choses près, à celles de l'Ecole des Noms et des Formes (39). (...) YIN WEN a séjourné à JI XIA. Il a étudié avec SONG XING, PENG MENG, TIAN PIAN et d'autres encore auprès de GONGSUN LONG" (40).

Le *Hanshu* ne mentionne pas explicitement une Ecole des Noms et des Formes qui eût été différente de l'Ecole des Noms. Il n'y a donc pas lieu de supposer qu'il y a eu deux écoles distinctes, comme l'admettent certains érudits.

Rien n'est dit concernant le contenu des doctrines du *Yinwenzi*. Le *Yinwenzi* actuel (qui ne peut pas dater d'avant les HAN, puisqu'il accepte l'existence d'une Ecole des Noms comme un fait établi) ne peut suppléer à ce manque d'information. La donnée intéressante qui émerge de ce bref compte-rendu est l'appartenance du *Yinwenzi* à un courant de pensée appelé "Noms et Formes", XING MING 形名.

Il est d'autant plus remarquable que le deuxième représentant de l'Ecole des Noms, DENG XI, soit introduit d'une façon toute similaire: "DENG XI ...

(37) JI XIA désigne une "académie" d'érudits fondée par le roi XUAN de QI au IV^e siècle avant notre ère. Sur les activités de cette institution on trouvera des renseignements détaillés dans P.M. THOMPSON, *The Shen-tzu Fragments*, pp. 128-29.

(38) Les doctrines de HUANG et de LAO représentent une sorte de synthèse entre la pensée taoïste et la pensée légiste.

(39) XING MING JIA 刑 (=形) 名家.

(40) *Bielu yiwén*, YAO SHENZHONG, 15 B.

est fêru de Noms et de Formes, HAO XING HING 好形名" (41). Mieux encore, DENG XI est, comme YIN WEN, "du même genre que GONGSUN LONG" (42).

Sur GONGSUN LONG, LIU XIANG ne semble pas disposer de renseignements précis. LIU XIANG accuse même GONGSUN LONG de n'avoir produit son argument du cheval blanc que pour passer la douane sans payer la taxe qui frappait alors tous les chevaux blancs (43).

Dans un passage du *Zhanguoce*, le *Traité du cheval blanc* est rapproché de la doctrine des Noms et des Formes: "En général, tous les adeptes de la doctrine des Noms et des Formes disent: 'Cheval blanc n'est pas cheval' ..." (44).

D'autres sources associent également, sans hésiter, le nom de GONGSUN LONG à la théorie des Noms et des Formes. Le *Kongcongzi* 孔叢子 dit au sujet de GONGSUN LONG qu'il "est fêru de Noms et de Formes" (45). Le *Baopuzi* 抱朴子 aussi dit que GONGSUN LONG s'est occupé de Noms et de Formes (46). Ceci nous montre qu'à l'époque où écrit GE HONG 葛洪, l'auteur du *Baopuzi* (IV^e siècle de notre ère), GONGSUN LONG est classé parmi les représentants de la doctrine des Noms et des Formes.

Enfin, LU SHENG 魯勝 a compilé une oeuvre intitulée "Chapitre concernant les Noms et les Formes", XING MING PIAN 形名篇, grâce auquel nous ont été transmis, selon toute probabilité, le *Traité du che-*

(41) *Bielu yiwen*, 15 A.

(42) *Ibid.*, 15 B.

(43) *Ibid.*, 15 B. Nous traduirons ce texte, qui se trouve également dans le *Hanfeizi*, quelques pages plus bas.

(44) *Zhanguoce*, p. 643. Le passage en question est certainement interpolé, car il ne s'intègre absolument pas dans la trame du récit. L'interpolation a sans doute été provoquée par le fait que le texte mentionne, quelques colonnes plus haut, un gué qui porte le nom de BAI MA 白馬. "Cheval blanc", le titre même du traité de GONGSUN LONG.

(45) Chapitre GONGSUN LONG, 12/1 A (SPTK).

(46) Chapitre 42, p. 184 (ZZJC).

val blanc et le Traité sur la désignation des choses de GONGSUN LONG (47).

Au sujet de MAO GONG, le Bielu nous dit: "MAO GONG a discuté sur 'le dur et le blanc' et 'le semblable et le différent', espérant introduire l'ordre dans le monde" (48). Le Qilüe précise que MAO GONG est originaire de l'Etat de ZHAO et qu'il a fait partie, comme GONGSUN LONG, de l'entourage du seigneur PING YUAN 平原, membre du clan royal de ZHAO (49). Le Qilüe note en outre que MAO GONG a participé à l'ambassade, couronnée de succès, que PING YUAN avait conduite à CHU vers le milieu du III^e siècle avant notre ère (50).

Sur HUI SHI, LIU XIANG et BAN GU n'en savaient probablement pas plus que nous (51), comme le montre l'entrée laconique du Hanshu: "HUI ZI, un chapitre. Il est contemporain de ZHUANG ZHOU (52).

Rien ne nous est parvenu au sujet des deux derniers représentants de l'Ecole des Noms, CHENG GONG-

(47) Cf. A.C. GRAHAM, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, pp. 67-68, note 89.

(48) *Bieliu yiwen*, 16 A.

(49) *Qilüe yiwen*, 7 B - 8 A.

(50) *Ibid.* Cette note du Qilüe nous permet de reconnaître, sous les traits du MAO GONG de LIU XIANG, le dialecticien MAO SUI 毛遂 du chapitre LXXVI du *Shiji*. Renchérissant sur une hypothèse émise jadis par GUO MORUO, *Shipipanshu*, Shanghai, 1950, pp. 225-27, on peut aller jusqu'à identifier MAO GONG avec le dialecticien NI SHUO 兒說 auquel le *Hanfeizi* (chap. XXXII, p. 629) attribue le paradoxe "cheval blanc n'est pas cheval". En effet, le caractère 兒 NI ressemble à 免 MAO, homophone de 毛 MAO. NI SHUO, le dialecticien, est également mentionné dans le *Lüshichunqiu* (chap. 17.2). La seule difficulté que rencontre cette hypothèse réside dans le fait que NI SHUO est originaire de l'Etat de SONG, alors que MAO GONG est de ZHAO.

(51) Le Qilüe (*Qilüe yiwen*, 7 8) ne connaît peut-être que les dix thèses du chapitre XXXIII du *Zhuangzi*.

(52) *Hanshu*, 30/17 B.

SHENG et HUANG GONG. La note du *Hanshu* laisse même sous-entendre que ce sont plutôt des "rhapsodes" (?) (ZUO GE SHI 作歌詩) ayant vécu à la Cour de QIN (53).

Sur les sept noms que nous a transmis le chapitre YIWENZHI du *Hanshu*, quatre penseurs (DENG XI, YIN WEN, GONGSUN LONG et MAO GONG) sont rapprochés de (ou même identifiés à) un courant de pensée qui étudie les Noms et les Formes. Il faut noter cependant que ces quatre philosophes n'ont pas été les seuls à s'être occupés de ce genre de théorie. Le *Bielu* dit aussi de HAN FEI et de SHEN BUHAI qu'ils se sont intéressés aux Noms et aux Formes (54). Cette observation nous fournit une indication précieuse pour l'interprétation de cette doctrine.

En quoi la théorie des Noms et des Formes consiste-t-elle au juste? Une définition, très courante, est celle-ci (traduction littérale): "Les Noms et les Formes, c'est 'sommer la réalité en suivant les noms', XUN MING YI ZE SHI 循名以責實" (55).

Cette formule exprime en fait une pratique administrative (56): les fonctions publiques sont définies de façon purement formelle, descriptive. Elles peuvent être remplies par n'importe quel individu, pourvu que celui-ci sache exécuter les tâches qui lui sont prescrites par la définition de sa fonction (son 'cahier de charges', son 'porte-feuille'). Les performances de celui qui assume une fonction publique sont jugées uniquement par rapport à la définition de ses tâches. Il faut qu'il remplisse son con-

(53) *Hanshu*, 30/17 B.

(54) *Bielu yiwen*, 14 B.

(55) *Bielu yiwen*, 14 B. Pour cette formule, voir aussi *Shiji*, chap. CXXX, p. 3291 (citée ci-dessus, cf. note 14); *Dengxizi*, chap. 1, WILHELM, p. 62); *Guanzi*, chap. 55, 3/14 (BSS).

(56) Cf. FENG YOULAN, op. cit., p. 324, qui écrit: "This was a practical application to statecraft of the rectification of names and actualities as formulated by the Dialecticians".

(57) Voir à ce sujet les chapitres VII et VIII du *Hanfeizi*.

trat, rien de moins, rien de plus.

Cette doctrine est généralement qualifiée de typiquement légiste, en particulier parce qu'il y a eu, très tôt déjà, confusion entre 形 XING et 刑 XING. 形 XING, "forme" désigne l'aspect visible des choses; 刑 XING veut dire "punition" (58).

Les deux termes ont été écrits primitivement 开, sans leurs clés respectives (夕 et 刀), ce qui a facilité la confusion. Mais il y a eu un autre élément encore qui, lui, devait rendre cette confusion pratiquement inévitable. En effet, conformément à la conception légiste de l'Etat, c'est la menace de la punition qui oblige le nom à être juste, à correspondre à sa "forme". En d'autres termes, si le fonctionnaire risque sa tête, il tâchera de faire correspondre ses actes à la définition de son ressort.

Il nous paraît hors de doute pourtant que l'expression XING MING dénote en premier lieu une technique administrative et non une méthode de gouverner par la menace de la punition (59).

Si le nom et l'œuvre de GONGSUN LONG sont associés, dans la tradition doxographique, à la formule des Noms et des Formes, on devrait s'attendre à en retrouver la trace dans la documentation que nous avons rassemblée ci-dessus.

La presque totalité des anecdotes et apologues dans lesquels figure GONGSUN LONG consiste, en fait, dans une mise en pratique du principe de l'accord entre les Noms et les Formes. GONGSUN LONG n'énonce pas, de façon positive, la doctrine telle qu'elle se présente chez les légistes (60). Il ne fait que

(58) L'avis de H.G. CREEL, 'The Meaning of 刑名 Hsing-ming', in *What is Taoism*, pp. 79-91, selon lequel le terme de 刑 XING aurait eu, pendant l'époque des Royaumes combattants, le sens de "performance" mérite attention.

(59) Cf. aussi H.G. CREEL, 'The Fa-chia 法家: Legalists or Administrators', in *What is Taoism*, pp. 92-120.

(60) Nous ignorons de quand date la fameuse formule "sommer la réalité en suivant les noms". D'après les recherches de G.

mettre en évidence les conséquences fâcheuses qui résultent de la non-observation de ce principe fondamental. Ainsi, quand GONGSUN LONG explique au roi HUI de ZHAO le sens de l'amour universel et quand il fait comprendre au roi ZHAO de YAN la véritable signification du terme de désarmement, il applique, en fait, la doctrine des Noms et des Formes. Le *Traité du Cheval blanc* relève peut-être aussi, comme nous l'avons suggéré, de cette même technique. En tout cas, la théorie des Noms et des Formes a chez GONGSUN LONG une signification éminemment politique (61).

Il est hautement probable que l'oeuvre de penseurs comme GONGSUN LONG, DENG XI et YIN WEN a été "récupérée" par l'école légiste naissante afin de résoudre, de façon purement logique et abstraite, le problème de la séparation et de l'harmonisation des fonctions administratives et juridiques (62). Il y a ainsi transition presque insensible entre les théories de l'Ecole des Noms et celles des légistes, avec la différence que ni GONGSUN LONG ni les autres dialecticiens ne se sont déclarés partisans d'un Etat totalitaire.

La doctrine des Noms et des Formes continue d'exercer une influence considérable au début de la dynastie HAN, notamment grâce à l'intérêt qu'y porte

HALOUN, 'Legalist Fragments', in *Asia Maior*, 2 (1951/52), pp. 85-120, elle remonterait au -IV^e siècle ("proto-Guanzi"). Mais les conclusions de G. HALOUN, de même que celles, très optimistes de H.G. CREEL, *Shen Pu-hai*, Chicago, 1974, qui attribue la doctrine en question à SHEN BUHAI, attendent d'être confirmées par une patiente investigation textuelle, dont les *Shen-tzu Fragments* de P.M. THOMPSON nous ont livré le modèle.

(61) Ceci vaut d'ailleurs pour toutes les occurrences de ces deux termes. Voir par exemple le chap. 16.8 du *Lüshichunqiu* XU, p. 735: "Le désaccord entre les Noms et les Formes est à l'origine de toute rébellion".

(62) Ce n'est qu'à cette condition-là que l'Etat totalitaire auquel aspirent les légistes peut être mis en place.

l'empereur HAN WEN DI 漢文帝 (63). Il n'est que trop évident que les schémas doxographiques de LIU XIANG et de SIMA TAN reflètent, à plus d'un égard, les préoccupations philosophiques et politiques propres aux premiers HAN.

En plus, l'extrême début de la dynastie HAN fut marqué par une violente réaction anti-légiste. En exposant la doctrine (légiste) des Noms et des Formes (indispensable pour gouverner) comme ayant eu son origine à l'intérieur d'une autre école, à savoir celle des Noms, les doxographes contribuent à la rendre acceptable.

L'Ecole des Noms du début de la dynastie HAN n'apparaît nullement comme une école de "sophistique". LIU XIANG la présente à l'empereur comme une école dont la principale occupation aurait été l'analyse des Noms et des Formes, ou, en d'autres termes, les principes de l'organisation bureaucratique.

LA NAISSANCE DE LA SOPHISTIQUE CHINOISE

On voit maintenant la distance qui sépare l'Ecole des Noms de la sophistique grecque. En effet, ce n'est pas la rhétorique qui est au centre de l'Ecole des Noms de LIU XIANG, mais les rapports qu'il y a entre les noms (titres, désignations) et les réalités (tâches administratives).

L'Ecole des Noms occupe par conséquent une place bien délimitée à l'intérieur d'un champ d'oppositions philosophiques dont elle ne peut être arrachée sans qu'on détruise son identité. La sophistique grecque fait, elle aussi, partie d'une structure constituée par un réseau d'oppositions et de complémentarités: sans Platon et Aristote, pas de sophistique. On ne peut transposer les éléments

(63) L'empereur HAN WEN DI accède au trône en l'an -179. Sur son intérêt pour la doctrine des Noms et des Formes, voir *Shi-ji*, chap. CXXI, p. 3117.

d'une structure dans une autre: ce serait anéantir et les éléments et la structure.

Or il se trouve que la tradition doxographique relative à l'Ecole des Noms et à la sophistique grecque suggère qu'il y a analogie entre deux structures philosophiques. Ce qui rapproche, *a priori*, l'Ecole des Noms de la sophistique grecque, c'est une commune recherche du *nom* juste. GONGSUN LONG part, dans ses écrits dialectiques comme dans les apologues politiques, de l'idée qu'il est toujours possible de trouver une façon correcte de nommer les choses. Pour HUI SHI, il s'agit d'asservir les réalités politiques à l'empire de la parole. Quant aux théories de la justesse des noms énoncées par les sophistes grecs, inutile d'y revenir ici (64). Il est indéniable que les sophistes grecs, tout comme les représentants de l'Ecole des Noms, visent, à travers le nom, la réalité des choses et qu'ils cherchent, au moyen des noms, à rectifier le monde. Il est d'autant plus étonnant de constater que les adversaires de la "sophistique", en l'accusant de ne s'intéresser qu'aux mots au détriment de la réalité ou de la vérité, s'attaquent à l'élément qui, précisément, fait la force de la sophistique.

Ainsi, en Grèce, le sophiste est celui qui "use du raisonnement au mépris de la vérité. (...) celui qui met le raisonnement au service des passions humaines (...). C'est un raisonneur cohérent, un dialecticien impeccable, mais moralement pervers" (65).

En Chine, le "sophiste" est celui qui "jette le désordre dans les lois au moyen d'une rhétorique ingénieuse" (66).

Ces témoignages (qui pourraient aisément être multipliés) montrent que le lieu qu'occupe la "sophistique" dans l'histoire intellectuelle de la Chi-

(64) Voir plus haut, troisième partie, chapitres 1 à 4.

(65) J. MOREAU, 'Qu'est-ce qu'un sophiste?', in *Les Etudes Philosophiques*, 34 (1979), p. 325.

(66) *Huainanzi*, chap. XIV, LIU, 14/7 B.

ne et de la Grèce n'existe que par les limites que les contemporains et les successeurs immédiats des "sophistes" ont tracé autour de leur domaine. Le "sophiste" apparaît comme le négateur de l'idéal culturel; en Chine, le "sophiste" mine le juste gouvernement; en Grèce, il anéantit la vérité philosophique.

L'analogie entre les deux "sophistiques" trouverait-elle ici quelque fondement? Il n'en est rien. Le philosophe n'a que trop tendance à projeter ses doutes et ses échecs sur cet antagoniste éternel et désigné qu'est le sophiste. Voilà pourquoi l'appellation de "sophiste" n'a pas perdu son sens et n'a pas passé de mode (nombre d'auteurs modernes continuent à traiter leurs adversaires de sophistes).

En Chine ancienne, chaque penseur a, pour ainsi dire, ses "sophistes" (67). Les personnes visées ne sont évidemment pas les mêmes selon les différents auteurs. S'il y avait eu en Grèce ancienne, du temps de Platon, d'autres philosophes de son importance, peut-être que nous parlerions également aujourd'hui de plusieurs sophistiques grecques. La sophistique, dans ce sens, désigne avant tout une attitude intellectuelle, non un mouvement philosophique. Cette attitude transparait, par exemple, dans la manière dont les "philosophes" rendent compte des doctrines des "sophistes". Il est facile de se convaincre que la "sophistique" se réduit, à de nombreux égards, à un simple "effet de citation".

Il faut noter, en premier lieu, le rôle qu'ont joué les paradoxes dans la transmission à la postérité de la pensée des "sophistes". Autant Platon dans l'*Euthydème* que les compilateurs du chapitre XXXIII du *Zhuangzi* nous présentent la "sophistique" comme un florilège de paradoxes.

Cependant, les parallèles les plus frappants que l'on puisse établir entre les deux "sophistiques" consistent dans les jugements qu'ont portés sur

(67) Voir ci-dessus, p. 460.

elles ses adversaires. Un aperçu sommaire nous en convaincra.

Commençons par l'avis qu'exprime le *Zhuangzi*: "HUAN TUAN et GONGSUN LONG sont les disciples des dialecticiens. Ils trompent l'esprit des hommes et changent leurs attitudes. Ils sont capables de battre les autres dans un débat, mais ils ne peuvent les convaincre. C'est en cela que résident les insuffisances des dialecticiens (ou "sophistes", BIAN ZHE)." (68) Ce jugement est, pour nous, particulièrement instructif, car il émane de la part des compilateurs du chapitre XXXIII du *Zhuangzi*, ceux-là mêmes qui nous ont transmis les dix thèses de HUI SHI et les vingt et un paradoxes.

Une autre critique fréquemment adressée aux "sophistes" chinois est celle du caractère abstrus de leurs doctrines logiques. JIANBAI TONGYI 堅白同異 "le dur et le blanc", "identique et différent" qu'on pourrait traduire par "couper les cheveux en quatre" est l'expression consacrée pour décrire toute espèce de discours (pas seulement celui des sophistes) qui joue sur des nuances excessivement subtiles.

Sur GONGSUN LONG il est dit: "C'est en dissertant sur des phrases (creuses) que GONGSUN LONG a volé (litt. "acheté") sa réputation." (69)

Le *Xunzi* écrit: "HUI SHI ignore la réalité et couvre ses propositions d'obscurité." (70)

WANG CHONG (premier siècle de notre ère) nous dit dans son *Lunheng*: "GONGSUN LONG a écrit des traités sur 'le dur et le blanc', analysant les phrases, disséquant les propositions. Il s'est occupé de paroles tordues, il a fait des comparaisons dénuées de raison, sans utilité pour le gouvernement de l'Empire." (71) Le témoignage de WANG CHONG est tout à fait

(68) *Zhuangzi*, chap. XXXIII, GUO, p. 1111.

(69) *Huainanzi*, chap. XIV, LIU, 14/7 B; cf. chap. XI, LIU, 11/18 B.

(70) *Xunzi jianshi*, chap. 21, p. 290; cf. aussi chap. 6, p. 62 et chap. 8, p. 83.

(71) *Lunheng*, chap. ANSHU, p. 277/-5 (ZZJC).

typique. Dans le contexte nouveau de l'Empire unifié, l'appareil bureaucratique que les "sophistes" chinois ont aidé à mettre en place rend inutile, voire même dangereux, l'usage de la parole.

Voici enfin un document qui montre comment les détracteurs de l'Ecole des Noms et des Formes ont compris le *Traité du cheval blanc* : "NI SHUO était un dialecticien habile venu du pays de SONG. Il affirmait que "cheval blanc n'est pas cheval" afin de réduire à quia les dialecticiens de la Porte du Grain (l'Académie de JIXIA). Mais quand il s'apprêtait à passer la frontière sur le dos d'un cheval blanc, il ne pouvait éviter de payer la taxe qui frappe les chevaux blancs (en tant qu'animaux sacrificiels). Ainsi, choisissant pour armes des phrases creuses, NI SHUO était capable de soumettre un pays entier; mais quand il s'agissait d'examiner les réalités en ne s'en tenant qu'à leurs propriétés réelles, il ne pouvait tromper personne." (72)

Il est inutile de passer en revue ici les jugements qu'ont portés Platon et Aristote sur les sophistes grecs. Rappelons seulement que, pour Platon, le sophiste est essentiellement un contradicteur (73), expert à "lutter en paroles et à réfuter chaque propos, aussi bien le faux que le vrai." (74)

Aristote disqualifie la sophistique comme une sagesse apparente, basée sur des raisonnements apparents (75) ou comme une science de l'accident (76).

Ce type de jugement, qui n'a guère changé durant

(72) *Hanfeizi*, chap. XXXII, p. 629.

(73) Voir *Sophiste* 232 B.

(74) *Euthydème* 272 A,B.

(75) *Réfutations sophistiques* 165 a 20.

(76) Cf. *Métaphysique* 1026 b 15 et 1064 b 28. La manière dont Aristote s'est servi des termes de "sophiste" et de "sophistique" a été étudiée par C.J. CLASSEN, 'Aristotle's Picture of the Sophists', in *The Sophists and Their Legacy*, G.B. KERFERD (éd.), Wiesbaden, 1981, pp. 7-24.

les deux derniers millénaires (77) a sans doute facilité l'assimilation des "débatteurs" et de l'Ecole des Noms aux sophistes grecs. Au moment où la culture et la philosophie chinoises commençaient à être connues en Occident, l'équation a pu se faire de façon quasiment instinctive. Ainsi, les mêmes jugements stéréotypés reviennent inlassablement sous la plume des historiens de la philosophie, tant chinois qu'occidentaux.

Voici ce qu'écrit J. Gernet: "les disputeurs font flèche de tout bois: règles morales et rituelles, anecdotes, apologues, précédents historiques, paradoxes et raisonnements aux conclusions absurdes. Pour embarrasser et surprendre l'adversaire, on ne craint pas de recourir aux arguments fallacieux. Les conditions politiques de l'époque des Royaumes combattants ont donc favorisé le développement d'une sophistique dont les caractères sont originaux, et qui se distingue par son objet essentiellement pragmatique de celle du monde grec, liée à l'institution des plaidoiries judiciaires et politiques." (78)

A. Forke, à qui nous devons, selon toute probabilité, le terme même de "sophistes chinois" (79), fonde sa nomenclature sur des critères somme toute assez superficiels. Pour A. Forke, les sophistes grecs ont surtout été des maîtres dans l'art de l'éristique. A leurs élèves, ils enseignaient les sophismes courants "as a means to confound their antagonists." (80)

(77) Seuls ceux qui, pour une raison ou pour une autre, se sont trouvés en désaccord avec l'orthodoxie philosophique ont périodiquement eu recours à l'appui idéologique de la sophistique dans le but de se donner des ancêtres. Sur ce point, voir les remarques intéressantes de J. MARTIN, 'Zur Entstehung der Sophistik', in *Saeculum*, 27 (1976), p. 143.

(78) J. GERNET, *Le monde chinois*, Paris, 1972, p. 94.

(79) A. FORKE, 'The Chinese Sophists', in *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 34 (1901/2), pp. 1-100.

(80) *Ibid.*, p. 2.

A. Forke se voit néanmoins obligé, par la suite, de reconnaître que ces "sophistes" chinois ont été des "true philosophers" (81). Les penseurs grecs auxquels il compare alors ses "sophistes" chinois ne sont cependant pas comptés parmi les sophistes: Zénon, Antisthène, les Mégariques. De la sophistique grecque, A. Forke ne mentionne guère que la formule de l'homme-mesure et la synonymique. La manière dont il interprète finalement sa "sophistique" chinoise lui enlève, en réalité, tout point de comparaison possible avec la sophistique grecque, puisqu'aucun sophiste grec n'a jamais nié, comme le font les "sophistes" chinois d'A. Forke, la réalité de l'espace et du temps (82). En parlant de "sophistes" chinois, A. Forke a donc fait un rapprochement gratuit.

HU SHI et FENG YOU LAN, deux historiens modernes de la philosophie chinoise formés à la culture occidentale et qui cherchent à retrouver dans l'histoire de la philosophie chinoise des charnières intellectuelles analogues à celles de la philosophie occidentale, n'hésitent pas à introduire aussi le terme de "sophistes" dans leur présentation (83).

Les similitudes que l'on peut constater entre les jugements que portent A. Forke, J. Gernet, FENG YOU LAN, HU SHI, et beaucoup d'autres encore (84), sur la soi-disant sophistique chinoise ne sont pas le fruit d'une analyse objective et convergente.

(81) *Ibid.*, p. 3.

(82) *Ibid.*, p. 26.

(83) Cf. HU SHI, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, 1922, pp. 10 et 13; FENG YOU LAN, *op. cit.*, pp. 52-53.

(84) Voir par exemple L. WIEGER, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Hien Hien, 1917, 1922, pp. 213-220, qui consacre une "leçon" aux "sophistes" chinois; M. GRANET, *La pensée chinoise*, p. 359; H. MASPERO, *La Chine antique*, p. 442; F. H. TENBRUCK, 'Zur Soziologie der Sophistik', in *Neue Hefte für Philosophie*, 10 (1976), pp. 51-77.

La raison pour laquelle HU SHI et FENG YOULAN ont parlé d'une "sophistique" chinoise n'est que trop évidente: pour eux il s'agissait de montrer que la Chine ancienne possédait, comme le monde occidental, une tradition de pensée logique et critique (85).

L'intérêt que les philosophes occidentaux ont porté à cette "sophistique" était d'une toute autre nature. P. Masson-Oursel l'utilisait pour prouver sa thèse des stades de développement de la pensée humaine; pour I. KOU PAO-KOH, l'existence d'une sophistique hors du champ culturel occidental pointait vers une certaine universalité de la pensée (86). Pour M. Granet, J. Gernet et A. Forke, le terme de "sophistique" chinoise n'était peut-être qu'un artifice stylistique conçu dans le but d'assouplir leurs exposés.

Le problème que pose l'existence possible d'une "sophistique" chinoise n'a jamais fait l'objet d'une investigation de type scientifique. La "sophistique" chinoise a, jusqu'ici, toujours tenu le rôle de prémisses et non, comme il se doit, de conclusion. N'allons pas jusqu'à accuser de mauvaise foi les historiens de la pensée. A leur décharge on peut invoquer qu'il y a eu tout un ensemble d'indices qui rendaient très plausible l'assimilation des "sophistes"

(85) HU SHI, *op. cit.*, se demande: "How can we best assimilate modern civilization in such a manner as to make it congenial and congruous with the civilization of our own making?" (p. 7) et il répond: "I believe that the revival of the non-Confucian schools is absolutely necessary because it is in these schools that we may hope to find the congenial soil in which to transplant the best products of occidental philosophy and science. (...) My interest in the rediscovery of the logical theories and methods of Ancient China ... is primarily a pedagogical one. (...) I have the strongest desire to make my own people see that these methods of the West are not totally alien to the Chinese mind ..." (pp. 8-9).

(86) Pour l'approche de P. MASSON-OURSSEL, voir plus haut, pp. 25-28; pour I. KOU PAO-KOH, voir *op. cit.*, p. 96.,

chinois aux sophistes grecs.

Un des arguments souvent avancés pour identifier le sophiste est celui de son existence errante et des vues relativistes que ce mode de vie aurait entraînées. Dans son étude consacrée à la sophistique comparée, P. Masson-Oursel écrit: "Cette existence vagabonde affranchissait les esprits des croyances, des moeurs locales, et leur enseignait la relativité de toutes les convictions: ils n'avaient à faire taire en eux-mêmes aucune persuasion intime pour soutenir tour à tour le pour et le contre: ils passaient d'une thèse à l'autre comme ils s'acheminaient de ville en ville: le simple fait de leurs pérégrinations les inclinait à devenir discursifs" (87). Mais ces mêmes conditions d'instabilité dans lesquelles ont évolué les "lettrés errants" chinois ont prévalu lors de tout le développement de la philosophie en Chine ancienne. Sous ce rapport, Confucius, Mencius et MOZI ainsi que leurs disciples ne se sont distingués en rien de HUI SHI et de GONGSUN LONG. De plus, le critère de l'existence errante ne permet même pas d'identifier le sophiste grec, car l'existence errante qu'ont menée les grands sophistes grecs était due, du moins au début, aux missions diplomatiques qui leur avaient été confiées. Loin d'être des "déracinés", les sophistes grecs étaient, au contraire, fort bien ancrés dans la vie politique et sociale de leur époque. Preuve en est le mandat que les Athéniens avaient donné à Protagoras de rédiger les lois de la colonie nouvellement fondée de Thurium. Il est, à notre avis, tout à fait erroné de considérer le relativisme des sophistes comme une conséquence de leurs fréquents déplacements: si les sophistes grecs autant que les "sophistes" chinois ont mené une existence errante, c'est parce qu'on avait besoin de leur sagesse et de leurs services aux quatre coins de la Grèce ou de la Chine.

(87) P. MASSON-OURSEL, 'La sophistique. Etude de philosophie comparée', in *RMN*, 23 (1916), pp. 346-47.

Nombre d'historiens de la pensée paraissent admettre qu'il y a, à la base de la réflexion des sophistes, une sorte de "système" - nous dirions plutôt la caricature d'un système. Les systèmes qui nous sont proposés pour rendre compte des paradoxes de la sophistique grecque ou chinoise se ressemblent étrangement. Mais avant de soulever le problème des causes de cette ressemblance, examinons de plus près un exemple typique de ces "systèmes".

Dans l'*Introduction* à sa traduction des fragments et témoignages de la sophistique grecque, J.-P. Dumont se livre, non sans avoir fait les réserves d'usage (88), à un essai de reconstruction du système de la pensée sophistique. Sous l'en-tête générale "réalisme empirique et sensualisme", l'auteur énumère quelques-uns des axiomes de la sophistique: "la pensée se réduit à la sensation"; "le refus de l'existence d'êtres intelligibles". Notre intérêt se portera vers les conséquences épistémologiques et logiques qui en sont tirées. Voici la première: "Si toute réalité se borne au phénomène, tout point de vue est également vrai, donc des jugements contradictoires peuvent coexister". Ainsi, "le principe de non-contradiction se trouve aboli en vertu de la diversité et de l'opposition des phénomènes" (89). Ce "système" remonte probablement à la présentation qu'Aristote a faite de la thèse de l'homme-mesure de Protagoras. Dans le livre I de la *Métaphysique* Aristote écrit: "si toutes les contradictions relatives au même sujet sont vraies en même temps, il est évident que tous les êtres n'en feront qu'un. Il y aura, en effet, identité entre une trirème, un rempart et un homme, si, de tout sujet, il est possible d'affirmer ou de nier, indifféremment, n'importe quel prédicat, comme doivent nécessairement l'admettre ceux qui adoptent le raisonnement de Pro-

(88) J.-P. DUMONT, *Les sophistes. Fragments et témoignages*, pp. 9-10.

(89) J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 11.

tagoras"(90). Le soi-disant "panhéraclitisme", une curieuse doctrine que Sextus Empiricus attribue à Protagoras, a fortement contribué à propager cette vue aristotélicienne chez les modernes (91).

Mais une pensée qui nie le principe de non-contradiction, peut-elle vraiment être systématique? Nier le principe de non-contradiction, c'est en réalité permettre tous les jugements possibles. Dans un tel "système", on peut tout dire (92). Une interprétation qui réduit la pensée des sophistes à un tel "système", n'est qu'une *lectio facillior* (pour ne pas dire *facillima*). Ne voulant pas ou ne pouvant pas repenser les problèmes auxquels ont dû faire face les sophistes et auxquels ils ont fourni des réponses éclairantes, ce type d'interprétation enlève à l'historien de la philosophie toute possibilité d'étudier le développement de la pensée grecque dans sa continuité (93).

Alors que le "système" sur lequel reposerait la sophistique grecque est caractérisé par le refus du principe de non-contradiction, celui de la "sophistique" chinoise l'est par le refus d'introduire des distinctions objectives dans le monde.

A. Forke écrit à ce sujet: "... HUI SHI denies

(90) *Métaphysique* 1007 b 18 et suiv.; trad. de J. TRICOT, pp. 208-209.

(91) Voir, à titre d'exemple, W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol V, p. 3, qui dit: "... the sophists shared a common scepticism resting upon a plausible interpretation of Heraclitus' flux-doctrine. At the same time they were fascinated by the compulsion of Eleatic logic, (...) and their thesis of the impossibility of falsehood seems to have rested both on the Heraclitean assumption of the identity of opposites (...) and the Parmenidean dictum that 'what is not' cannot be uttered".

(92) Tout comme on peut déduire n'importe quelle proposition d'un système logique qui aurait à sa base des axiomes qui se contredisent.

(93) Sur ce problème, voir ci-dessous.

the existence of space and time, in short of the reality of the world; and his paradoxes serve only to illustrate this idea" (94).

M. Granet professe des vues semblables lorsqu'il note: "Ces jeux dialectiques visaient à interdire toute qualification en équivalant toutes les qualifications, et, après l'avoir utilisé trop rigoureusement, à nier le principe de contradiction au profit d'un relativisme absolu" (95).

Peut-on prêter pareilles absurdités à un être pensant - que dis-je - à un philosophe? On ne peut nier que HUI SHI ait adhéré au relativisme, mais ce relativisme est de nature pragmatique et est tributaire de son refus d'accepter les valeurs traditionnelles. De là à en faire un relativisme absolu, il faut projeter sur HUI SHI non seulement une philosophie qui lui a certainement été étrangère, à savoir le monisme de Zénon, mais il faut encore lui attribuer une conception euclidienne de l'espace avant la lettre. De plus, peut-on imaginer un politicien ou un diplomate niant l'objectivité des distinctions spatiales? A quoi bon alors ses stratagèmes qui ont eu pour fin de préserver l'intégrité territoriale de l'Etat dont il a été premier ministre?

Nous espérons avoir montré qu'une autre lecture des paradoxes des sophistes, basée sur une analyse philologique minutieuse, était non seulement possible, mais qu'elle rendait encore parfaitement justice à la lettre des textes.

(94) A. FORKE, *loc. cit.*, pp. 22-23; cf. p. 26. Voir aussi R. MORITZ, *HUI SHI und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*, p. 147.

(95) M. GRANET, *La pensée chinoise*, p. 359; cf. aussi J. GERNET, *Le monde chinois*, p. 94 et H. MASPERO, *La Chine antique*, p. 442.

Un recoupement, souvent signalé, entre les deux "sophistiques" mérite pourtant d'être examiné. Lorsque, dans l'*Euthydème*, Platon présente les deux frères sophistes Euthydème et Dionysodore, il leur attribue un art consommé de la joute oratoire: "S'agit-il de luttes judiciaires? ils sont de première force pour les soutenir, et à enseigner à autrui le secret de parler et de composer des discours appropriés aux tribunaux" (96). Platon nous apprend ensuite que les deux sophistes communiquent leur savoir moyennant salaire (97). Ils sont en outre capables de "réfuter chaque propos, aussi bien le faux que le vrai" (98). Ils peuvent encore "donner le moyen de se défendre soi-même devant les tribunaux, si l'on est victime d'une injustice" (99). Cette déclaration trouve une réplique presque parfaite dans une anecdote que le *Lüshichungiu* nous raconte au sujet de DENG XI (100): "Quand ZI CHAN gouverna l'Etat de ZHENG, DENG XI s'appliqua à lui créer des difficultés. Avec les gens du peuple, il fit l'arrangement suivant: pour une assistance lors d'un procès important, DENG XI se ferait payer d'un habit complet; pour une assistance dans un procès de moindre importance, d'une veste ou d'un pantalon. Les personnes qui lui apportèrent des habits, des vestes et des pantalons afin de se faire instruire dans l'art de plaider ne se comptaient plus. DENG XI donnait raison à ceux qui avaient tort et tort à ceux qui avaient raison. Justice et injustice n'étaient plus soumis aux nor-

(96) *Euthydème* 272 A.

(97) *Ibid.*

(98) *Euthydème* 272 A,B.

(99) *Euthydème* 273 C.

(100) DENG XI, qui a vécu au sixième siècle avant notre ère, est connu pour avoir rédigé un code pénal, le fameux "code de bambou" (parce que rédigé sur fiches de bambou, et non gravé sur ou coulé dans du métal).

mes. Le possible et l'impossible changeaient d'un jour à l'autre. DENG XI fit gagner qui il voulait et perdre qui il voulait. Le désordre se propageait dans l'Etat de ZHENG. Le bruit de voix désordonnées retentissait partout. ZI CHAN fut pris d'inquiétude et fit tuer DENG XI. Le peuple se soumit alors. Raison et tort rentraient dans l'ordre; la loi reprenait son cours normal" (101).

Le Zuo zhuan relate une version plus prosaïque de ce même incident: "SI CHUAN de ZHENG mit à mort DENG XI tout en se servant du code de bambou de celui-ci" (102). A noter toutefois que le Zuo zhuan parle ici de SI CHUAN 驎黷, non de ZI CHAN 子產, et que nous n'avons aucune raison d'admettre qu'il s'agit, dans les deux cas, d'un seul et même personnage (103).

DENG XI est encore le héros de deux autres anecdotes du Lüshichungiu. Voici la première: "Dans l'Etat de ZHENG, beaucoup de gens collaient des affiches. ZI CHAN interdit cette pratique. DENG XI fit alors envoyer ses messages. ZI CHAN interdit cette nouvelle pratique. DENG XI trouva encore moyen de contourner (?) l'interdit. Les interdits de ZI CHAN

(101) Lüshichungiu 18.4; XU, p. 838. Il a existé un meilleur texte de cette anecdote dans le Xinxu de LIU XIANG, car YANG LIANG, commentant le chapitre ZHENG MING du Xunzi la cite comme provenant du Xinxu. (Nous avons glané ces renseignements dans le commentaire du Liezi; voir Liezifishi, p. 201, col. 11 et suiv., qui donne aussi le texte.) Mais LIU XIANG connaissait le Lüshichungiu - il le cite ailleurs dans le Xinxu - et son témoignage n'a pas de valeur indépendante, ce qui veut dire que l'anecdote en question ne peut pas être, dans l'état actuel de nos connaissances, rattachée à une source qui fût antérieure à la fin du IIIe siècle avant notre ère.

(102) Zuo zhuan, DING GONG, neuvième année; COUVREUR, tome III, p. 550.

(103) ZI CHAN est mentionnée ailleurs dans le Zuo zhuan (voir ZHAO GONG, vingtième année; COUVREUR, tome III, p. 328) sans qu'il soit mis en rapport avec DENG XI.

furent inépuisables WU QIONG 無窮, mais les répliques de DENG XI furent tout aussi inépuisables" (104).

Voici la seconde anecdote: "La WEI était en crue. Un homme riche de ZHENG s'y noya. Quelqu'un trouva le corps et exigea une forte somme. La famille du noyé consulta DENG XI, qui lui dit: 'Patientez, il n'y a que vous qui pouvez acheter le corps!'

Celui qui avait trouvé le corps s'inquiéta à son tour et demanda également conseil à DENG XI. 'Patientez, lui dit-il, ils ne peuvent acheter le corps qu'après de vous!'" (105).

Le Liezi nous dit au sujet de DENG XI "qu'il se servit du modèle de persuasion 'les deux côtés peuvent être défendus' LIANG KE 兩可 (106) et qu'il établit la méthode des propositions inépuisables WU QIONG 無窮" (107). Les deux notions que renferme cette brève note doxographique, à savoir LIANG KE et WU QIONG, sont étroitement liées aux deux récits du *Lüshichungiu* que nous venons de citer. Mais il est impossible de dire si le compilateur du Liezi, qui connaissait le *Lüshichungiu*, n'a fait que relever ces deux expressions dans les deux anecdotes du *Lüshichungiu* ou si les deux expressions LIANG KE et WU QIONG étaient les titres du *Dengxizi* perdu (108), ce qui serait une possibilité plus intéressante. Dans ce dernier cas, ce serait le *Lüshichungiu* qui aurait inventé à dessein deux anecdotes pour donner chair et os aux deux seuls renseignements sur DENG XI dont il disposait.

(104) *Lüshichungiu* 18.4; XU, p. 836.

(105) *Lüshichungiu* 18.4; XU, p. 837.

(106) Pour le sens de LIANG KE 兩可, "les deux côtés", voir plus haut, p. 294. LU SHENG (préface au *Mojing*) connaît également ce thème des dialecticiens.

(107) Liezi, chap. 6; YANG, pp. 201-202.

(108) Le *Dengxizi* actuel est une compilation de date incertaine, sans ordre ni plan, et ne peut guère prétendre reproduire les idées du DENG XI historique.

Or il se trouve que ce même DENG XI fait partie de l'Ecole des Noms. Sur la base de l'équation "Ecole des Noms = sophistique", DENG XI a fini par être considéré comme le prototype du "sophiste" chinois. Rappelons aussi que le Xunzi a attribué à HUI SHI et à DENG XI une liste de cinq paradoxes. Il n'est dès lors pas étonnant qu'on ait pu voir dans DENG XI l'ancêtre de la pensée de HUI SHI. Ainsi I. KOU PAO-KOH écrit: "Teng Si (= DENG XI) était un relativiste sophiste absolu. Cela correspond bien à ce qui est dit dans les livres pour Houei Che (= HUI SHI). Il nous est donc permis de conclure que la doctrine de Teng Si est la source principale de celle de Houei Che ..." (109).

Ce jugement repose sur des assises extrêmement fragiles. Il faut savoir que la documentation rassemblée ci-dessus constitue non seulement toute la documentation que nous possédons au sujet de DENG XI, mais encore que ce sont là les seuls textes qui font mention d'une rhétorique judiciaire en Chine ancienne. Sinon les prouesses rhétoriques se situent toujours dans un cadre politique ou diplomatique. En Chine ancienne, c'est le conseiller politique qui parle au prince ou ce sont les ministres et plénipotentiaires qui délibèrent entre eux, mais ce ne sont jamais des individus libres qui défendent leurs droits et expriment leurs avis à l'intérieur d'une cité policée (110). L'habileté de DENG XI (si les anecdotes qui la dépeignent sont dignes de foi) représente une exception, voire une curiosité, nullement un phénomène général.

(109) I. KOU PAO-KOH, *op. cit.*, p. 93; cf. aussi R. MORITZ, *op. cit.*, pp. 56-61.

(110) Les théories de V.A. RUBIN qui se fondent sur le personnage de DENG XI pour déclarer que l'Etat de ZHENG aurait connu une organisation politique de type démocratique proche des cités grecques nous paraissent aventureuses; cf. V.A. RUBIN, 'Tzu-Ch'an (= ZI CHAN) and the City-state of Ancient China', in T'oung Pao, 52 (1965), pp. 8-34; voir aussi son *Individual and State in Ancient China*, New York, 1976.

SOPHISTIQUE ET PHILOSOPHIE DE LA RHETORIQUE

Si la voie de la *sophistique* comparée nous est désormais interdite, il nous restera celle de l'analyse contrastive des problèmes philosophiques soulevés par les "sophistes" grecs et chinois. Le problème de la philosophie de la rhétorique ainsi que tous ses problèmes connexes sont donc le biais par lequel les deux mouvements philosophiques sont comparables. Toutefois, il importe de noter, comme nous l'avons déjà signalé, que HUI SHI et GONGSUN LONG ne sont pas les seuls penseurs de la Chine ancienne à s'être interrogés sur la nature philosophique du débat. ZHUANG ZHOU et les néo-moïstes ont également fait de ce problème un des centres de leur réflexion.

S'il y a donc un problème commun aux sophistes grecs et aux "sophistes" chinois, les réponses sont néanmoins très différentes. Mais ce ne sont pas des différences pures, irréductibles. Les réponses sont différentes parce qu'elles résolvent autrement un problème commun. C'est le champ des réponses possibles qui délimite la position du problème et qui donne son sens aux différences.

Le problème philosophique de la rhétorique est double: en un premier temps, il se pose au niveau des relations qui existent entre les mots et les choses; en un second temps à celui des rapports entre parole et action.

A la première question, la *sophistique* grecque fournit deux réponses: entre noms et choses, il existe une correspondance bi-univoque (Prodicos et Protagoras); Gorgias, par contre, affirme qu'il y a opacité radicale entre les deux sphères.

En Chine, GONGSUN LONG donne une réponse "nominale". Il insiste sur la description correcte des choses, même si cela nécessite des arrangements brutaux au niveau des mots et du discours. Pour GONGSUN LONG il est, en principe, toujours possible de trouver une façon cohérente de décrire les choses. Une fois fixée dans le langage, cette cohérence peut ensuite être projetée sur la réalité afin de lui

conférer une cohésion équivalente à celle du système qui la désigne.

HUI SHI, de son côté, refuse tout système de noms fixes en se déclarant partisan de désignations qui s'adaptent et qui reproduisent la dynamique inhérente aux événements du monde politique. Il n'y a donc pas de noms "naturellement justes"; il n'y a que certains noms qui sont plus efficaces que d'autres.

En résumé, on peut dire que, pour Confucius, les noms sont sans doute "naturellement justes", puisque les dénominations reflètent l'ordre naturel immuable. HUI SHI, au contraire, développe une conception dynamique de la réalité à laquelle les noms doivent s'adapter. Chez GONGSUN LONG, c'est la cohérence du système des désignations tout entier qui importe. Ainsi, pour ces premiers philosophes chinois, le langage correct est synonyme d'une maîtrise (nous ne disons pas d'une domination) de la réalité, non d'une connaissance de la réalité.

La comparaison permet par conséquent d'élargir la problématique: la sophistique grecque semblait avoir enfermé le problème des rapports qu'il y a entre les noms et les choses dans la dichotomie adéquate - inadéquate, et un examen des seules données grecques aurait pu suggérer que c'était là l'unique alternative.

La "sophistique" chinoise ajoute une dimension nouvelle: celle d'une réalité dont l'essence est d'être changeante et celle de noms susceptibles de s'adapter à cette réalité, soit en épousant sa dynamique interne, soit en la recréant au moyen d'un système de désignations complexe. L'idée d'adapter les noms aux choses ne paraît peut-être pas très éloignée de celle d'une adéquation. Pourtant, la distance qui sépare les deux est la même que celle qu'il y a entre un miroir et une peinture.

La philosophie de la rhétorique de HUI SHI et celle de Protagoras sont remarquablement proches l'une de l'autre. Certains apologues de HUI SHI mettant en oeuvre sa technique des "retournements de situation" peuvent être lus comme des illustrations

du principe protagoréen "rendre plus fort l'argument plus faible" (111). Le sophiste qui, chez Protagoras, opère une "inversion des états" au moyen de son activité rhétorique trouve une réplique parfaite dans le personnage de HUI SHI qui, lui, par un usage habile de la méthode d'argumentation analogique, retourne des situations apparemment compromises. Chez Protagoras, le sophiste possède la connaissance de ce qui est avantageux et de ce qui est utile à la cité ou à l'individu; HUI SHI connaît le "bien du peuple", par rapport auquel se définit la notion de l'utile. Le *Lüshichungü* a transcrit les convictions de HUI SHI en termes très éloquents: "Lorsque le peuple a froid, il désire le chaud; lorsqu'il a chaud, il recherche le froid. Lorsqu'il fait sec, il aime l'humidité; lorsqu'il fait humide, il veut le sec. Froid et chaud, sec et humide sont opposés, mais égaux par le bien qu'ils peuvent procurer au peuple. Pourquoi n'y aurait-il qu'une seule voie qui mène au bien du peuple? Il faut tout faire au bon moment!" (112). Ici se dessinent deux nouveaux points de convergence: HUI SHI et Protagoras font tous les deux appel à la notion du "juste moment" et tous les deux proclament la relativité de l'utilité.

Chez GONGSUN LONG, nous ne trouvons pas de théorie explicite de la rhétorique. Les vestiges de sa pensée, telle que nous l'avons reconstruite, permettent d'inférer que GONGSUN LONG subordonne la rhétorique à la logique, au discours cohérent. Tout problème politique est un problème de dénomination correcte: voilà le principe très élémentaire de la rhétorique de GONGSUN LONG. GONGSUN LONG témoigne ainsi d'une confiance aveugle dans le langage, qui est pour lui un outil efficace, un milieu dans lequel il peut transposer le plan d'un monde d'où est banni la contradiction. Par là, il nous rappelle Eu-

(111) Voir surtout les entretiens avec BAI GUI; cf. plus haut, pp. 302-307.

(112) *Lüshichungü*, chap. 21.5; cité plus haut, pp. 308 et suiv.

thydème et Prodicos, qui s'efforcent de purifier le langage par l'élimination des synonymes et qui sont animés par cette même confiance en la providence linguistique.

Comment expliquer ces similitudes? Aurions-nous enfin découvert la sophistique? Ou avons-nous plutôt trouvé les réponses sur lesquelles toute pensée humaine doit inévitablement tomber lorsque se pose à elle dans sa pureté originare le problème philosophique de la rhétorique?

Un seul indice - mais tout à fait décisif - nous fera opter pour la seconde possibilité: c'est qu'aucun des parallèles que nous venons de tirer n'a jamais été invoqué à l'appui de l'existence d'une "sophistique" chinoise.

Notre problème de départ reçoit ainsi une solution paradoxale: les seules similitudes qui, à notre avis, existent entre la sophistique grecque et la soi-disant sophistique chinoise n'ont pas été relevées et n'ont donc jamais pu servir à prouver l'existence de la "sophistique" chinoise; notre propre approche, après avoir mis en relief tous ces points de rencontre, s'est néanmoins vue obligée, pour des raisons que nous avons précisées plus haut (113), de rejeter l'expression "sophistique" chinoise.

LA SOPHISTIQUE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

La sophistique grecque, en tant que mouvement philosophique, peut se définir, comme nous l'avons proposé tout au long de cette étude, comme une réflexion philosophique sur les fondements de la rhétorique. Il nous reste à esquisser maintenant les effets bénéfiques que le changement de perspective que nous tentons d'amener pourrait avoir sur l'orientation future des études sophistiques.

(113) Voir ci-dessus, pp. 458 et suiv.

La contribution que la sophistique, telle que nous l'avons présentée, a fournie à l'histoire de la philosophie, se résume en un chapitre - peut-être le premier - du grand livre (encore inachevé) qui s'intitule "théorie de la signification". En effet, ce sont les sophistes qui, les premiers, ont réfléchi méthodiquement, et non seulement occasionnellement, au problème de la signification.

Les sophistes abordent le problème de la signification sous l'angle de la philosophie de la rhétorique: pour eux, il s'agit d'expliquer comment il est possible que deux jugements opposés s'affrontent dans un débat. En d'autres termes, il faut définir le critère qui permet de trancher le débat et de désigner le vainqueur. Ceci implique également que soit résolu le problème de la nature de l'erreur. Les sophistes répondent par une première théorie, rudimentaire, de la signification. Cette théorie repose sur la possibilité de l'élimination de tous les synonymes par la coordination bi-univoque des noms aux choses. Son propre est de prendre le nom comme élément de base. Contenu descriptif et force illocutoire sont les deux faces du nom: le nom décrit en l'identifiant l'objet qu'il désigne. A partir de là l'erreur s'explique: soit comme l'échec d'un acte de nommer, soit comme une imperfection du système de désignation.

Cette théorie, satisfaisante au niveau des exigences pratiques de l'activité rhétorique, s'avèrera insuffisante pour aborder les problèmes que pose une philosophie théorique. En effet, elle donne naissance à toute une famille de paradoxes.

Le premier, soulevé par les Mégariques (ou, peut-être, par Antisthène) a trait à la nature de la prédication: s'il n'y a pas de synonymes, la prédication est impossible, puisque chaque chose ne peut être désignée que par le nom qui lui convient en propre, et jamais par un autre. Ainsi que le dit le *Sophiste*: "Nous énonçons 'l'homme', tu le sais, en lui appliquant de multiples dénominations. Nous lui attribuons couleurs, formes, grandeurs, vices et

vertus; en toutes ces attributions, comme en des milliers d'autres, ce n'est point seulement homme que nous l'affirmons être, mais encore bon, et autres qualifications en nombre illimité. C'est ainsi pour tous autres objets: nous ne posons, également, chacun d'eux comme un que pour le dire aussitôt multiple et le désigner par une multiplicité de noms. (...) La riposte immédiate, en effet, le premier venu la trouve toute prête, qu'il est impossible que le multiple soit un, et que l'un soit multiple. Et, bien entendu, ils prennent plaisir à ne point permettre que l'homme soit dit bon, mais seulement que le bon soit dit bon, et l'homme, homme" (114).

Le deuxième paradoxe, étroitement lié au premier, concerne la notion d'être. C'est elle, en effet, qui introduit partout l'ambiguïté parce qu'elle permet de relier entre eux et de prédiquer l'un de l'autre deux noms différents. Les réactions des sophistes vont d'une critique de la notion d'être (Gorgias, Protagoras) à son abolition pure et simple (Lycon).

Le troisième paradoxe soulève le problème de la nature de l'erreur. Si la théorie de la désignation bi-univoque est exacte, la contradiction sera impossible. L'erreur ne pouvant être contradiction - dans ce cas elle devrait être un énoncé portant sur des choses qui n'existent pas - sera donc *différence*: l'énoncé fautif porte sur des êtres autres qu'il ne l'entendait.

Dans le *Sophiste*, Platon s'attaque de front aux trois paradoxes à la fois: le premier paradoxe est résolu par l'examen de la vraie nature de la prédication (115). La proposition, pour Platon, n'est pas une simple juxtaposition de noms (116), mais une uni-

(114) *Sophiste* 251 A - C.

(115) Voir *Sophiste* 251 A; cf. 244 B et suiv. Ici aussi, c'est le problème de l'ambiguïté qui sert de point de départ à la discussion.

(116) Voir *Sophiste* 262 A.

té organique entre un sujet et un prédicat (117). Cette découverte ruine les fondements mêmes du projet synonymique. Ce n'est pas par un simple effet cumulatif que se produit la cohésion des noms dans un discours. Les noms entretiennent entre eux des rapports hiérarchiques que reflète leur possibilité d'être classés en genres et espèces. Latente dans ses tentatives de définir le sophiste dans la première partie du *Sophiste*, cette conception "organique" de la proposition sert encore à Platon de point de départ au moment où il définit le discours: "C'est la plus radicale manière d'anéantir tout discours que d'isoler chaque chose de tout le reste; car c'est par la mutuelle combinaison des formes que le discours nous est né" (118).

Le paradoxe de l'être reçoit sa solution également dans le *Sophiste*: "... les êtres se disent, les uns en eux-mêmes, les autres uniquement dans quelque relation" (119). C'est sur cette double façon d'énoncer l'être que repose non seulement la possibilité de la prédication, mais de là dérive aussi l'explication que propose Platon du problème de l'erreur. L'erreur est définie comme un non-être. Il s'agira donc d'expliquer comment il est possible d'énoncer un non-être. Voici la solution de Platon: "Quand nous énonçons le non-être, ce n'est point là, ce semble, énoncer quelque chose de contraire à l'être, mais seulement quelque chose d'autre" (120). La solution de Platon est, en substance, la même que celle des sophistes: l'erreur est une *différence*. Ce qui la distingue, c'est le fait que Platon admet des degrés de l'être: ainsi, le non-être de Platon est un non-être relatif, non pas un non-être absolu.

Inutile d'ajouter que, sous ce rapport, nombre de doctrines aristotéliciennes ne sont qu'une mise

(117) Cf. *Sophiste* 262 D : συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασιν.

(118) *Sophiste* 259 E.

(119) *Sophiste* 255 C.

(120) *Sophiste* 257 B. Cf. aussi *République* 476 D à 480 A.

en forme de ces intuitions fondamentales de Platon. Ainsi, les Catégories commencent par la définition de l'homonymie, de la synonymie et de la paronymie; les différents sens possibles du terme "être" sont énumérés dans la liste des catégories, continuant par là les réflexions amorcées dans le Sophiste (121).

Nul doute que Platon et Aristote proposent une théorie de la signification à la fois plus profonde et plus cohérente que celle offerte par les sophistes. Pourtant, ce n'est pas en prenant à la légère ces premières réflexions philosophiques, ou en les ignorant, que l'on pourra espérer apprécier, à leur juste mesure, portée et originalité de la pensée platonicienne.

Le statut que l'Ecole des Noms a occupé dans l'histoire de la philosophie chinoise ancienne a déjà été examiné (122). Le rôle qu'a tenu HUI SHI dans la période formatrice de la pensée chinoise est difficile à déterminer. HUI SHI paraît être le premier philosophe à avoir réfléchi aux relations qui existent entre valeurs traditionnelles et circonstances présentes (123). Pour HUI SHI, c'est l'activité rhétorique qui donne la solution: la parole transforme la réalité politique conformément aux exigences des circonstances présentes.

GONGSUN LONG, que nous désignerons, un peu imprudemment peut-être, comme l'inventeur de la doctrine des Noms et des Formes, tente de résoudre les problèmes politiques et administratifs par une analyse conceptuelle qui prépare la pensée bureaucratique en Chine ancienne.

(121) Sur ce problème, voir aussi P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, pp. 94-134.

(122) Voir ci-dessus, pp. 464 et suiv.

(123) Un problème qui préoccupera également Mencius (voir plus haut, p. 313), les légistes (HAN FEI surtout) et le Lüshichun-giu (chapitre 15.8, CHA JIN 察今, "Examen des circonstances présentes").

HUI SHI et GONGSUN LONG sont des penseurs originaux. Chacun d'eux a été au point de départ d'une des multiples ramifications qu'a connues la pensée chinoise au cours de sa période formatrice. Mais les doctrines de ces deux penseurs, recueillies par le large courant principal qui s'est formé lors de la grande synthèse philosophique au début de la dynastie HAN (-IIe siècle), ont alors cessé d'influer directement sur le cours de cette évolution.

La sophistique grecque par contre continue à faire des ingressions périodiques dans la conscience philosophique occidentale, tantôt pour donner ses ancêtres au positivisme, au pragmatisme ou au scepticisme, tantôt pour offrir à la société ouverte ses premiers théoriciens.

ADDENDA

I p.95, note 85: Hippias de Thasos

Hippias de Thasos n'est pas un inconnu, puisqu'il est mentionné dans le discours *Contre Agoratos* de Lysias (XIII, 54).

II p. 170: ὅλη πρῶτη

Le terme de ὅλη πρῶτη est attesté, avant Sextus Empiricus, dans un ouvrage perdu d'Aristote, *De la philosophie d'Archytas* (cf. W.D. ROSS, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, 1955, 1979, p. 143). Aristote, se référant sans doute à un passage fameux du *Phédre* (83 B) qui dit que les sensibles deviennent toujours "autre" (ἄλλο), écrit que Pythagore, lui aussi, a appelé la "matière" (ὅλη) autre et "fluente" (πρῶτη), et "devenant toujours autre" (ἀεὶ ἄλλο γιγνόμενον). Il faut penser ici non pas à Pythagore, mais aux tendances pythagoriques de l'Académie (Speusippe). La dyade indéfinie qui s'oppose à la monade est bien, par rapport à cette dernière, une "matière fluente" (cf. Diogène Laërce VIII, 25; *Métaphysique* 987 b 20-21 et 986 a 15 et suiv.).

BIBLIOGRAPHIE

LIVRE I

BIBLIOGRAPHIE

RMM = *Revue de Métaphysique et de Morale*

ZDMG = *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*

BAHM, A.J., *Comparative Philosophy. Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*, New Delhi, 1977.

BRUNNER, F., 'Une théorie de la perception dans l'Advaita Vedānta et quelques comparaisons avec la philosophie occidentale', *Revue de Théologie et de Philosophie* 4 (1975), 252-279.

'Une comparaison entre Proclus et l'Advaita', *Studia Philosophica* 35 (1975), 32-57.

DEMPP, A., *Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriss*, Wien, 1947.

DEUSSEN, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 2 vol., Leipzig, 1894-1920.

Vedānta, Platon und Kant, Wien, 1917.

Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie, Berlin, 1904.

DEUTSCH, E., 'Commentary on J.L. Mehta's "Heidegger and the Comparison of Indian and Western Philosophy"', *Philosophy East and West* 20 (1970), 318-321.

DILTHEY, W., *Théorie des conceptions du monde*, Paris, 1946; (traduction, par L. SAUZIN, de: *Theorie der Weltanschauungen*, Leipzig, Berlin, 1931)

Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie, Frankfurt, 1949 (préface de P. DEUSSEN).

DUBS, H.H., 'The Failure of the Chinese to Produce Philosophical Systems', *T'oung Pao* 26 (1929), 96-109.

FENG YOLAH, *A Comparative Study of Life-Ideals*, thèse, Shanghai, 1927.

A History of Chinese Philosophy, (trad. du chinois par D. BODDE) Princeton University Press, 1952.

- FORKE, A., 'The Chinese Sophists', *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society* 34 (1901/2), 1-100.
- GADAMER, H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960.
- GERNET, J., *Chine et christianisme*, Paris, 1982.
- GOLDENBERG, D.S., *A Comparative Analysis of Wittgenstein's TRACTATUS and Samkara's ADVAITA VEDANTA With an Introduction to the Logic of Comparative Methodology* thèse, Hawaii, 1977.
- GRANET, M., 'Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises', *Revue Philosophique* 89 (1920), 98-128 et 161-195.
- GRENIER, J., 'Sextus et Nāgārjuna', *Revue Philosophique* 160 (1970), 67-75.
- GUEROULT, M., *Dianoématique. Livre II, Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1979.
- HALBFASS, W., 'Indien und die Geschichtsschreibung der Philosophie', *Philosophische Rundschau* 23 (1976), 104-131.
Indien und Europa, Basel, Stuttgart, 1981.
- HANSEN, Ch.D., 'Mass Nouns and "a White Horse is not a Horse"', *Philosophy East and West* 26 (1976), 189-209.
- HEGEL, G.F.W., *Sämtliche Werke. Vol. XVII: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tome I (H. GLOCKNER, éd.), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965.
- HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1959 (traduction franç.: *Acheminement vers la parole*, Paris, 1976).
- INGALLS, D.H.H., 'The Comparison of Indian and Western Philosophy', *Journal of Oriental Research* 22 (1954), 1-11.
- KWEE SWAN LIAT, *Methods of Comparative Philosophy* thèse, Leiden, 1953.
- MASSON-COURSEL, P., 'Objet et méthode de la philosophie comparée', *RMM* 19 (1911), 541-548.
'La sophistique. Etude de philosophie comparée', *RMM* 23 (1916), 343-362.
'La scolastique', *Revue Philosophique* 90 (1920), 123-141.
La philosophie comparée, Paris, 1923, 1931.
- MEHTA, J.L., 'Heidegger and the Comparison of Indian and Western Philosophy', *Philosophy East and West* 20 (1970), 303-317.
'Heidegger and Vedānta: Reflections on a Question-

- nable Theme', *International Philosophical Quarterly* 18 (1978), 121-149.
- MISCH, G., *Der Weg in die Philosophie*, Leipzig, 1926, München, 1950.
- MOORE, Ch.A. (éd.), *Philosophy - East and West (I)*, Princeton, 1944.
- Essays in East-West Philosophy (II)*, Honolulu, 1951.
- Philosophy and Culture East and West (III)*, Honolulu, 1962, 1968.
- The Status of the Individual in East and West (IV)*, Honolulu, 1968.
- MORITZ, R., *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*, thèse, Berlin, 1973.
- MOUNIN, G., *Histoire de la linguistique: Des origines au XXe siècle*, Paris, 1970.
- NAKAMURA, H., 'Methods and Significance of Comparative Philosophy', *Revue Internationale de Philosophie* 28 (1974), 184-193.
- Parallel Developments: A Comparative History of Ideas*, Tokyo, 1975.
- PORKERT, M., 'Untersuchungen einiger philosophisch-wissenschaftlicher Grundbegriffe und Beziehungen im Chinesischen' *ZDMG* 110 (1961), 422-452.
- RAJU, P.T., *Thought and Reality: Hegelianism and Advaita*, London, 1937.
- Introduction to Comparative Philosophy*, London, 1972.
- RUBEN, W., 'Der Charakter der Weltanschauung im alten China, in Indien und in Griechenland', *Klio* 55 (1973), 5-41.
- SCHARFSTEIN, B.A. et al., *Philosophy East/Philosophy West: A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic and European Philosophy*, New York, 1978.
- SCHWAB, R., *La renaissance orientale*, Paris, 1950 (rééd.).
- SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke*. Vol. XI: *Handschriftlicher Nachlass* (P. DEUSSEN, éd.), München, 1911-
- VALLIN, G., 'Elements pour une théorie de la philosophie comparée', *Revue Philosophique* 2 (1978), 157-175.
- WING-TSIT CHAN, 'Basic Chinese Philosophical Concepts', *Philosophy East and West* 2 (1952), 166-170.

LIVRE II

BIBLIOGRAPHIE

HSCP = *Harvard Studies in Classical Philology*

PAS = *Proceedings of the Aristotelian Society*

RMM = *Revue de Métaphysique et de Morale*

TAPA = *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*

ALTHEIM, F., 'Staat und Individuum bei Antiphon dem Sophisten', *Klio* 20 (1926), 257-269.

CREEL, H.G., *The Origins of State-craft in China*, vol. I, London, Chicago, 1970.

DIETZ, K.M., *Protagoras von Abdera*, Diss. Bonn, 1976.

DODDS, E.R., *Plato: Gorgias*, Oxford, 1959.

DUMONT, J.-P., *Les sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, 1969.

DUPREEL, E., *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922.

Les sophistes, Neuchâtel, 1948.

FURLEY, D.J., 'Antiphon's Case Against Justice', *The Sophists and Their Legacy*, G.B. KERFERD, éd., Wiesbaden, 1981.

GERNET, J. & J.-P. VERNANT, 'L'évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère', *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1964.

GRANET, M., *La civilisation chinoise*, Paris, 1929.

GUTHRIE, W.K.C., *The Sophists*, Cambridge, 1971.

HEINIMANN, F., *Nomos und Physis*, Basel, 1945.

KERFERD, G.B., 'The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* ns 4 (1956/7), 26-32.

The Sophistic Movement, Cambridge, 1981.

KOU PAO-KOH, I., *Deux sophistes chinois. Houei Che et Kong-souen Long*, Paris, 1953.

LURIA, S., 'Antiphon der Sophist', *Eos* 53 (1963), 63-67.

MASPERO, H., *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, 1971.

MASSON-OURSSEL, F., 'La sophistique. Etude de philosophie comparée', *RMM* 23 (1916), 343-362.

- MOULTON, C., 'Antiphon the Sophist, On Truth', *TAPA* 103 (1972) 329-366.
- MÜLLER, C.W., 'Protagoras über die Götter', *Hermes* 95 (1967), 140-159.
- SAUNDERS, T.J., 'Antiphon the Sophist, on Natural Laws (B 44 DK)', *PAS* 78 (1977/8), 215-236.
- SCHÜTRUMPF, E., 'Kosmopolitismus oder Panhellenismus? Zur Interpretation des Ausspruchs von Hippias in Platons Protagoras (337c ff.)', *Hermes* 100 (1972), 5-29.
- SEGAL, C.P., 'Gorgias and the Psychology of Logos', *HSCP* 66 (1962), 99-156.

LIVRE III

EDITIONS ET TRADUCTIONS DES TEXTES

Artium Scriptores, Hrsq. von L. RADERMACHER, Österr. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 227, 3, Wien, 1951.

Doxographi Graeci. Collegit recensuit prologomenis indicibusque instruxit H. DIELS, Berlin, 1879.

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. DIELS. Hrsq. von W. KRANZ, 3 vols, sixième édition, Berlin, 1951-1952 et rééd. (cité DIELS-KRANZ ou DK).

DUMONT, J.-P., *Les sophistes, fragments et témoignages*, Paris, 1969.

Sofisti. Testimonianze e frammenti, a cura di M. UNTERSTEINER, 4 fasc., Firenze, 1954-1962.

* * *

Antiphon, *Discours, suivis des fragments d'Antiphon le sophiste*, texte établi et traduit par L. GERNET, Collection des Universités de France (C.U.F.), Paris "Les Belles Lettres" 1923.

Antisthène, *Fragments. Antisthenis Fragmenta*, coll. F. DECLEVA CAIZZI, Varese-Milano, 1966.

Aristophane, *Les Nuées*, texte établi par V. COULON et traduit par H. VAN DAELE, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1932 onzième tirage revu et corrigé, 1980.

Les Grenouilles, texte établi par V. COULON et traduit par H. VAN DAELE, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1928.

Aristote, *Analytiques. Analytica Priora et Posteriora*, by W.D. ROSS & L. MINIO-PALUELLO, Oxford U.P., 1964, réimpr. avec corrections, 1982.

Topiques. Tome I, Livres I-IV, texte établi et traduit par J. BRUNSCHWIG, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres" 1967.

Topiques. Topica, by E.S. FORSTER, Loeb Classical Library, London, 1960.

Les Réfutations sophistiques. On Sophistical Refutations, by E.S. FORSTER. Loeb Classical Library, London, 1955; trad. française de J. TRICOT, Paris, Vrin, 1969.

- Aristote, *Physique*, 2 tomes, texte établi et traduit par H. CARTERON, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1926.
- Métaphysique. Metaphysica*, by W. JAEGER, Oxford U.P. 1957; trad. française de J. TRICOT, Paris, Vrin, 1974.
- Ethique à Nicomaque. The Nicomachean Ethics*, H. RACKHAM, Loeb Classical Library, London, 1926, nouvelle édition révisée, 1934.
- Rhétorique*, texte établi et traduit par M. DUFOUR et A. WARTELLE, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", I 1938, II 1931, III 1973.
- Poétique*, texte établi et traduit par J. HARDY, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1932.
- La Rhétorique à Alexandre. Rhetorica ad Alexandrum*, by H. RACKHAM, Loeb Classical Library, London, 1937.
- Pseudo-Aristote, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* Texte du *De Gorgia*, voir B. CASSIN, 'Si Parménide. Le traité anonyme *De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire' *Cahiers de Philologie* 4 (1980), pp. 429 et suiv.; H.J. NEWIGER, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nicht-seiende*, Berlin, 1973; M. UNTERSTEINER, *Sofisti, Test. e framm.* II, Firenze 1949, deuxième édition 1961, pp. 56-74.
- Cicéron, *Brutus*, texte établi et traduit par J. MARTHA, C.U.F. Paris "Les Belles Lettres", 1923.
- Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres. Lives of Eminent Philosophers*, by R.H. HICKS, 2 vols. Loeb Classical Library, London, 1925.
- ΔΙΣΣΟΙ ΑΡΓΟΙ. *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*, by T.M. ROBINSON, New York, 1979.
- Epictète, *Entretiens I*, texte établi et traduit par J. SOUILHE C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1943, deuxième édition revue et corrigée 1975.
- Galien, *Claudii Galeni opera omnia*, ed. C.G. KUHN, Leipzig, 1821-1833.
- Gorgias, *L'Eloge d'Hélène. Encomium of Helen*, by D.M. McDOWELL Bristol Classical Press, 1982.
- Hérodote, *Histoires. Historiae*, by C. HUDE, Oxford, première éd. 1908, deuxième éd. 1920, troisième éd. 1927.
- Hésiode, *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*, texte établi et traduit par P. MAZON, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1928.

Hésiode, *Fragments. Fragmenta Hesiodica*, by R. MERKELBACH & M.L. WEST, Oxford, 1967.

[Hippocrate], *Du Régime*, texte établi et traduit par R. JOLY, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1967.

Du régime des maladies aiguës, texte établi et traduit par R. JOLY, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1972.

Pronostic. Prognostic, by W.H.S. JONES, Loeb Classical Library, London, 1923.

L'Ancienne Médecine, introduction, traduction et commentaire par A.-J. FESTUGIERE, Paris Klincksieck, 1948.

De L'Art. Die Apologie der Heilkunst, bearb., übersetzt, erläutert und eingel. von Th. GOMPERZ, Leipzig, deuxième édition révisée, 1910.

Homère, *L'Iliade*, 4 tomes, texte établi et traduit par P. MAZON, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1937-1938.

L'Odyssée, 3 tomes, texte établi et traduit par V. BÉLARD, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1924.

Hymnes, texte établi et traduit par J. HUMBERT, C.U.F. Paris "Les Belles Lettres", 1936.

Isocrate, *Discours*, 4 tomes, texte établi et traduit par G. MATHIEU et E. BREMOND, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", I 1929, II 1928, cinquième tirage revu et corrigé 1967, III 1942, IV 1962.

Orphicorum Fragmenta, ed O. KERN, Berlin, 1922.

Philostrate, *Vies des sophistes. The Lives of the Sophists*, by Wildmer Cave WRIGHT, Loeb Classical Library, London, 1921.

Platon, *Oeuvres complètes*, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1920-1956 :

Tome I. *Hippias mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton*, par M. CROISSET, 1920.

Tome II. *Hippias majeur. Lachés. Lysis. Charmide*, par A. CROISSET, 1921.

Tome III. Par A. CROISSET

Première partie, *Protagoras*, 1923.

Deuxième partie, *Gorgias. Ménon*, 1923.

Tome IV. Par L. ROBIN

Première partie, *Phédon*, 1926.

Deuxième partie, *Le Banquet*, 1929.

Troisième partie, *Phèdre*, 1933.

Tome V. Par L. MERIDIER

Première partie, *Ion. Ménexène. Euthydème*, 1931.

Deuxième partie, *Cratyle*, 1931.

Tome VI. *La République I-III*, par E. CHAMBRY, 1932.

Tome VII. *La République*. Par E. CHAMBRY

Première partie, IV-VII, 1933.

Deuxième partie, VIII-X, 1934.

Tome VIII. Par A. DIES

Première partie, *Parménide*, 1923.

Deuxième partie, *Théétète*, 1926.

Troisième partie, *Le Sophiste*, 1925.

Tome IX. Par A. DIES

Première partie, *Le Politique*, 1935.

Deuxième partie, *Le Philèbe*, 1941.

Tome X. *Timée. Critias*, par A. RIVAUD, 1925.

Tome XI. *Les Lois*. Par E. DES PLACES. Introduction de A. DIES et L. GERNET

Première partie, Introduction. Livres I-II, 1951.

Deuxième partie, Livres III-VI, 1951.

Tome XII. *Les Lois*. Par A. DIES

Première partie, Livres VII-X, 1956.

Deuxième partie. Livres XI-XII. *Épinomis*, par E. DES PLACES, 1956.

Tome XIII. Par J. SOUILHE

Première partie, *Lettres*, 1926.

Deuxième partie, *Dialogues suspects (Second Alcibiade. Hipparque. Minos. Les Rivaux. Théagès. Clitophon)*, 1930.

Troisième partie, *Dialogues apocryphes (Du Juste. De la Vertu. Démodocos. Sisyphe. Eryxias. Axiochos. Définitions)* 1930.

Protagoras. *Protagoras*, a cura di A. CAPIZZI, Firenze, 1955.

Sextus Empiricus, *Ἡυποθέτωι ὁμοιωμάτωι (Hyp. Pyrrh.) Adversus Mathematicos (Adv. Math.)*, texte édité et traduit par R.G. BURY, 4 vols, Loeb Classical Library, London, I 1933, II 1935, III 1936, IV 1949.

Sophocle, *Tragédies*, tome III, *Philoctète*, texte établi et traduit par A. DAIN et P. MAZON, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1960, troisième tirage revu et corrigé 1974.

Xénophon, *Anabase*, 2 tomes, texte établi et traduit par P. MASQUERAY, C.U.F., Paris "Les Belles Lettres", 1931.

Memorabilia, by E.C. MARCHANT, Loeb Classical Libra-

ry, London, 1923.
Zénon d'Elée. *Zeno of Elea*, by H.D.P. LEE, London, 1936.

OUVRAGES DE REFERENCE

- A *Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. LIDDELL & R. SCOTT,
New Edition by H. St. JONES and R. MCKENZIE, Oxford, 1968.
BAILLY A., *Dictionnaire grec-français*, édition revue par L.
SECHAN et P. CHANTRAINE, Paris, 1950.
DES PLACES, E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (Platon, *Oeuvres complètes*, tome XIV), C.U.F.,
Paris "Les Belles Lettres", 1964.
SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, Bd. I, München 1939, Bd.
II vervollständigt und herausgegeben von A. DEBRUNNER,
München 1950, Bd. III Register von D.J. GEORGACAS, München
1953, Bd. IV Stellenregister von S. und F. RADT, München
1971.
LESKY, A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1957/8,
Dritte, neu bearb. und erweit. Auflage 1971.
Der kleine Pauly, *Lexikon der Antike*, in fünf Bänden, München,
1964-1975.
RE = *PAULYs Realencyclopädie der classischen Altertumswissen-*
schaft Neue Bearbeitung begonnen von G. WISSOWA, et al.
Stuttgart, 1890 - .

PERIODIQUES CITES EN ABREGE

- AJP = *American Journal of Philology*, Baltimore
HSCP = *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge Mass.
PAS = *Proceedings of the Aristotelian Society*, London
TAPA = *Transactions and Proceedings of the American Philologi-*
cal Association, Cleveland, Ohio
ZPE = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn

ETUDES PARTICULIERES

Nous avons regroupé isolément pour chaque chapitre les études qui s'y rapportent.

Chapitre 1.

- ALLAN, D.J., 'The Problem of Cratylus', *AJP* 75 (1954), 271-287.
- ANAGNOSTOPOULOS, G., 'Plato's Cratylus: The Two Theories of the Correctness of Names', *Review of Metaphysics* 25 (1972), 691-736.
- AUSTIN, J.L., *How to Do Things With Words*, Cambridge (Mass.), 1967.
- BURKERT, W., 'Orpheus und die Vorsokratiker', *Antike und Abendland* 14 (1968), 93-114.
- 'La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Der-veni entre Anaxagore et Cratyle', *Les Etudes Philosophiques* 25 (1970), 443-455.
- CALVERT, B., 'Forms and Flux in Plato's Cratylus', *Phronesis* 15 (1970), 26-47.
- DERBOLAV, J., *Platons Sprachphilosophie im Kratylus und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972.
- FEHLING, D., 'Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie', *Rheinisches Museum* 108 (1965), 212-229.
- GENTINETTA, P.M., *Zur Sprachbetrachtung bei den Sophisten und in der stoisch-hellenistischen Zeit*, (Diss.) Winterthur, 1961.
- GOLD, J.B., 'The Ambiguity of "Name" in Plato's Cratylus', *Philosophical Studies* 34 (1978), 223-251.
- GOLDSCHMIDT, V., *Essai sur le Cratyle*, Paris, 1940 et rééd.
- GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, 1978.
- HEINIMANN, F., *Nomos und Physis*, Basel, 1945.
- HOFFMANN, E., *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, 1925.
- KAHN, Ch.H., 'Language and Ontology in the Cratylus', *Exegesis and Argument. Studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos*, *Phronesis*, Suppl. vol. I, Assen, 1973, 152-176.
- KERFERD, G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981.

- KIRK, G.S., 'The Problem of Cratylus', *AJP* 72 (1951), 225-253.
 'Natural Change in Neraclitus', *Mind* 60 (1951), 35-42.
- KRETZMANN, N., 'Plato on the Correctness of Names', *American Philosophical Quarterly* 8 (1971), 126-138.
- LEVINSON, R.B., 'Language and the Cratylus: Four Questions', *Review of Metaphysics* 11 (1957/58), 28-41.
- LORENTZ, K. & MITTELSTRASS, J., 'On Rational Philosophy of Language: the Program in Plato's Cratylus Reconsidered', *Mind* 76 (1967), 1-20.
- LUCE, J.V., 'The Theory of Ideas in the Cratylus', *Phronesis* 10 (1965), 21-36.
 'Plato on Truth and Falsity in Names', *Classical Quarterly* 19 (1969), 222-232.
- MERKELBACH, R., 'Der orphische Papyrus von Derveni', *ZPE* 1 (1967), 21-32.
- RICHARDSON, M., 'True and False Names in the Cratylus' *Phronesis* 21 (1976), 135-145.
- ROBINSON, R., 'The Theory of Names in Plato's Cratylus', *Revue Internationale de Philosophie* (1955), repris dans *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 1969 (nous citerons d'après la pagination de cette édition).
 'A Criticism of Plato's Cratylus', *The Philosophical Review* (1956), repris dans *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 1969 (nous citerons d'après la pagination de cette édition).
- SCHOFIELD, M., 'A Displacement in the Text of the Cratylus', *Classical Quarterly* 22 (1972), 246-253.
An Essay on Anaxagoras, Cambridge, 1980.
 'The dénouement of the Cratylus', *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, 1982, pp. 61-81.
- SEARLE, J.R., *Speech Acts*, Cambridge, 1969.
- SPRAGUE, R.K., *Plato's Use of Fallacy*, London, 1962.
- WEERTS, E., 'Plato und der Heraklitismus', *Philologus*, Suppl. 23/1, 1931.
- WEINGARTNER, R., 'Making Sense of the Cratylus', *Phronesis* 21 (1976), 5-25.
- WILLIAMS, B., 'Cratylus' Theory of Names and Its Refutation', *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, 1982, 83-93.

Chapitre 2.

- BURKERT, W., 'Ετοιμασία : eine semasiologische Studie', *Philologus* 103 (1959), 167-197.
- DERBOLAV, J., *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972.
- DUPREEL, E., *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948.
- FEHLING, D., 'Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie', *Rheinisches Museum* 108 (1965), 212-229.
- von FRITZ, K., 'Prodikos', *RE* 23 (1957), col. 85-89.
- GENTINETTA, P.M., *Zur Sprachbetrachtung bei den Sophisten und in der stoisch-hellenistischen Zeit*, (Diss.) Winterthur, 1961.
- GOLDSCHMIDT, V., *Essai sur le Cratyle*, Paris, 1940 et rééd.
- MAIER, H., *Sokrates*, Tübingen, 1913.
- MAYER, H., *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn, 1913.
- MUGLER, Ch., *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, Paris, 1958.
- NESTLE, W., *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940.
- OSANN, F., 'Der Sophist Hippias als Archäolog', *Rheinisches Museum* 2 (1843), 495-510.
- PFEIFFER, R., *History of Classical Scholarship*, Oxford, 1968.
- PRAUSS, G., *Platon und der logische Eleatismus*, Berlin, 1966.
- ROBINSON, T.M., *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*, New York, 1979.
- RYLE, G., 'Letters and Syllables in Plato', *Philosophical Review* 69 (1960), 431-451.
- SEGAL, Ch., 'Protagoras' orthoepia in Aristophanes' "Battle of the Prologues"', *Rheinisches Museum* 113 (1970), 158-62.
- TRIEBER, K., 'Die Ακαλέξεως', *Hermes* 27 (1892), 210-248.

Chapitre 3.

- BROCKER, W., 'Gorgias contra Parmenides', *Hermes* 86 (1958), 425-440.
- CASSIN, B., 'Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire', *Cahiers de Philologie* 4 (1980).
- DUMONT, J.-P., *Les sophistes, fragments et témoignages*, Paris, 1969.

- FEHLING, D., 'Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie', *Rheinisches Museum* 108 (1965), 218-229.
- GENTINETTA, P.M., *Zur Sprachbetrachtung bei den Sophisten und in der stoisch-hellenistischen Zeit*, (Diss.) Winterthur, 1961.
- GOMPERZ, H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, Berlin, 1912.
- GOMPERZ, Th., *Die Apologie der Heilkunst*, Leipzig, 1910.
- GUTHRIE, W.K.C., *The Sophists*, Cambridge, 1971.
- MAYER, H., *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn, 1913.
- MORRISON, J.S., 'The Truth of Antiphon', *Phronesis* 8 (1963), 35-49.
- MOULTON, C., 'Antiphon, the Sophist, On Truth', *TAPA* 103 (1972), 329-366.
- NEWIGER, H.J., *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende*, Berlin, 1973.
- SAUNDERS, T.J., 'Antiphon the Sophist On Natural Laws (B 44 DK)', *PAS* 78 (1978), 215-236.
- SPRAGUE, R.K., *The Older Sophists*, Columbia, 1972.
- UNTERSTEINER, M., *Sofisti, testimonianze e frammenti*, 4. fasc. Florence, 1954-1962.

Chapitre 4.

- BINDER, G. & LIESENBORGHS, L., 'Eine Zuweisung der Sentenz οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν an Prodikos von Keos', *Sophistik. Wege der Forschung* CLXXXVII, C.J. CLASSEN edit., Darmstadt 1976, 452-462.
- BONITZ, H., *Platonische Studien*, Berlin, 1886.
- DODDS, E.R., *Plato: Gorgias*, Oxford, 1959.
- FESTUGIERE, A.J., 'Antisthenica', in A.J. FESTUGIERE, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1971, 283-314.
- von FRITZ, K., 'Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik', *Hermes* 62 (1927), 453-484.
- GILLESPIE, C.M., 'The Logic of Antisthenes', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 26 (1913), 479-500; 27 (1914), 17-38.
- GOMPERZ, H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, Berlin, 1912.
- GRIEDER, H., *Die Bedeutung der Sophistik für die platonisch-aristotelische Aussagelogik*, (Diss.) Basel, 1962.

- GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1978.
- KERFERD, G.B., 'The Future Direction of Sophistic Studies', *The Sophists and Their Legacy*, *Hermes*, Einzelschriften 44, Wiesbaden, 1981, 1-6.
- The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981.
- KEULEN, H., *Untersuchungen zu Platons 'Euthydem'*, (Diss.) Wiesbaden, 1971.
- LEE, H.D.P., *Zeno of Elea*, London, 1936.
- PRÄCHTER, K., 'Platon und Euthydem', *Kleine Schriften*, H. DÖRRIE edit., Hildesheim, 1973, 15-20.
- RUSSELL, Lord B., 'On Denoting', *Mind* 14 (1905), 479-493.
- SPRAGUE, R.K., *Plato's Use of Fallacy*, London, 1962.
- The Older Sophists*, Columbia, 1972.
- 'Plato's Sophistry II', *PAS*, Suppl. vol. LI (1977), 45-61.
- STEWART, M.A., 'Plato's Sophistry I', *PAS*, Suppl. vol. LI (1977), 21-44.
- SCHMITT, A., *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, (Diss.) Würzburg, 1973.

Chapitre 5.

- BARNES, J., *The Presocratic Philosophers*, London, 1979, seconde édition révisée 1982.
- BERNSEN, N.O., 'Protagoras' *Homo-Mensura-Thesis*', *Classica et Mediaevalia* 30 (1969), 109-144.
- BONDESON, W., 'Perception, True Opinion and Knowledge in Plato's *Theaetetus*', *Phronesis* 14 (1969), 111-122.
- BROCHARD, V., *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, 1926.
- BURNYEAT, M.F., 'Protagoras and Self-refutation in Later Greek Philosophy', *Philosophical Review* 85 (1976), 44-69.
- 'Protagoras and Self-refutation in Plato's *Theaetetus*', *Philosophical Review* 85 (1976), 172-195.
- 'Conflicting Appearances', *Proceedings of the British Academy*, London, 65 (1979), 69-111.
- CAPELLE, A., 'Zur Frage nach den Kompositen in Platons *Theaetetus* P 156 A', *Hermes* 90 (1962), 288-294.
- CAPIZZI, A., *Protagora*, Florence, 1955.
- CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.

- CHILTON, C.W., 'An Epicurean View of Protagoras', *Phronesis* 7 (1962), 105-109.
- COLE, A.T., 'The Apology of Protagoras', *Yale Classical Studies* 19 (1966), 103-118.
- 'The Relativism of Protagoras', *Yale Classical Studies*, 22 (1972), 19-45.
- COOPER, J.M., 'Plato on Sense-perception and Knowledge (Theaetetus 184-186)', *Phronesis* 15 (1970), 123-146.
- CORNFORDE, F.M., *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.
- Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935, réimpr. 1979.
- DAVISON, J.A., 'Protagoras, Democritus and Anaxagoras', *Classical Quarterly* 3 (1953), 33-45.
- DIETZ, K.-M., *Protagoras von Abdera*, (Diss.) Bonn, 1976.
- DUMONT, J.-P., *Les sophistes, fragments et témoignages*, Paris, 1969.
- DUPREEL, E., *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948.
- EDELSTEIN, L., 'The Relation of Ancient Philosophy to Medicine', *Bulletin of the History of Medicine* 26 (1952), 299-316.
- EPSTEIN, P.H., 'Protagoras' Famous Statement', *Classical Journal* 58 (1964), 223-226.
- FEHLING, D., 'Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie', *Rheinisches Museum* 108 (1965), 212-230.
- FERGUSON, J., 'Plato, Protagoras and Democritus', *Sucknell Review* 15 (1967), 49-58.
- FESTUGIERE, A.J., *L'Ancienne Médecine*, Paris, 1948.
- Les trois protreptiques de Platon*, Paris, 1973.
- von FRITZ, K., 'Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik', *Hermes* 62 (1927), 453-484.
- 'Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)', part II, *Classical Philology* 41 (1946), 12-34.
- 'Protagoras', *RE* 23 (1957), col. 907-921.
- GIGON, O., 'Zu Anaxagoras', *Philologus* 91 (1936/7), 1-41.
- Sokrates*, Bern, 1947.
- GILLESPIE, C.M., 'The Logic of Antisthenes', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 26 (1913), 479-500; 27 (1914), 17-38.

- GLIDDEN, D.K., 'Protagoras' Relativism and the Cyrenaics', *American Philosophical Quarterly Monograph* 9 (1975), 113-140.
- 'Protagorean Relativism and Physis', *Phronesis* 20 (1975), 209-227.
- GOMPERZ, H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, Berlin, 1912.
- GRAESER, A., 'Demokrit und die skeptische Formel', *Hermes* 98 (1970), 300-317.
- 'Ein Dilemma des Protagoras', *Philosophische Rundschau* 60 (1968), 257-267.
- GRIEDER, H., *Die Bedeutung der Sophistik für die platonisch-aristotelische Aussagenlogik*, (Diss.) Basel, 1962.
- GRONEWALD, M., 'Ein neues Protagorasfragment' *ZPE* 2 (1968), 1-2.
- GUTHRIE, W.K.C., *The Sophists*, Cambridge, 1971.
- HEINIMANN, F., *Nomos und Physis*, Basel, 1945, réimpr. 1965.
- HEITSCH, E., 'Ein Buchtitel des Protagoras', *Hermes* 97 (1969), 292-296.
- 'Der Ort der Wahrheit', *Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik*, Donauwörth, 1979.
- HOERBER, R.G., 'Thrasylus' Platonic Canon and the Double Titles', *Phronesis* 2 (1957), 10-20.
- HOFMANN, H., 'Lycophron', *RE Suppl.* 14 (1974), col. 265-272.
- HOLLAND, R.F., 'On Making Sense of a Philosophical Fragment', *Classical Quarterly* (1956), 215-220.
- JOEL, K., *Geschichte der antiken Philosophie* I, Tübingen, 1921.
- JOLY, R., *Hippocrate, Médecine grecque*, Paris, 1964.
- KAHN, Ch. H., 'The greek Verb 'To Be' and the Concept of Being', *Foundations of Language* 2 (1966), 245-265.
- The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973 (Foundations of Language, Suppl. Series no 16).
- KAPP, E., 'Compte-rendu de H. LANGERBECK, ΔΟΣΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΗ', *Gnomon* 12 (1936), 65-77; 158-169.
- KERFERD, G.B., 'Plato's Account of the Relativism of Protagoras', *Durham University Journal*, NS 11 (1949), 20-26.
- 'The Future Direction of Sophistic Studies', *The Sophists and Their Legacy*, G.B. KERFERD edit., *Hermes*, Einzelschriften 44, Wiesbaden, 1981, 1-6.
- The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981.
- KIRK, G.S., 'Natural Change in Heraclitus', *Mind* 60 (1951), 35-42.

- KOCH, H.-A., *Homo mensura, Studien zu Protagoras und Gorgias*, (Diss.) Tübingen, 1970.
- 'Protagoras bei Platon, Aristoteles und Sextus Empiricus', *Hermes* 99 (1971), 278-282.
- KREIS, F., 'Die Lehre des Protagoras und ihre Darstellung in Platons Theätet', *Archiv für Geschichte der Philosophie* NS 28 (1923), 43-49.
- KUCHARSKI, P., 'Protagoras et la morale d'Aristote', *Revue Philosophique* 160 (1970), 15-24.
- KULLMANN, W., 'Zur Nachwirkung des homo-mensura Satzes des Protagoras bei Demokrit und Epikur', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 128-144.
- LANGERBECK, H., ΔΟΞΙΣ ΕΚΙΡΥΕΜΙΗ, *Neue Philologische Untersuchungen* 10, Berlin, 1935.
- LESKY, A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1957/8, troisième édition 1971.
- LEVI, A., 'On "Twofold Statements"', *AJP* 61 (1940), 292-306.
- 'Studies on Protagoras', *Philosophy* 15 (1940), 147-167.
- LOEW, E., 'Das heraklitisch-protagoreische System nach Darstellung des Sextus Empiricus', *Philologische Wochenschrift* 51 (1931), 557-559.
- LONGRIGG, J., 'Philosophy and Medicine, Some Early Interactions', *HSCP* 67 (1963), 147-175.
- LUTHER, W., 'Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit', *Archiv für Begriffsgeschichte* 10 (1966), 148-171.
- MAGUIRE, J.P., 'Protagoras ... or Plato?', *Phronesis* 18 (1973) 115-138.
- 'Protagoras ... or Plato? II The Protagoras', *Phronesis* 22 (1977), 103-122.
- MAIER, H., *Sokrates*, Tübingen, 1913.
- MANSFELD, J., 'Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons', *The Sophists and Their Legacy*, G.B. KERFERD ed., *Hermes*, Einzelschriften 44, Wiesbaden, 1981, 38-53.
- MEJER, J., 'Plato, Protagoras and the Heracliteans', *Classica et Mediaevalia* 29 (1968), 40-60.
- 'The Alleged New Fragment of Protagoras', *Hermes* 100 (1972), 175-178.
- MOSER, S. & KUSTAS, G.L., 'A Comment on the "Relativism" of the Protagoras', *Phoenix* 20 (1966), 111-115.

- MÜLLER, C.W., 'Protagoras über die Götter', *Hermes* 95 (1967), 140-159.
- NESTLE, W., 'Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten', *Philologus* 67 (1908), 531-581.
- 'Spuren der Sophistik bei Isokrates', *Philologus* 70 (1911), 1-51.
- 'Ein Echo aus Protagoras Peri theon?', *Philologische Wochenschrift* 45 (1925), 316-318.
- Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940.
- NEUBERGER-DONATH, R., 'Der Gebrauch von $\delta\tau\iota$ und $\acute{\omega}\varsigma$ in Subjekt- und Objektsätzen', *Rheinisches Museum* 125 (1982), 252-274.
- NEUMANN, A., 'Die Problematik des Homo-mensura Satzes', *Classical Philology* 33 (1938), 368-379.
- PFEIFFER, R., *History of Classical Scholarship*, Oxford, 1968.
- RACE, W.H., 'The Word $\kappa\alpha\tau\acute{\omicron}\varsigma$ in Greek Drama', *TAPA* 111 (1981), 197-213.
- REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916 et rééd.
- SCHOFIELD, M., *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, 1980.
- STECKEL, H., 'Demokrit', *RE Suppl.* 12 (1970), col. 191-199.
- TAYLOR, A.E., *Plato, the Man and His Work*, London, 1926, 1949 et rééd.
- UNTERSTEINER, M., *The Sophists*, trad. de l'italien par K. FREEMAN, Oxford, 1954.
- VERSENYI, L., 'Protagoras' Man-Measure Fragment', *AJP* 83 (1962) 178-184.
- VLASTOS, G., 'Protagoras', tiré de *Plato : Protagoras*. Translated by Benjamin JOWETT, New York, 1956; repris avec quelques corrections dans *Sophistik, Wege der Forschung* CLXXXVII, C.J. CLASSEN ed., Darmstadt, 1976, 271-289.
- WATERLOW, S., 'Protagoras and Inconsistency Theaetetus 171 a 6 - c 7', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1977), 19-36.
- WHITE, F.C., '᾽Ως ἐμνησθῆναι οὐκ ἔστιν, A Passage of Some Elegance in the Theaetetus', *Phronesis* 17 (1972), 219-226.
- WISNIEWSKI, B., 'Protagoras et Héraclite', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 31 (1953), 490-499.

Chapitre 6.

- BARNES, J., *The Presocratic Philosophers*, London, 1979, seconde édition révisée 1982.
- BLASS, F., *Die attische Beredsamkeit*, Band I, Leipzig, 1868.
- BRAUN, L., 'Die schöne Helena, wie Gorgias und Isokrates sie sehen', *Hermes* 110 (1982), 158-174.
- BROCHARD, V., *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887.
- BROCKER, W., 'Gorgias contra Parmenides', *Hermes* 86 (1958), 425-440.
- BUX, E., 'Gorgias und Parmenides', *Hermes* 76 (1941), 393-407.
- CALOGERO, G., *Studi sull' eleatismo*, Roma, 1932; trad. allemande, *Studien über den Eleatismus*, Darmstadt, 1970.
- CASSIN, B., 'Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire', *Cahiers de Philologie* 4 (1980).
- CLASSEN, C.J., 'Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophiehistorikern', *Philologus* 109 (1965), 175-181.
- COOK WILSON, J., 'Apelt's Pseudo-Aristotelian Treatises', *Classical Review* 7 (1893), 33-39.
- COULTER, J.A., 'The Apology of Socrates and Gorgias' Palamedes', *HSCP* 68 (1964), 269-303.
- DIELS, H., 'Gorgias und Empedokles', *Sitzungsberichte der kgl. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1884), 343-368.
- DODDS, E.R., *Plato : Gorgias*, Oxford, 1959.
- DUMONT, J.-P., *Les sophistes, fragments et témoignages*, Paris, 1969.
- DURING, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966.
- GIGON, O., 'Gorgias "Über das Nichtsein"', *Hermes* 71 (1936), 186-213.
- Kommentar zum ersten Buch von Xenophons *Memorabilien*, Basel, 1953.
- GOLDSCHMIDT, V., *Essai sur le Cratyle*, Paris, 1940.
- GOMPERZ, H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, Berlin, 1912.
- GOMPERZ, Th., *Griechische Denker*, Band I, Leipzig, 1903.
- GRINAL, E., 'A propos d'un passage du Ménon. Une définition "tragique" de la couleur', *Revue des Etudes Grecques* 55 (1942), 1-13.
- GUTHRIE, W.K.C., *The Sophists*, Cambridge, 1971.

- HARRISON, E.L., 'Was Gorgias a Sophist?', *Phoenix* 18 (1964), 183-192.
- HINKS, D.A.G., 'Tisias and Corax and the Invention of Rhetoric', *Classical Quarterly* 34 (1940), 61-69.
- KERFERD, G.B., 'Gorgias on Nature or that which is not', *Phronesis* 1 (1955/6), 3-25.
- 'Plato and Nippias', *Proceedings of the Classical Association* 60 (1963), 36-37.
- Mac DOWELL, D.M., 'Gorgias, Alkidamas and the Cripps and the Palatine Manuscripts', *Classical Quarterly* NS 11 (1961), 113-124.
- Gorgias. Encomium of Helen*, Bristol Classical Press, 1982.
- MAIER, H., *Sokrates*, Tübingen, 1913.
- NESTLE, W., 'Spuren der Sophistik bei Isokrates', *Philologus* 70 (1911), 1-51.
- 'Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten', *Philologus* 67 (1908), 531-581.
- 'Die Schrift des Gorgias "Über die Natur oder über das Nichtseiende"', *Hermes* 57 (1922), 551-562.
- NEWIGER, N.J., *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Berlin, 1973.
- 'Gorgias von Leontinoi und die Philosophen vor Sokrates', *Würzburger Jahrbuch für die Altertumswissenschaft* (1979), 47-60.
- REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, Frankfurt, 1977.
- RICHARDSON, N.J., 'Homeric Professors in the Age of the Sophists', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* NS 21 (1975), 65-81.
- ROBINSON, J.M., 'On Gorgias', *Exegesis and Argument. Studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos*, *Phronesis*, Suppl. vol. 1 (1973), 49-60.
- ROSENMEYER, T.G., 'Gorgias, Aeschylus and ALIATH', *AJP* 76 (1955), 225-260.
- SCHOFIELD, M., 'The dénouement of the Cratylus', *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, 1982, 61-81.
- SEGAL, C.P., 'Gorgias and the Psychology of Logos', *Classical Philology* 66 (1962), 99-156.

- SICKING, C.M.J., 'Gorgias und die Philosophen', *Mnemosyne* 17 (1964), 225-247.
- SNELL, B., 'Nachrichten über die Lehre des Thales', *Philologus* 96 (1944), 170-182.
- TAYLOR, A.E., *Plato, the Man and His Work*, London, 1926, 1949 et rééd.
- UNTERSTEINER, M., *The Sophists*, trad. de l'italien par K. FREEMAN, Oxford, 1954.
- VERDENIUS, W.J., *Parmenides, Some Comments on his Poem*, Groningen, 1942, Amsterdam, 1964.
- 'Gorgias' Doctrine of Deception', *The Sophists and Their Legacy*, G.B. KERFERD ed., *Hermes*, Einzelschriften 44 (1981), 116-128.

Chapitre 7.

- ALTHEIM, F., 'Staat und Individuum bei Antiphon dem Sophisten' *Klio* 20 (1926), 257-269.
- AVERY, H.C., 'One Antiphon or Two?', *Hermes* 110 (1982), 145-158.
- BIGNONE, E., *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, vol 32, 1974.
- CLAVAUD, R., *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, 1980.
- FURLEY, D.J., 'Antiphon's Case against Justice', *The Sophists and Their Legacy*, G.B. KERFERD ed, *Hermes*, Einzelschriften 44 (1981), 81-91.
- GAGARIN, M., 'The Prohibition of Just and Unjust Homicide in Antiphon's Tetralogies', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19 (1978), 291-306.
- GRIMALDI, W.M.A., 'Semeion, Tekmerion, Eikos in Aristotle's Rhetoric', *AJP* 101 (1980), 383-398.
- KERFERD, G.B., 'The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* NS 4 (1956/7), 26-32.
- The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981.
- KLOWSKI, J., 'Zum Entstehen der logischen Argumentation', *Rheinisches Museum* 113 (1970), 111-141.
- LURIA, S., 'Antiphon der Sophist', *Eos* 53 (1963), 63-67.

- MORRISON, J.S., 'Xenophon *Memorabilia* I, 6. The Encounters of Socrates and Antiphon', *The Classical Review* NS 3 (1953), 3-6.
- 'Socrates and Antiphon', *The Classical Review* NS 5 (1955), 8-12.
- 'Antiphon', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* NS 7 (1961), 49-58.
- Von der MÜHLL, P., 'Zur Unechtheit der antiphontischen Tetralogien', *Museum Helveticum* 5 (1948), 1-5.
- NESTLE, W., *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940.
- SAUNDERS, T.J., 'Antiphon the Sophist On Natural Laws (B 44 DK)', *PAS* 78 (1978), 215-236.
- SOLMSEN, F., *Antiphonstudien*, Neue philologische Untersuchungen 8, Berlin, 1931.
- ZUNTZ, G., 'Once again the Antiphontean Tetralogies', *Museum Helveticum* 6 (1949), 100-103.

LIVRE IV

ABREVIATIONS

Abréviations techniques

(X) * Y	le caractère X est à remplacer par le caractère Y
<X>	le caractère X est à ajouter
[X]	le caractère X est à supprimer
<u>X</u> [Y]	le caractère X est à placer à la suite du caractère Y
(***)	lacune
+...+	locus desperatus
(?)	traduction incertaine

Abréviations

BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BSS	Basic Sinological Series (Guoxue jiben congshu)
COUVREUR	S. Couvreur**

* L'astérisque simple indique que l'oeuvre se trouve mentionnée dans la bibliographie générale.

** Le double astérisque signale que l'oeuvre se trouve mentionnée sous la rubrique des éditions.

GSR	voir B. Karlgren, 'Grammata Serica Recensa'
GUO	voir Zhuangzi**
HAWKES	voir D. Hawkes, Chu Tzu*
HYI	Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series
LIU	voir Huainanzi**
LMLES	voir A.C. Graham, Later Mohist Logic, Ethics and Science*
MS	Monumenta Serica
SPPY	Sibubeiyao
SPTK	Sibucongkan
SUN	voir Mozi**
WILHELM	voir Dengxizi**
XU	voir Lüshichunqiu**
YANG	voir Liezi**
ZZJC	Zhuzijicheng (nouvelle édition, Hong Kong, 1978)

EDITIONS

抱朴子

Baopuzi

a) SPPY

b) ZZJC

楚辭

Chuci

SPTK

道德經

Daodejing

王弼集校釋

a) Wangbiji jiaoshi, Beijing, 1980

老子校詁

b) Laozi jiaogu, par Ma Xulun, Beijing, 1974

馬王堆漢墓帛書老子

c) Mawangdui hanmu boshu laozi, Hangzhou, 1982

鄧析子
Dengxizi

a) SPTK

b) H. Wilhelm, 'Schriften und Fragmente zur Entwicklung der staatsrechtlichen Theorie in der Chou-Zeit', in *MS* 12 (1947), 41-96

公孫龍子
Gongsunlongzi

a) Daocang

b) voir Chen Zhu*

c) édition partielle dans A.C. Graham, 'Two Dialogues* ...'

管子
Guanzi

管子集校

a) *Guanzi jijiao*, par Guo Moruo et al. Beijing, 1956

b) BSS

鬼谷子
Guiguizi

a) SPTK

國語
Guoyu

Shanghai, 1978, par un collectif d'auteurs, d'après les éditions SPTK et SPPY

韓非子
Hanfeizi

韓非子集釋

Hanfeizi jishi, par Chen Qiyou, Beijing, 1958; Shanghai, 1974

韓詩外傳
Hanshiwaizhuan

SPTK

漢書
Hanshu

百內
Baina

漢書藝文志
Hanshu yiwenzhi

Hong Kong, 1963

淮南子
Huainanzi

淮南鴻烈集解

a) Huainan honglie jijie, par Liu
Wendian, Shanghai, 1933

b) ZZJC

晉書
Jinshu

百內
Baina

經典釋文
Jingdianshiwen

SPTK

孔叢子
Kongcongzi

SPTK

禮記
Liji

Li Ki. Mémoires sur les bienséances
et les cérémonies, 2 tomes, 4 volu-
mes, par S. Couvreur, Paris, 1950

列子
Liezi

列子集釋

Liezi jishi, par Yang Bojun, Shang-
hai, 1958; Beijing, 1979

論衡
Lunheng

ZZJC

論語
Lunyu

論語譯注

Lunyu yizhu, par Yang Bojun, Bei-
jing, 1980 (rééd.)

呂氏春秋
Lüshichunqiu

呂氏春秋集釋

Lüshichunqiu jishi, par Xu Weiyu,
Beijing, 1955

孟子
Mengzi

孟子譯注
Mengzi yizhu, par Yang Bojun, Beijing, 1960, 1981

墨子
Mozi

墨子閒談
a) Mozi jiangou, par Sun Yirang, Beijing, 1954 = ZZJC
b) édition partielle (chap. 40-45), voir A.C. Graham, Later Mohist Logic, Ethics and Science*

慎子
Shenzi

voir P.M. Thompson, The Shen-tzu Fragments*

史記
Shiji

édition Zhonghua shuju, Beijing, 1959, 1972.

詩經 毛詩
Shijing (Maoshi)

a) SPTK
b) B. Karlgren, The Book of Odes*

師石山房叢書
Shishi shanfang congshu
(fragments du Hanshu, du Bielu et du Qilüe)

compilé par Yao Shenzhong, Shanghai, 1936

尸子
Shizi

SPPY

(collection de fragments)

書經 尚書
Shujing (Shangshu)

SPTK

說苑
Shuoyuan

SPTK

說文
Shuowen

說文大字典
Shuowen gazidian, Tianjin, 1980

隋書
Suishu

百內
Baina

孫子兵法
Sunzibingfa

銀雀山漢墓竹簡孫子兵法
a) Yinqueshan hanmu zhujian sunzi-
bingfa, Beijing, 1976

太平御覽
Taiping yulan

b) SPPY

SPTK

新論
Xinlun

(par Huan Tan)

voir T. Pokora, Hsin Lun (New Trea-
tise) and Other Writings by Huan
t'an (43 BC-28 AD), Ann Arbor, 1975

新序
Xinxu

Hanwei congshu 漢魏叢書

(par Liu Xiang)

荀子
Xunzi

荀子簡釋
Xunzi jianshi, par Liang Qixiong,
Beijing, 1956, 1983

易經
Yijing

SPPY

儀禮
Yili

Yi Li, Cérémonial, par S. Couvreur,
Paris, Leiden, 1951

逸林
Yilin

SPPY

藝文類聚

Yiwenleiju

SPTK

尹文子

Yinwenzi

SPTK

玉函山房輯佚書

Yuhan shanfang jiyishu

Changsha, 1883

(compilé par Ma Guohan)

戰國策

Zhanguoce

a) SPTK

b) Shanghai, 1978 (collectif d'auteurs)

莊子

Zhuangzi

莊子集釋

a) Zhuangzi jishi, par Guo Qingfan, Beijing, 1961, 1982

b) HYI, 1947 (suppl. vol. 20)

左傳

Zuozhuan

La Chronique de la Principauté de Lou, Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan
3 tomes, par S. Couvreur, Paris, 1951

ETUDES PARTICULIERES

- AMES, R.T., *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, Honolulu, 1983.
- CHEN ZHU, *Gongsunlongzi jijie*, Shanghai, 1937.
- CHENG CHUNG-YING & SWAIN, R.H., 'Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung tzu', *Philosophy East and West* 20 (1970), 137-154.
- CHMIELEWSKI, J., 'Notes on Early Chinese Logic I', *Rocznik Orientalistyczny* 26 (1962), 7-21.
- CIKOSKI, J.S., 'On Standards of Analogical Reasoning in the Late Chou', *Journal of Chinese Philosophy* 2 (1975), 325-357.
- CIYUAN, 4 vol., Beijing, 1979-1983.
- COUVREUR, S., *Les Quatre Livres. IV, Oeuvres de Meng Tzeu. Les Humanités d'Extrême Orient* (éd. Les Belles Lettres), Paris s. d.
- Cheu King*, Sien Hien, 1934.
- CREEL, H.G., *Confucius, the Man and the Myth*, London, 1951.
- Shen Pu-Hai*, Chicago, 1974.
- What is Taoism*, Chicago, 1970.
- CRUMP, J.I., *Intrigues. Studies of Chan-Kuo Ts'e*, Ann Arbor, 1964.
- Chan-Kuo Ts'e*, Oxford, 1970.
- DEMIEVILLE, P., 'Compte-rendu de "Ignace Kou Pao-Koh; Deux sophistes chinois"', *T'oung Pao* 43 (1955), 108-121.
- ETIEMBLE, *Confucius*, Paris, 1956.
- FORKE, A., 'The Chinese Sophists', *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society* 34 (1901/2), 1-100.
- Mê Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, Berlin, 1922.
- FRANKE, O., 'Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen', *T'oung Pao* 7 (1906), 315-350.
- FENG YOLAN, *A History of Chinese Philosophy*, (traduit du chinois par D. BODDE), 2 vol., Princeton, 1952.
- 'Guan yu HUI SHI shishi de yixiang ziliao', *Guangmingribao* (1962), 4/7.
- GERNET, J., *Le monde chinois*, Paris, 1972.

- GRAHAM, A.C., *Chuang-tzu, the Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*, London, 1981.
- Chuang-tzu: Textual Notes to a Partial Translation*, London, 1981.
- 'The Background of the Mencian Theory of Human Nature', *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 6 (1967), 215-274.
- 'Chuang-tzu's Essay on Seeing Things As Equal', *History of Religions* 9 (1969/70), 137-159.
- 'The Composition of the Gongsuen Longtzyy', *Asia Maior* 5 (1957), 147-183.
- 'Two Dialogues in Kung-sun Lung tzu, "White Horse" and "Left and Right"', *Asia Maior* 11 (1965), 128-152.
- Later Mohist Logic, Ethics and Science*, London, Hong Kong, 1978.
- 'The Nungchia "School of the Tillers" and the Origins of Peasant Utopianism in China', *BSOAS* 49 (1979), 66-100.
- GRANET, M., *La pensée chinoise*, Paris, 1934, 1968.
- GRENIWSKI, H. & WOJTASIEWICS, O., 'From the History of Chinese Logic', *Studia Logica* 4 (1956), 241-243.
- GUO MORUO, *Shipipanshu*, Shanghai, 1950.
- HALOUN, G., 'Legalist Fragments I', *Asia Maior* 2 (1951/2), 85-120.
- HANYU CHENGYU CIDIAN, Shanghai, 1978.
- HANSEN, Ch.D., 'Mass Nouns and "a White Horse is not a Horse"', *Philosophy East and West* 26 (1976), 189-209.
- HAWKES, D., *Chu Tz'u. The Songs of the South*, Oxford, 1959.
- HENRICKS, R.G., 'Examining the Ma-wang-tui Silk Texts of the LAO-TZU, With Special Note of Their Differences from the WANG PI Text', *T'oung Pao* 65 (1979), 166-199.
- HESS, R.G., 'Semantic Concepts in Ancient China', *A Review of General Semantics* 29 (1972), 243-249.
- HOU WAILU, et al., *Zhongguo sixiang tongshi*, vol. I, Beijing, 1957, 1980.
- HU DAOJING, *Gongsunlongzi kao*, Shanghai, 1934.
- HU SHI, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, 1922.
- JIANG WEIQIAO, *Lüshichungiu huijiao*, Shanghai, 1937.
- JIN SHOUSHEN, *Gongsunlongzi shi*, Shanghai, 1928, 1931.

- KAO KUNG-YI & OBENCHAIN, D., 'Kung-sun Lung's Chih Wu Lun and the Semantics of Reference and Predication', *Journal of Chinese Philosophy* 2 (1975), 285-324.
- KARLGREN, B., 'Grammata Serica Recensa', *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 29 (1957), 1-332.
The Book of Odes, Stockholm, 1950.
- KOU PAO-KOH, *Deux sophistes chinois: Houei Che et Kong-Souen Long*, Paris, 1953.
- KRAMERS, R.P., *K'ung Tzu Chia Yü. The School Sayings of Confucius*, thèse, Leiden, 1949.
- LAU, D.C., 'Some Notes on the Sun Tz'u', *BSOAS* 28 (1965), 319-335.
Confucius. The Analects, Penguin Books, 1979.
- LESLIE, D., *Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning*, Canberra, 1964.
- LOHMANN, J., 'Der Sophismus des Kung-sun Lung', *Lexis* 2 (1949) 3-11.
- MASPERO, H., *La Chine antique* Paris, 1927, 1965.
 'Notes sur la logique de Mo-Tseu et de son école', *T'oung Pao* 25 (1927/8), 1-64.
- MEI, Y.P., 'The Kung-sun Lung-tzu with a Translation into English', *Harvard Journal of Asiatic Studies* 16 (1953), 404-437.
- MORITZ, R., 'Eine chinesische Parallele zur griechischen Eleatik', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 21 (1973), 55-70.
Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China, Berlin, 1973.
- QIAN MU, *Xianqin zhuzi jinian*, 2 vol., Hong Kong, 1956.
Hui Shi Gongsun Long, Shanghai, 1931.
- QU ZHIQING, *Gongsunlongzi xinzhu*, Hubei, 1981.
- REN JIYU, *Zhongguo zhhexueshi*, vol. I, Beijing, 1980.
- RICKETT, W.A., *Kuan-tzu. A Repository of Early Chinese Thought*, Hong Kong, 1965.
- RIEMANN, F., 'Kung-Sun Lung, designated things and logic', *Philosophy East and West* 30 (1980), 305-319.
- SHEN YUANDING, 'Zhiwulun jujie', *Guangmingribao* (1963), 1/18 et (1962), 5/4.
- SOLOMON, B.S., 'The Assumptions of Hui-tzu', *MS* 28 (1969), 1-40.
- TAN JIEFU, *Gongsunlongzi xingming fawei*, Beijing, 1957.
- THOMPSON, P.M., *The Shen-Tzu Fragments*, Oxford, 1979.

- VAN DER LOON, P., 'On the Transmission of Kuan-tzu', *T'oung Pao* 41 (1952), 357-393.
- WALEY, A., *The Way and Its Power. A Study of the Tao Tê Ching and Its Place in Chinese Thought*, London, 1934 et rééd. *The Analects of Confucius*, London, 1938, 1945.
- WALLACKER, B.E., *The Huai Nan Tzu, Book Eleven*, New Haven, 1962.
- WANG DIANJI, *Zhongguo luoji sixiangshi*, Shanghai, 1979.
- WANG GUAN, *Gongsunlongzi xuanjie*, Shanghai, 1928.
- WILHELM, R., *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, Jena, 1928; Düsseldorf, Köln, 1979.
- XU FUGUAN, *Gongsunlongzi jiangshu*, Taizhong, 1966.
- YATES, R.D.S., *Towards a Reconstruction of the Tactical Chapters of Mo-tzu (chüan 14)*, thèse non publiée, Berkeley, 1975.
- YIN ZHONGRONG, *Lüshichungiu jiaoshi*, Taipei, 1958 (rééd.).
- ZHANG BINGLIN, *Guogu lunheng*, (Oeuvres complètes de ZHANG BINGLIN, vol. 10, s.d.).
- ZHANG XINCHENG, *Weishu tongkao*, Shanghai, 1939, 1954, 2 vol.
- ZHOU WENYING, *Zhongguo luoji sixiangshi gao*, Beijing, 1979.

LIVRE V

BIBLIOGRAPHIE*

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962.
CLASSEN, C.J., 'Aristotle's Picture of the Sophists', *The Sophists and Their Legacy*, G.B. KERFERD, éd., Wiesbaden, 1981.
MARTIN, J., 'Zur Entstehung der Sophistik', *Saeculum* 27 (1976), 143-164.

MASSON-COURSEL, P., 'La sophistique, Etude de philosophie comparée', *Revue de Métaphysique et de Morale* 23 (1916), 343-362.

La philosophie comparée, Paris, 1923.

MOREAU, J., 'Qu'est-ce qu'un sophiste?', *Les Etudes Philosophiques* 34 (1979), 325-335.

RUBIN, V., 'Tzu-Ch'an and the City-state of Ancient China', *T'oung Pao* 52 (1965), 8-34.

Individual and State in Ancient China, New York, 1976.

TENBRUCK, F.H., 'Zur Soziologie der Sophistik', *Neue Hefte für Philosophie* 10 (1976), 51-77.

WATSON, B., *Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China*, New York, 1958.

WIEGER, L., *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Sien Hien, 1917, 1922.

* Pour les éditions des textes d'auteurs cités, ainsi que les études spécialisées déjà citées, le lecteur consultera la bibliographie du livre III (pour les textes grecs ou latins), la bibliographie du livre IV pour les textes chinois.

INDEX

INDEX LOCORUM

ALCMEON DK 24

B 1 239

ANAXAGORE DK 59

B 1 162 n 63

B 17 59; 114

B 19 60 n 4

ANTIPHON

Empois. 10-11 233 n 20

Tétr. A 2.3 237 n 35

3.8 234 n 23

236 n 32

4.10 235 n 29

Tétr. B 4.2 236 n 32

Tétr. Γ 3.3 234 n 22

4.2 237

Hér. 3 236 n 31

28 234 n 22

38 233 n 20

43 235 n 29

50 236 n 33

81 234

Chor. 18 235-6

27 233 n 20

30-31 234-5

ANTIPHON (soph.) DK 87

A 2 230 n 3

B 1 109; 110; 111 n 24

B 4 113

B 6 113

B 7 113

B 22 114

B 40 114

B 44 55; 111; 111 n 24

ANTISTHENE

Ajax 1 215

7 215 n 95

8 215 n 95

Fgt 38 140

ARISTOPHANE

Gren. 1119-1250 84 n 41

1129-1131 86

1153 86

1163 *sq* 88

1172-1174 86

1180 *sq* 83 n 31

1180-1181 86 n 44

1182 86

1187 86

Nuées 111 *sq* 187 n 161

658 76 n 72

658-659 78

660-663 78

664-666	79 n 10	1063 a 3	163 n 71
669-679	79	1063 a 10 sq	175 n 117
848-853	79 n 10	1064 b 28	479 n 76
1248-1251	79 n 11	1078 b 16-17	70 n 46
ARISTOTE		<i>Ethique à Nicomaque</i>	
<i>Premiers Analytiques</i>		1104 a 8-9	191 n 172
40 b 30	202 n 43	<i>Rhétorique</i>	
<i>Topiques</i>		1357 a 34	233
104 b 19-21	133 n 54	1361 a 28	234 n 25
112 b 22	84	1361 a 38	234 n 24
<i>Réfutations sophistiques</i>		1401 a 26 sq	118 n 8
165 a 6 sq	104 n 9	1402 a 17-20	237
165 a 20	479 n 75	1402 a 24	149; 187
166 b 1-9	95 n 86	1403 b 30	92 n 75
171 a 18 sq	130 n 41	1407 b 6 sq	77 n 2
173 b 17 sq	77 n 3	1415 b 15 sq	81 n 21
176 a 6-18	130 n 41	<i>Poétique</i>	
176 b 3-4	95 n 87	1456 b 15 sq	79 n 14
177 b 12 sq	118 n 8	1456 b 34-38	94
177 b 35 sq	95 n 87	1461 a 22	95 n 86
179 a 15	95 n 87	[ARISTOTE.]	
183 b 38	222 n 129	<i>MXG (De Gorgia)</i>	
<i>Physique</i>		979 a 12 sq	102 n 4; 200
185 b 25 sq	155-6	a 12 - b 21	202 sq
209 a 23 sq	206 n 66	12	202; 202 n 38;
<i>Métaphysique</i>			209; 209 n 74
987 a 29 sq	70 n 47	13	202; 202 n 39
1007 b 18	166 n 82; 484-5	13-14	202-3;
1008 b 12 sq	187 n 157		203 n 44
1009 a 6-15	168	14-15	202; 202 n 40
1010 a 7 sq	69; 70 n 47	17	202; 202 n 41
1024 b 33 sq	133 n 50, 54;	17-18	202; 202 n 42
	134	18	202; 202 n 43
1026 b 15	479 n 76	19	203; 203 n 45
1046 b 29 sq	166 n 82; 168	20	203; 203 n 47
1047 a 4-7	169; 171 n 103	20-21	203; 203 n 48
1053 a 35	173 n 112	25-26	203; 203 n 51
1053 b 12	173 n 112	25-27	154-5
1062 b 12 sq	166 n 82	27-28	203-4;
1062 b 13-18	167		204 n 52

979 a 29-30	204; 204 n 53	DIDYME	
30-31	204; 204 n 54	Sur ANTIPHON	230
35	204; 204 n 55		
35-36	204; 204 n 56	DIDYME L'Aveugle	
979 a 37 - 979 b 1	204-5;	Frag. de PRODICOS:	
	205 n 57	Comm. Ecc1. 1,8	140
979 b 2	205; 205 n 58	Frag. de PROTAGORAS:	
3-4	205; 205 n 59	Comm. Ps 29-34	179; 179;
5-6	205; 205 n 60		180; 180 n 133
6-7	205; 205 n 61		
14	206; 206 n 64	DIOGENE LAERCE	
20 sq	206; 206 n 66	I, 4	13 n 4
20-21	206; 206 n 65	II, 106	124
34-35	207; 207 n 67	III, 4	63 n 17
979 b 35 - 980 a 1	207 n 68	III, 6	67 n 37
980 a 1-8	207 n 69	III, 35	134
9-10	209; 209 n 75;	V, 25	197; 197 n 18
	210; 210 n 77	V, 38	63 n 17
10-12	210; 210 n 78	VI, 1	215 n 94
12-14	211 n 80	VI, 17	140
18-19	211; 211 n 84	VIII, 57	124 n 30
980 a 19 - 980 b 3	103	IX, 50	148 n 6
980 b 3-11	105	IX, 51	149; 173 n 112; 188
8	204 n 54	IX, 52	190; 190 n 171
11	204 n 54	IX, 53	124; 133 n 49
		IX, 53-53	79 n 13
		IX, 54	148 n 6
		IX, 55	148 n 3; 189 n 166
<i>Rhétorique à Alexandre</i>			
1428 a 25 sq	233 n 18	ΔΙΪΣΟΙ ΛΟΓΟΙ	
1430 a 14	233 n 19	2.9	164 n 77
1430 b 30	234 n 27	3.10	227 n 148
1431 b 20	233	5.11 - 5.14	92-3
		9	92 n 77
CICERON		EMPEDOCLE	DK 31
Brutus 12.46	189 n 168	8 3	59 n 3
12.47	232 n 14	8 8	60
De Or. 3,32,126-8	157 n 40	8 9	60 n 4
DEMOCRITE DK 68			
8 26	62 n 16		
B 26, 24-25	62-3		
B 125	63 n 20; 177 n 126		

EPICTETE		B 11 a §§ 4	215-6
Entr. I, 17, 12	140 n 76	6-21	225 n 140
		32,8	216 n 100
EURIPIDE		35	107 n 14;
Bacch. 202-203	157 n 40		214 n 90
GALIEN		B 13	191 n 172; 216 n 100
Lex. Hipp. XIX 66	112	B 23	227
		B 26	223; 225-6; 226 n 142
GORGAS DK 82		Traité voir [ARISTOTE] MXG	
A 1	191 n 172	HERACLITE DK 22	
A 25	195 n 4	B 12	70 n 48
B 2	197	HERODOTE	
B 3	227 n 146	Hist. II,1	161 n 59
B 4	227	HESIODE	
B 5	227	Boucl. 139	96
B 6	54	Fgmta 9.2	96
B 11 §§ 1-5,5	212	HIPPIAS DK 86	
2	101 n 1; 224	B 9	96 n 90
3	54 n 22	B 14	96 n 90
5,5-6,3	212	B 18	97 n 92
6,3-6,10	213	B 21	98 n 103
7	213	[HIPPOCRATE]	
8	107 n 12	Anc. Méd. §§ 8	186 n 155
8-14	213	9	183 n 140;
10	219 n 113;		184
	226 n 144	12	191 n 172
11	107; 213-4;	13	185 n 148
	227 n 147	20	183;
12	217; 218-9		185 n 150;
13	191 n 172;		186 n 155
	196 n 13;	De l'Art § 2	110 n 20;
	217 n 105;		161 n 59
	221 n 123	Mal. Sacr. § 20	63 n 21
14	184 n 143; 218;	Pronostic § 25	239
	219 n 112, 113;		
	221 n 123;		
	226 n 144		
15,2-19	213		
20	213		
21	213		

<i>Du Rég. I, 2</i>	185 n 150	<i>Sur l'Echange</i>	
IV, 2	162 n 63	§§ 15	187 n 168
<i>Du Rég. des Maladies aiguës</i>		45	124 n 32
§ 20.1	191 n 172	184	215 n 96
		252	219 n 113
HOMERE		268	197 n 17; 198
<i>Illiade</i>		271	215
1, 1	77; 79		
2, 15	96	LYCOPHRON DK 83	
2, 642	96	A 2	156-7
2, 813-14	60 n 6		
2, 876	96	MELISSOS DK 30	
2, 877	96	A 4	197 n 15
7, 222	96	B 1	201 n 35
11, 639	96	B B	154; 201 n 35; 239 n 38
16, 34	96		
18, 589	96	METRODOR DE CHIOS DK 70	
21, 297	96	B 1	196 n 12
23, 328	96	B 2	196 n 12
<i>Odyssée</i>			
4, 88	96	ORPHICA	
9, 219	96	<i>Pap. Derv.</i> col 14	61 n 9;
15, 133	96		62 n 14
17, 292	95 n 88	col 19	61 n 9, 10
<i>Hymne aux Diosc.</i>		<i>Fgta</i> 167	61 n 11
I, 13	96	168	61 n 11
ISOCRATE		PARMENIDE DK 28	
<i>Contre Euth. 4</i>	214 n 92	B 1, 27 sq	59 n 3
<i>Contre soph. 1-8</i>	117 n 2	B 2	211 n 81
<i>Eloge d'Hélène</i>		B 2, 3	203 n 49
§§ 1	133 n 52	B 2, 3-5	203 n 50
3	195 n 4; 197 n 17;	B 2, 7-8	210 n 79
	198 n 26	B 3	211 n 81
<i>Nicoclès</i>		B 6, 2-3	203 n 49
§§ 2	219 n 113	B 8, 2	239 n 37
5-6	218 n 106	B 8, 7	201 n 34
7	218	B 8, 16	124 n 29
<i>Paix</i> §§ 39-40	219 n 112	B 8, 20	201 n 34
		B 8, 38-41	65 n 26; 67 n 35
		B 8, 52	227 n 145

PHILOSTRATE		429 D	133
Vit. <i>Soph.</i> I,15	231 n 9	429 E	72
PLATON		429 E - 430 A	137
<i>Alcibiade I</i>		431 E - 432 A	99
119 A	124 n 30	432 A,8	99
<i>Apologie</i>		432 8-D	106
19 8,C	187 n 161	433 C	137 n 67; 139 n 73
<i>Charmide</i>		435 E	67
163 A-D	84-5	436 C	137 n 67
163 D	87 n 53	437 A	71 n 53
<i>Cratyle</i>		438 A	71 n 54
383 A	66	438 C	137 n 67
383 B	71	439 C	68 n 41
384 B	76 n 72; 81 n 22	439 D	69 n 45
384 C	71-2	439 D - 440 A,8	70 n 47
384 C,D	67 n 31	<i>Euthydème</i>	
385 A	67; 164 n 77	272 A	487
385 C	73	272 A,B	479; 487
385 E	160 n 53	273 C	487
385 E <i>sq</i>	70 n 50	275 C - 303 B	119
385 E - 386 A	67; 68	275 D	120
386 A	174 n 113	275 E	121
386 C	71 n 51. 157 n 40;	276 A,B	120
	160 n 53; 174 n 113	276 C	120-21
386 C,D	146-7	276 D	121
386 D	118	276 E	121; 130 n 43
386 D,E	68 n 38	277 A-C	121 n 19
387 C	137 n 67	277 D,E	121-22
391 C	77 n 1; 157 n 40	277 E	76; 117 n 4
391 C <i>sq</i>	60 n 6	277 E - 278 A	128;
393 D	67 n 32; 68 n 40;		128 n 40
	98-9	277 E - 278 B	127 n 36
394 B	99 n 104	278 A	72 n 59; 84
399 A,B	97 n 94	278 C - 282 C	119 n 12
419 B-D	84 n 36	283 D	83 n 31
424 B,C	97	283 E	134 n 57
424 C	98 n 96, 97, 98	284 C,D	135 n 62
428 C	99 n 105	284 D	104; 140 n 80
429 B	137 n 65	285 E	142
429 C	72 n 59	285 D - 286 B	134 n 57
		286 A,B	135

286 B,C	133	<i>Lysis</i>	
286 C	133 n 49	207 C	82 n 27
287 D	130-31; 131 n 46	<i>Ménon</i>	
300 A	131; 132; 132 n 48	75 E	84
305 C	84	76 D	227 n 149
<i>Gorgias</i>		80 E	122
449 A	220 n 118	95 C	219 n 111
449 A-D	220 n 116	96 D	83 n 31
449 B	220 n 119	<i>Parménide</i>	
449 E	220 n 120	127 E	123 n 28; 124 n 30
449 E - 461 B	220 n 117	128 C,D	197 n 19
450 A	220; 221	<i>Phèdre</i>	
452 D,E	221	261 D	124 n 30; 164 n 77
453 A	221		197 n 19
454 B	221	267 A	214 n 91; 223 n 133
454 D - 455 A	221 n 125	267 C	77 n 1
454 E	223 n 133	268 A sq	191 n 172
455 A	215 n 97	270 B	185 n 150
455 D,E	217	270 B sq	191 n 172
456 C,D	221	271 E - 272 A	191 n 172
456 D	219 n 113	272 D	214 n 91;
457 B,C	222		223 n 133
460 E	222	273 A	214 n 91
465 D	228 n 151, 155	273 B	237 n 34
483 D sq	56 n 30	<i>Schol. ad Phèdre</i>	
<i>Hippias maj.</i>		267 B	89
285 C	228 n 154	<i>Philèbe</i>	
285 C,D	90	19 C	84 n 35
<i>Hippias min.</i>		58 A,B	217; 221 n 123
364 C sq	97 n 92	<i>Protagoras</i>	
368 D	90 n 69	320 C sq	19 n 19; 79
<i>Lachés</i>		322 A	80; 80 n 18
197 B	83 n 31	333 A-C	185-6; 189 n 169
197 D	87 n 53	334 A,B	182 n 138;
198 B	83 n 37; 88 n 59		185 n 151;
<i>Lois</i>			191 n 174
716 C	165	334 B,C	186
766 D,E	223 n 131	337 A	82; 83 n 34
876 B	223 n 131	337 A sq	81 n 25
885 B	153 n 23	337 B	82; 88
		337 B,C	82

337 C	54; 88	152 A-C	172 n 106
340 A	87 n 53	152 B	162; 174; 177
340 A,B	82	152 D - 155 E	166 n 85
340 B	83	154 A	165 n 80;
341 A	81		170 n 102
341 A,B	83	156 A - 160 E	166 n 85
341 C-E	83	157 A	156
349 E	83; 88	158 E	147 n 108
350 D - 351 A	83	159 D	158 n 45
358 A	87 n 53	159 E - 160 C	170 n 102
358 A,B	83-84; 89 n 65	160 A,B	169 n 95
358 D	84; 88	160 C	156 n 36; 173 n 112
<i>République</i>		161 C	157 n 40; 165
338 C	55	162 A	157 n 40
340 D	137 n 65	166 A - 168 C	173
365 D,E	153 n 23	166 C	158; 179
476 D - 480 A	497 n 120	166 D	158; 163 n 66;
602 D	226		181; 185 n 148
<i>Sophiste</i>		166 E	164 n 76
232 B	479 n 73	166 E - 167 A	172-3
232 C	229 n 156	167 A	145 n 100; 160;
232 D	148 n 1		172; 182; 185 n 118
235 D - 236 A	226	167 A,B	179; 182-3
237 E	137 n 67	167 B	185 n 148
241 D	198	167 B,C	182 n 138
242 C	198	167 C	158 n 45
242 C,D	198	168 B	164 n 77
242 E	198	170 A	164 n 77
244 B sq	496 n 115	170 E	157 n 40
251 A	496 n 115	171 C	157 n 40
251 A-C	496	172 A	163; 164 n 77
255 C	497	178 B	163; 164 n 73
257 B	497	178 C	177
259 E	497	178 E	164 n 73
262 A	496 n 116	179 B	186-7
262 D	497 n 117	179 C - 184 B	70 n 47
<i>Théétète</i>		183 A,B	69 n 45
152 A	146; 147 n 106;	187 C - 189 B	134 n 56
	157; 160 n 53;	189 A	137 n 67
	164 n 73; 168 n 93;	189 A,B	143
	173 n 112; 173-4	189 A - 191 E	143 n 86

189 B,C	143-4	SENEQUE	
191 B	144	<i>Epist.</i> 88,43	188;188 n 164
191 E	144 n 95		
192 A sq	122 n 27	SEXTUS EMPIRICUS	
200 B sq	122 n 27	<i>Hyp. Pyrrh.</i>	
204 A	91 n 73	I,44	180 n 133
Timée		I,213	177 n 126
80 B	82 n 29	I,216	173 n 112
[PLATON]		I,216-219	166 n 82
Démodocos		I,217	166 n 83
380 A	130 n 42	I,217-218	169
Du Juste		III,83	170
375 A,B	191	III,89-93	94 n 84
		<i>Adv. Math.</i>	
		I,114	91 n 72
POLLUX		I,142-154	78 n 5
<i>Onom.</i> II, 57-58	113 n 30	IV,22-24	94 n 84
		VII,53	156 n 37;
PRODICO	DK 84		195 n 10
A 5	85 n 42; 228 n 156	VII,60	157 n 40; 173
A 8	85	VII,60-64	166 n 82
A 19	87	VII,65-87	102 n 4
B 3	157 n 40	VII,77-78	209; 209 n 76
B 4	87; 89 n 66	VII,81	211 n 82
B 7	89 n 66	VII,388-390	166 n 82
B 11	87 n 52	IX,313-314	94 n 84
voir aussi DIDYME L'Aveugle			
PROTAGORAS	DK 80	SOPHOCLE	
A 1	189 n 166	<i>Philoctète</i> 415	161 n 59
A 11	228 n 156		
A 20	188	THEOPHRASTE	
A 28	96 n 89	<i>De Sens.</i> § 63	177 n 126
A 29	96 n 89	§ 65	176 n 125
A 30	96 n 89	THRASYMACHOS	DK 85
B 2	155	A 1	213 n 87
B 4	152		
B 5	189 n 167	XENOPHANE	DK 21
B 6	189 n 108	B 18	80 n 20
voir aussi DIDYME L'Aveugle		B 32	60 n 4

XENOPHON

<i>Anab.</i> IV, 4, 15	161
<i>Mém.</i> I, 1, 14	198 n 27
III, 1, 1	119
III, 14, 1-4	140 n 76
IV, 4, 7	90 n 70

ZENON DK 29

LEE 13-16 (A 24)	201 n 36
17-18	201 n 36
18	123; 123 n 28
19-25 (A 25)	449 n 55
28-31 (A 27)	445 n 36

INDEX DES MOTS GRECS

ἄδηλον	61 n.10
αἰσθησις	184
ἄλλοδοξία	143
ἀλήθεια	152, 157, 159, 160 n. 52, 165, 216, 216 n. 101, 223 n. 134, 236, 238
ἄνθρωπος	164
ἀπλῶς	205
ἀπάτη	226, 227 n. 145
ἀπορία	129 n. 41
ἀρετή	219
ἁρμονία	90 n. 69, n. 70, 93
βλάστημα	110, 110 n. 23
γνώμη	109
γοητεία	226, 226 n. 144
γράμμα	91, 91 n. 72, 93
διαίρεσις	87
δόξα	152, 154, 154 n. 29, 216 n. 101, 223 n. 134, 227 n. 146, 238
δύναμις	90 n. 70, 97
εἰκός	200, 212, 214, 224, 232, 233, 233 n. 18, 235, 237
εἶναι	83, 86, 102, 147, 152, 158, 159, 162, (ἔστι, ἔδν, κτλ.) 164, 181, 201
ἐπιόδειξις	81
ἐριστικὸς λόγος	122
ἰσόρροπον	63, 64
καυρὸς	190, 191, 216, 216 n. 100
καταβάλλοντες (λόγοι)	157 n. 40
κρυπτήριον	163, 163 n. 70
λόγος	23, 149, 171, 224
μαρτυρία	233, 234
μέτρον	163, 163 n. 70, 164, 165, 184

μετώνυμον	63, 64
μοῦτρα	23
νόμος	53, 54, 55, 56, 59 n. 1, 63 n. 20, 80, 80 n. 19, 110, 111
νώνυμον	63, 64
ὀμωνυμία	62
ὄνομα	67 n. 32, 72 n. 59, 86 n. 44, 87, 110, 136, 140
ὀρθοέπεια	52, 77, 79, 149, 150 n. 14
ὀρθότης ὀνομάτων	52, 66, 86 n. 44, 122
ὅτι	161, 162, 162 n. 60
οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν	133, 149
οὐκ ἔστι ψεύδεσθαι	133
οὐσία	67 n. 32
παίγνιον	194, 213, 213 n. 87
περιτροπή	164
πολύσημον	63, 64
πολωνυμία	62
πρός τι	205 n. 61
ρῦθμός	90 n. 69, n. 70, 97
σήματα	239
σημεῖον	232, 233, 234, 239
σοφός	181, 183, 191
στοιχεῖον	91 n. 72, 97, 98
συλλαβή	90, 91, 97
τεκμαίρεσθαι	239
τεκμήριον	232, 233, 234, 239
τέχνη	80, 110 n. 21, 192, 227 n. 146, 237
τύχη	63
ὑλή ῥευστή	166 n. 83, 169, addenda
φαίνεσθαι	158, 181
φιλοσοφία	13 n. 4
φρανεῖσθαι	210 n. 76
φύσις	53, 54, 55, 56, 62, 63, 80 n. 19, 110, 111, 112
χρῆμα	147, 162, 165
ὥς	160, 160 n. 53, 161, 161 n. 56, 162, 162 n. 60

- BA 霸 "hégémon", 309
- BAIJIA 百家 "Cent Ecoles", 44; 386
- BEI 諄 "auto-contradictoire", 393; 400
- WU BI - KE BI 勿必 可必 "considérer - ne pas considérer - comme nécessaire", 339
- BIAN 辯 "débat", 460
- BIAN SHI 辯士 "débatteur", 460, 467
- BIAN ZHE 辯者 "débatteur", "sophiste", 435; 460; 466
- BIE MO 別墨 "moïstes dissidents", 263
- BU KE BU CHA 不可不察 "il faut à tout prix examiner", 335; 336; 337
- CANWU 參伍 "relations fondamentales", 462 n 16
- CHUNQIU 春秋 "Printemps et Automnes", 41; 247
- DA DAO 大道 "Grande Voie", 462
- DA FANG 大方 "Grande Envergure", 296; 298 n 58; 352 n 168
- DA GUAN 大觀 "vue englobante", 435
- DA TONG 大同 "grande ressemblance", 365
- DAO 道 "Voie", 23
- DAOJIA 道家 "Ecole taoïste", 387; 463
- DAOREN 盜人 "homme criminel", 411; 418
- DUAN 端 "point de départ", 376; 449 n 54
- DUO FANG 多方 "ayant beaucoup de méthodes", 466
- FAN 反 "l'inverse", 271
- FAN AI 泛愛 "amour sans distinctions", 368
- FU MING 復名 "nom composé", 394; 398; 406

HAI 害 "aversion", 267

HETONGYI 合同異 "unir le semblable et le différent", 386;
393; 399

HUIZI YUE 蕙子曰 "HUIZI dit", 275

JI 積 "amasser", 355; 356; 381

JIANBAI 堅白 "dur-et-blanc", 283; 355; 388; 402; 403; 405;
421; 421 n 93; 422

JING 精 "quintessence", 354

JING 經 "exposition", "théorème", "écrit canonique", 262; 263;
351; 359

KE - BU KE 可 不可 "possible - impossible", 338

KE - WEI KE 可 未可 "admissible - non admissible", 393; 395

KE WEI - BU KE WEI 可 謂 不可 謂 "peut - ne peut pas - être
appelé", 416; 419; 424

LI 利 "bien", "profit", "préférence", 267

LIMIN 利民 "le bien du peuple", 311

LIJIANBAI 離堅白 "séparer le dur et le blanc", 386; 393; 398

LIYUE 禮樂 "rites et musique", 255

LIANG KE 兩可 "les deux côtés peuvent être défendus", 489

LIANG XING 兩行 "aller avec les deux", 294

LING QI 靈氣 "souffle subtil", 354

MAO 貌 "aspect", 283 n 27; 392

MING 名 "nom", 252; 253; 461-475

MING 命 "nommer", 392; 395

MING 命 "destin", 23

MINGJIA 名家 "Ecole des Noms", 387; 460-475

MINGSHI 名實 "Noms et Objets" (= NO), 262

NONGJIA 農家 "Ecole des Agriculteurs", 316; 316 n 94

PIAN 偏 "de façon unilatérale", 394; 398

- QI 氣 "souffle vital", 354; 379; 381
- QING 輕 "léger", "négligeable", 338
- QING 情 "essentiellement", 282
- QIUHAO 秋象 "duvet d'automne", 357
- QU - QU 去取 "exclure - inclure", 393; 398
- QU ZUN 去尊 "suppression des titres usurpés", 310
- RUJIA 儒家 "Ecole confucianiste", 463
- SE 色 "couleur", 392; 395; 403 n 55; 412 n 77
- SHEN 神 "esprit numineux", 354
- SHI 時 "instant", "moment (favorable)", 311; 444-445
- SHI 勢 "circonstances", 334
- SHI - FEI 是非 "c'est ainsi - ce n'est pas ainsi", 282; 284; 285; 372; 373
- SHOU BAI 守白 "préserver le blanc", 421 n 93
- SHUO 說 "explication", 262; 269; 351; 359
- SUN ER YI 損而益 "excès", 362
- TIANXIA 天下 "monde", 419; 420
- TIANZI 天子 "Fils du Ciel", 41
- TI 體 "corps", 364; 394; 398
- WANG 王 "roi", "être roi", 299; 300; 308; 308 n 76
- WEI KE ZHI 未可知 "on ne peut pas savoir a priori", 371
- WU 物 "chose", 419; 420
- WUHOU 無厚 "sans épaisseur", 354; 355; 449 n 54
- WUQIONG 無窮 "illimité", 370; 489
- WUQIONG ZHI MEN 無窮之門 "porte donnant sur l'illimité", 370
- XIANZHI 先知 "connaître a priori", 269
- XIANG YING 相盈 "se remplir l'un l'autre", 359; 402

- XIANGYU 相與 "être ensemble", 394; 398
- XIAOSHUOJIA 小說家 "Ecole des conteurs", 463
- XING 形 "forme", 283 n 27; 392; 395; 401; 412 n 77; 446; 473
- XING 刑 "punition", 473
- XINGMING 形名 "noms et formes", 390; 469
- YANG SHENG 養生 "nourrir le principe vital", 284
- YI 易 "transformation", 438
- YI BU JIE JIE ZHI 以不解解之 "expliquer (le noeud) sans le défaire", 375
- YI ZHI YI GUAI 益之以怪 "ajouter des choses étranges", 351 n 161
- YIN 因 "critère", 360
- YIN - YANG 陰陽 "Yin et Yang", 286; 349; 361; 367; 371; 380; 463
- YING 應 "correspondre", 393; 398
- YOU - WU 有無 "il y a - il n'y a pas", 355; 416
- YUJING 語經 "explication de l'écrit canonique" (= EC), 262; 270
- ZAJIA 雜家 "Ecole éclectique", 464
- ZHANGUO 戰國 "Royaumes combattants", 41; 42
- ZHENGMING 正名 "rectifier les noms", 245; 246-255; 254 n 23
- ZHI 指 "signification", 419; 420; 421
- ZHI DA 至大 "le plus grand", 352
- ZHI XIAO 至小 "le plus petit", 352
- ZHONG 重 "lourd", "important", 338
- ZHONGGUO 中國 "Royaume du Milieu", 41
- ZONGHENGJIA 縱橫家 "Ecole des alliances verticales et horizontales", 341; 463
- YUE LING 月令 "tâches mensuelles", 255

INDEX DES NOMS

L'index des noms est divisé en trois sections. La première (A) comprend les noms cités en rapport avec les problèmes de philosophie comparée; la deuxième (B), ceux qui touchent à la philosophie grecque et la troisième (C), ceux qui concernent la philosophie chinoise.

A

Bahm, A.J., 13 n 3; 32 n 66	Heidegger, M., 34
Brunner, F., 20 n 30; 24; 36 n 86	HU SHI, 264; 278; 411; 481; 482; 482 n 85
Burt, E.A., 19	Hulin, M., 17 n 18; 31 n 63
Comte, A., 47	Kou Pao-Koh, 46; 47 n 7; 48; 278 n 16; 383; 404 n 59; 460 n 5; 482; 490
Deussen, P., 15 n 8; 16; 24 n 41; 30; 33	Kwee Swan Liat, 13 n 2; 21; 22 n 36; 31 n 62; 35 n 84
Deutsch, E., 22	Maspéro, H., 51; 52 n 15; 266; 278; 279; 389 n 16; 444; 445
Dubs, H.H., 25 n 43	Masson-Oursel, P., 13 n 3; 14 n 6; 25-28; 37; 37 n 88, n 90; 47 n 8; 48; 455 n 1; 483
Forke, A., 32 n 70; 263 n 20; 266; 278; 480; 481; 485	Mehta J.L., 13 n 1; 22; 31 n 60; 33; 35 n 83
Foulquié, P., 37 n 89	Misch, G., 18
Gadamer, H.G., 34	Moore, Ch. A., 18 n 23; 19; 19 n 25, n 26; 20 n 29; 29 n 58
Gernet, J., 32 n 65; 43 n 3; 51 n 14; 480; 481; 482	Nakamura, H., 23
Goldenberg, W.S., 16	Raju, P.T., 13 n 1; 18 n 23; 32 n 66
Granet, M., 42 n 2; 251; 297 n 57; 445; 446 n 37, n 39; 482; 486	Regamey, C., 20 n 29; 29
Gründer, K., 29 n 57	
Halbfass, W., 13 n 5; 14 n 7; 15 n 8; 17 n 17; 21 n 32; 30 n 59; 34 n 78, n 80	
Hegel, G.F.W., 13 n 5; 15; 17 18; 27; 31; 33	

Ritter, J., 29 n 57
 Rücker, H., 29 n 57
 Scharfstein, B.-A., 24 n 38
 Schopenhauer, A., 15; 17; 31
 Schwab, R., 31 n 64; 33
 Vallin, G., 13 n 1; 16; 30;
 34 n 77

Vernant, J.-P., 43 n 3; 51 n
 14
 Whorf, B.L., 36 n 87
 Wittgenstein, L., 16; 17; 72
 ZHANG BINGLIN, 278

* * *

B

Alcméon, 198; 239
 Alexandre d'Aphrodise, 87
 Altheim, F., 55 n 27
 Anaxagore, 59; 60; 61; 65;
 85; 114; 162 n 63
 Antiphon, 52; 55; 100; 108-
 115; 225 n 141; 230-238
 Antisthène, 118; 133-141; 149
 n 12; 150; 151; 215 n 94;
 495
 Aristophane, 78; 85; 86; 88;
 187
 Aristote, 45; 49; 69; 74; 77;
 94; 129; 133; 148; 155; 163
 n 71; 164; 166; 167-169;
 171; 187 n 157; 189 n 168;
 214; 222 n 129; 234; 237;
 456; 475; 479; 484; 498
 Aulu-Gelle, 85
 Austin, J.L., 75
 Avery, H.C., 231 n 5
 Barnes, J., 188 n 165; 201
 n 34
 Bignone, E., 231 n 6
 Binder, G., 133 n 51; 140 n
 77; 141 n 81
 Blass, F., 214 n 92

Bonitz, H., 118 n 11
 Bröcker, W., 107 n 13; 199 n
 28; 201
 Brochard, V., 199 n 28
 Burkert, W., 60 n 7; 61 n 8,
 n 11, n 12; 62 n 15; 98
 Burnyeat, M.F., 164 n 74; 166
 n 84; 170 n 101
 Bux, E., 200 n 33; 201 n 36
 Calliclès, 55
 Calogero, G., 194 n 1; 203 n
 43
 Capizzi, A., 164 n 72
 Cassin, B., 102 n 4; 103 n 6;
 105 n 10; 155 n 32; 202;
 203 n 43; 205 n 57
 Cherniss, H., 167 n 86
 Chilton, C.W., 153 n 24
 Cicéron, 157 n 40; 189 n 168
 Clavaud, R., 231; 232
 Cole, A.T., 150; 184; 187
 Cook Wilson, J., 210 n 77
 Cornford, F.M., 153 n 25; 167
 n 86; 172 n 107; 176 n 121
 Coulter, J.A., 216 n 99, n
 101; 223 n 134

- Cratyle, 66-71; 74; 99; 195-196
- Debrunner, A., 161 n 56
- Démocrite, 62-65; 114; 176; 177
- Démosthène, 234
- Derbolav, J., 73 n 64; 91 n 72
- Didyme l'Aveugle, 140-141; 180
- Didyme le Grammairien, 230
- Diels, H., 63 n 18; 87; 93 n 81; 205 n 57; 228 n 152
- Diès, A., 181 n 136; 197; 217 n 103; 226 n 144
- Dietz, K.-M., 53 n 21; 56 n 32; 152 n 20; 153 n 24; 167; 169 n 96; 170 n 98; 172 n 109; 173 n 112; 187 n 158; 190 n 171
- Diogène d'Apollonie, 61
- Diogène Laërce, 67 n 37; 133; 148; 148 n 10; 188; 190
- Diogène d'Oenoanda, 153 n 25; 231
- Dionysodore, 117-132; 487-490
- Dodds, E.R., 56 n 39; 124 n 31; 219 n 111; 220; 222
- Dufour, M., 214 n 93
- Dumont, J.-P., 53 n 17; 484
- Dupréel, G., 49; 97 n 93
- Düring, I., 214 n 93
- Edelstein, L., 184 n 144
- Empédocle, 59; 60; 196; 198; 203 n 45; 228
- Eschyle, 85; 86
- Eupolis, 228
- Euripide, 85; 86; 157 n 40
- Eusèbe, 155
- Euthydème, 67; 68 n 38; 116-147; 151; 193; 487-490; 494
- Fehling, D., 66 n 28; 78 n 6; 79 n 14; 111 n 24
- Festugière, A.J., 134 n 58; n 60; 143 n 85; 184 n 145; n 146
- von Fritz, K., 90 n 68; 134 n 58; 136 n 64; 139 n 71; 142 n 84; 149 n 12; 153 n 25; 160 n 53; 176 n 122
- Furley, D.J., 55 n 26, n 28
- Galien, 112
- Gentinetta, P.M., 80 n 17; 102 n 3
- Gernet, L., 223 n 131; 231 n 10; 232
- Gigon, O., 153 n 23; 156 n 39; 195; 196 n 11; 197 n 19; 198 n 27; 199 n 28; 200; 204 n 54; 211 n 83; 224; 228 n 150
- Gillespie, C.M., 134 n 58; 143 n 85; 150
- Glidden, D.K., 162 n 62; 167 n 86
- Goldschmidt, V., 90; 196 n 14
- Gomperz, H., 103; 142 n 82; 151; 159 n 49; 164 n 75; 167 n 86; 191 n 173; 194; 195; 200; 224
- Gomperz, Th., 201 n 37
- Gorgias, 52-54; 100-108; 122 n 25; 139 n 72; 153; 154; 184 n 143; 191 n 172; 194-229; 232; 238; 491; 496
- Graeser, A., 150 n 17
- Grieder, H., 146 n 103; 154 n 29
- Grimaldi, W.A., 234 n 26
- Gronewald, M., 178 n 129

- Guthrie, W.K.C., 53 n 16, n 18; 61 n 13; 67 n 37; 108; 109 n 16, n 18; 110 n 23; 125 n 33; 153 n 25; 160 n 55; 167 n 87; 171 n 105; 186 n 154, n 155; 196 n 13; 201 n 37; 485 n 91
- Harpocraton, 112; 113
- Heinimann, F., 53 n 21; 59 n 1; 60 n 5; 63 n 21; 157 n 41
- Heitsch, E., 152 n 20; 153 n 25; 157 n 41; 159
- Héraclite, 45; 68-70
- Hermogène, 66-71; 81
- Hérodicos, 87; 185 n 149
- Hésiode, 96
- Hippias, 52; 54; 90-100; 228
- Hippias de Thasos, 95
- Hippocrate, 184 n 144
- Hoerber, R.G., 155 n 34
- Hoffmann, E., 65; 66 n 28
- Holland, R.F., 165 n 81
- Homère, 60; 79; 97
- Ion, 198
- Isocrate, 117; 187 n 161; 197; 198; 215; 217; 218; 219 n 112, n 113; 234
- Joël, K., 165 n 78
- Joly, R., 184 n 144
- Kahn, Ch., 74 n 67; 159
- Kant, I., 15
- Kapp, E., 152 n 20; 153 n 25; 163 n 68; 176
- Kassel, R., 203 n 47; 204 n 55
- Kerferd, G.B., 50 n 13; 55 n 28; 68 n 42; 117 n 3; 118 n 9; 150; 153 n 25; 167 n 86; 175 n 119; 176; 181 n 136; 185 n 151; 186 n 154; 187 n 160; 228 n 154; 232 n 16
- Kern, O., 61 n 11
- Keulen, H., 116 n 1; 121 n 22; 122 n 24, n 26; 128 n 38
- Kirk, G.S., 69 n 45; 70 n 48
- Klowski, J., 239 n 36
- Koch, H.-A., 153 n 27; 167 n 86; 181 n 134
- Kretzmann, N., 73 n 63
- Kullmann, W., 177 n 127
- Kustas, G.S., 190 n 170
- Langerbeck, H., 152 n 20; 156 n 38; 159 n 51; 163 n 68; 174 n 115; 183
- Lee, H.D.P., 123 n 28
- Lesky, A., 148 n 5; 160 n 54
- Levi, A., 160 n 53; 164 n 72; 167 n 87; 170 n 99; 191 n 173
- Levinson, R.B., 73 n 63
- Liesenborghs, L., 133 n 51; 140 n 77; 141 n 81
- Longrigg, J., 184 n 144
- Lorentz, K., 72; 73
- Luria, S., 55 n 27; 231 n 7
- Lycophron, 154; 155; 496
- Lysias, 234
- MacDowell, D.M., 212 n 85; 218 n 109; 224 n 137, n 138
- Maguire, J.P., 170; 172 n 109; 173 n 111; 175 n 118
- Maier, H., 78 n 7; 157 n 40; 160 n 52; 167 n 87; 172 n 109; 173 n 111; 199 n 28
- Mansfeld, J., 179 n 131
- Mayer, H., 81 n 23; 89 n 64; 101
- Mejer, J., 178 n 130

- Mélistos, 152-156; 158; 196;
197; 198; 201; 203 n 45;
206; 208 n 71; 239
- Menenius Agrippa, 368; 369
- Ménon, 122 n 25
- Méridier, L., 72 n 57; 119 n
14; 125 n 33; 131 n 46; 133
n 53; 142 n 82; 147 n 105;
157 n 40
- Merkelbach, R., 60 n 7; 61 n
8, n 9, n 10
- Métrodore de Chios, 196
- Mittelstrass, J., 72; 73
- Morrison, J.S., 108; 109 n
16, n 17; 110 n 20; 112 n
28, n 29; 230
- Moser, S., 190 n 170
- Moulton, C., 55 n 28; 111
- Mugler, Ch., 98 n 100
- Von der Mühl, P., 231 n 11
- Müller, C.W., 56 n 32
- Nestle, W., 80 n 19; 152 n
20; 153 n 25; 157 n 40; 160
n 53; 161; 176; 183 n 142;
184 n 144; 185 n 149; 187 n
160; 194; 197 n 19; 201 n
33; 219 n 112, n 113; 231
n 8
- Neuberger-Donath, R., 162 n 60
- Newiger, H.J., 102 n 4; 103
n 6; 105 n 10; 197 n 18;
199; 201 n 35; 203 n 43, n
47; 204 n 55; 205 n 57, n
59; 207 n 67; 210 n 76, n
78
- Olympiodore, 197
- Orphée, 61; 62
- Osann, F., 95 n 85
- Parménide, 60; 65; 67; 69;
114; 136; 152-160; 196;
198; 200 n 33; 201; 203 n
45, n 46, n 49, n 50; 238;
239
- Pfeiffer, R., 86 n 44; 190 n
171
- Philostrate, 231
- Platon, 15; 45; 49; 50; 67;
68; 71; 74; 116-137; 148;
163; 165-167; 171-178; 197;
214; 219-223; 456; 475;
479; 496-498
- Pollux, 112; 113
- Polos, 228
- Porphyre, 155
- Prächter, K., 118 n 10; 130
- Prauss, G., 91 n 74
- Proclus, 226 n 142
- Prodicos, 52; 53; 54; 76; 81-
90; 133; 151; 229 n 156;
491; 494
- Protagoras, 47; 52; 53; 67;
77-81; 124; 133; 145-193;
228; 484; 485; 491-493; 496
- Pythagore, 45
- Radermacher, L., 232 n 14
- Reinhardt, K., 70 n 48; 154 n
29; 157 n 41; 167 n 86
- Richardson, M., 74 n 68
- Richardson, N.J., 228 n 153
- Robinson, J.M., 226 n 142
- Robinson, R., 73 n 66
- Robinson, T.M., 93 n 82; 94
n 84
- Rosenmeyer, T.G., 226 n 145
- Russell, B., 144 n 96
- Ryle, G., 91 n 72
- Saunders, T.J., 55 n 28; 109
n 19
- Schmitt, A., 142 n 84
- Schofield, M., 59 n 1; 220
n 115
- Schütrumpf, E., 54 n 25

- Schwyzler, E., 161 n 56
 Searle, J., 75
 Seel, G., 69 n 44
 Segal, C.P., 54 n 23; 85 n 41; 227 n 146
 Sénèque, 188
 Sextus Empiricus, 148; 166-167; 169-171; 180 n 133; 199; 200; 209; 210
 Sicking, C.M.J., 195; 199 n 28; 222 n 130
 Simonide, 82; 83; 85
 Snell, B., 228 n 154
 Socrate, 18; 27; 78; 79; 81; 99; 117-132
 Sophocle, 161 n 59
 Souilhé, J., 129 n 41
 Sprague, R.K., 71 n 55; 116 n 1; 117 n 5; 121 n 22; 128; 147 n 105
 Stewart, M.A., 118 n 9; 127; 128 n 37
 Stobée, 89
 Strepsiade, 78; 79
 Taylor, A.E., 175 n 120; 217 n 103
 Thrasyte, 155
 Thrasymaque, 55
 Trieber, K., 91 n 71, 92 n 76
 Untersteiner, M., 89 n 64; 148 n 4; 160 n 55; 191 n 172
 Verdenius, W.J., 201 n 37; 227 n 145
 Versenyi, L., 153 n 25
 Vlastos, G., 153 n 28; 154 n 29; 167; 171 n 104
 Waterlow, S., 170 n 102
 Weerts, E., 70 n 48
 Weingartner, R., 73 n 66
 White, F.C., 172 n 107
 Xéniade, 154; 156; 195
 Xénophon, 161; 198 n 27
 Zénon, 123; 124; 127 n 34; 133; 196; 197 n 19; 201; 203 n 45; 206; 208 n 71; 445; 449
 Zuntz, G., 231 n 11

* * *

C

- Ames, R.T., 247 n 4; 463 n 16
 Bai Gui 白圭, 302; 303-307
 Bie Lu 別錄, 468-472
 Chen Zhong 陳仲, 332-333; 465
 CHU 楚, 42; 364 n 220
 Chuci 楚辭, 442-443
 Confucius 孔夫子, 27; 246-255; 256; 262; 295; 296

- Creel, H.G., 41 n 1; 246 n 1; 252 n 16; 253 n 18, n 19
- Dai Jinren 戴晉人, 296-300; 378
- Daocang 道藏, 258; 387; 395; 420
- Daodejing 道德經, 259; 357; 358
- Demiéville, P., 366 n 225; 368 n 230
- Deng Xi 鄧析, 383; 385 n 285; 464; 466; 467; 469; 474; 487-490
- Dengxizi 鄧析子, 314 n 87; 358 n 190; 465 n 25; 489
- Er Shuo 兒說, 375; 471 n 50
- Etiemble, 249
- Fan Li 范蠡, 361
- Feng Youlan, 24 n 41; 25 n 42; 249 n 9; 251 n 13; 257 n 5; 278; 301 n 61; 352 n 165; 353; 355; 360; 380; 405 n 62; 425; 440 n 12; 460 n 5; 472; 481-482
- Gongsun Long 公孫龍, 41; 44; 46; 245; 266; 273; 386-434; 455; 457; 464
- Gongsunlongzi 公孫龍子, 258; 386-426
- Gongsun Yan 公孫衍, 296-297; 319; 319 n 105; 342
- Graham, A.C., 262 n 15; 264 n 21; 266; 267; 278; 282 n 25; 285; 294 n 50; 295 n 51; 296 n 55; 316 n 94; 321 n 109; 327 n 116; 339 n 134; 346 n 155; 351 n 160; 352 n 164; 368 n 230; 381 n 269; 388 n 11, n 14, n 15; 389 n 18; 390 n 20, n 24; 394; 398; 400; 401; 404 n 59; 407 n 63; 464 n 19
- Guanzi 管子, 255 n 26; 353; 354 n 173, n 174; 359
- Guiguzi 鬼谷子, 356; 356 n 182
- Guo Moruo, 281 n 23; 359 n 197; 471 n 50
- Guo Xiang 郭象, 360

Guoyu 國語, 361

HAN 韓, 42; 298; 299

Hanfeizi 韓非子, 258; 263; 275; 287; 332-341; 460

HAN 漢, 45; 275; 349

Hanshu 漢書, 274; 463; 467; 468

Hou Yi 后羿, 286; 338-339

Hou Wailu, 257 n 6; 274 n 1; 281 n 23.

Huazi 華子, 297-298

Huainanzi 淮南子, 275; 316; 316 n 98; 317 n 100; 318 n 102;
335 n 126; 362; 367; 367 n 228, n 229; 368; 374 n 252; 404
n 57; 422 n 94; 434; 441-443

Huan Tuan 桓園, 466; 467; 478

Huang Liao 黃縗, 380-382

Hui 惠, (roi de WEI), 302; 303; 307-320; 322-331; 332; 378

Hui Shi 惠施, 41; 44; 46; 47; 245; 266; 273; 274-385; 441
n 20; 444; 450; 455; 457; 464; 466; 486

JIN 晉, 42; 297-301

JING 荆, voir CHU

Jingdianshiwen 經典釋文, 364 n 219; 366 n 225

Kong Chuan 孔穿, 423; 430-432

Kramers, R.P., 247 n 2

Kuang Zhang 匡章, 302; 307-320; 322-331; 344; 365

Lao Dan 老聃, 281 n 23

Lau, D.C., 246 n 1; 247 n 3; 376 n 256

Liji 禮記, 255; 306 n 72; 356; 360

LIANG 梁, 281; 282; 297

Liezi 列子, 362; 380-382; 385; 418

- Liu Xiang 劉向, 265; 266; 345; 381; 433 n 112; 464; 466;
468; 475; 488 n 101
- Liu Xin 劉歆, 464; 468
- LU 魯, 42
- Lu Deming 陸德明, 364; 366
- Lu Sheng 魯勝, 266; 355; 390; 470; 489 n 106
- Lunheng 論衡, 309 n 78
- Lunyu 論語, 246-255; 256; 257; 295 n 52; 296 n 54
- Lü Buwei 呂不韋, 301
- Lüshichunqiu 呂氏春秋, 255 n 26; 265; 275; 292 n 47; 293
n 49; 299 n 60; 301-331; 336; 358 n 190; 365; 366; 367; 371;
380
- Mei, Y.P., 387; 388 n 14
- Mencius 孟子, 51; 253; 254; 255; 275; 282; 300; 302 n 63;
307 n 75; 309; 309 n 79; 312; 313; 313 n 84, n 85; 316; 316
n 95, n 96, n 97; 331; 331 n 117; 348; 348 n 157; 360; 461
n 7; 465
- Mozí 墨子, 256-265; 315 n 91; 316 n 95; 372
- Mojing 墨經, 262; 264; 266-273; 351; 358; 359 n 196; 371;
373; 389; 390; 391; 410; 413; 419; 424; 425; 438-451
- Mo Di 墨翟, 256-265; 269; 279; 340-341; 350; 401; 408; 434;
465
- Moritz, R., 32; 252 n 15; 278 n 16; 310 n 80; 353; 355; 369;
372 n 242; 374; 383; 490
- Ni Shuo 兒說, voir Er Shuo
- Ping Yuan 平原, 386; 423; 426; 427; 471
- QI 齊, 42; 253; 300; 308-310; 382

- Qilue 七略, 468-472
- QIN 秦, 42; 45; 375; 382
- Rickett, W.A., 359 n 200; 361 n 206
- SHANG 商, 41; 253 n 20
- Shen Buhai 申不害, 44; 472; 474 n 60
- Shen Dao 慎到, 44; 350; 465; 466
- Shiji 史記, 249; 314 n 89; 357; 357 n 188, n 189; 361 n 207;
376 n 257; 380; 460-463
- Shijing 詩經, 304-307
- Shizi 尸子, 439; 439 n 11
- Shun 舜, 298; 300; 311; 313-314
- Shuoyuan 說苑, 275; 345-347
- Sima Biao 司馬彪, 441; 446 n 43; 447
- Sima Qian 司馬遷, 249; 460-463
- Sima Tan 司馬談, 460-464; 475
- SONG 宋, 42; 274; 291; 292
- Song Xing 宋鉉, 350; 465
- Sunzibingfa 孫子兵法, 362; 376; 384
- Thompson, P.M., 469 n 37; 474 n 60
- Tian Zhong 田仲, voir Chen Zhong
- Waley, A., 250 n 11; 251 n 13; 252 n 17
- Wang Bi 王弼, 358 n 194
- Wang Chong 王充, 478
- WEI 衛, 248
- WEI 魏, 42; 274; 292; 297; 298; 299; 308
- WU 吳, 42; 292
- Xu Shen 許慎, 403

- Xu You 許由, 313-314
- Xunzi 荀子, 44; 253-255; 275; 276; 282 n 26; 355; 356; 382-385; 464-465
- YAN 燕, 42; 278; 377
- Yang Zhu 楊朱, 267; 281 n 23; 287; 299; 299 n 60; 349
- Yao 堯, 298; 300; 311; 313-314; 336
- Yijing 易經, 356; 357; 361; 362; 435 n 1
- Yili 儀禮, 304 n 67, n 68
- Yin Wen 尹文, 430-432; 464; 469; 474
- Yinwenzi 尹文子, 28; 393
- YING 郢, 378
- YUE 越, 42; 278; 292; 338; 364 n 220; 377
- Zhangguoce 戰國策, 275; 305; 314 n 89; 320 n 107; 341-345; 356 n 181; 361; 362; 367 n 228; 370-371; 375
- Zhang Yi 張儀, 337; 344
- ZHAO 趙, 42; 299; 370
- Zhou 紂, 253
- ZHOU 周, 42; 44; 247; 251; 253 n 20; 299
- Zhuangzi 莊子, 263; 264; 274; 275; 276; 279; 280-301; 372; 373
- Zhuang Zhou 莊周, 266; 271-274; 280-301; 369; 457; 458; 491
- Zi Chan 子產, 487-490
- Zi Huazi 子華子, voir Huazi
- Zou Yan 鄒衍, 349; 380; 463
- Zuozhuan 左傳, 362

TABLE DES MATIERES

PREFACE.....	7

LIVRE PREMIER

Problèmes de philosophie comparée

Introduction.....	13
L'origine de la philosophie comparée.....	14
La définition de la philosophie comparée.....	20
L'objet de la philosophie comparée.....	23
Méthode et but de la philosophie comparée.....	29
Conclusion.....	35

LIVRE II

Sophistique grecque et sophistique chinoise

L'enjeu philosophique d'une sophistique comparée

Le contexte historique et intellectuel de la sophistique chinoise.....	41
Sophistes grecs et sophistes chinois. Problèmes de comparaison.....	45
Les thèmes de la sophistique grecque.....	50

LIVRE III

La sophistique grecque

Chapitre 1. - Le problème de la justesse des noms chez les présocratiques et dans le Cratyle.	59
Les présocratiques.....	59
Le Cratyle.....	66

Chapitre 2. - Le problème de la justesse des noms chez Protagoras, chez Prodicos et chez Hippias..	77
L'ὁρθότης de Protagoras.....	77
La synonymique de Prodicos.....	81
Hippias.....	90
Chapitre 3. - Le problème de la justesse des noms chez Gorgias et chez Antiphon.....	101
Gorgias.....	101
Antiphon (le sophiste).....	108
Chapitre 4. - La correction des noms dans l'Euthydème.....	116
Euthydème et l'Euthydème.....	116
Les apories de l'Euthydème.....	120
On ne peut contredire.....	133
Euthydème et la philosophie de la rhétorique	141
APPENDICE: Euthydème et la prédication universelle.....	146
Chapitre 5. - Protagoras et les fondements philosophiques de la rhétorique.....	148
L'oeuvre et la pensée de Protagoras.....	148
L'entourage philosophique de Protagoras.....	152
La terminologie de Protagoras.....	157
La problématique doxographique.....	166
La thèse de l'homme-mesure.....	173
Le nouveau fragment de Protagoras.....	178
La rhétorique de Protagoras.....	181
Le relativisme de Protagoras.....	189
Résumé de la théorie rhétorique de Protagoras.....	192
Chapitre 6. - Gorgias.....	194
Le Traité sur le non-être ou sur la nature..	194
Le contexte philosophique du Traité.....	197
Le texte du Traité.....	199
L'argumentation de Gorgias.....	200
Traduction de la première partie du Traité (MXG 979 a 12 - 979 b 21).....	202
Interprétation.....	207
La deuxième partie du Traité.....	209
Gorgias et la philosophie de la rhétorique..	212
L'Eloge d'Hélène.....	212
Le scepticisme gnoséologique.....	213

La toute-puissance de la parole persuasive.....	216
L'indifférence morale de la rhétorique	218
Gorgias dans le <i>Gorgias</i>	219
APPENDICE I: La rhétorique formelle de Gorgias et le fragment DK 82 B 26.....	223
APPENDICE II: DK 82 B 4 et DK 82 B 5.....	227
Chapitre 7. - La philosophie de la rhétorique dans les <i>Tétralogies</i> et dans les <i>Discours</i> d'Antiphon.....	230
Un ou deux Antiphon.....	230
Les <i>Tétralogies</i> et les <i>Discours</i> d'Antiphon..	231
La rhétorique d'Antiphon.....	235
Rhétorique et philosophie.....	238

LIVRE IV

La sophistique chinoise

Note liminaire.....	243
Chapitre 1. - Le problème des noms dans les <i>Entretiens</i> de Confucius.....	246
Les <i>Entretiens</i>	246
La correction des noms.....	248
APPENDICE: Le problème de l'authenticité de <i>Entretiens</i> 13.3.....	252
Chapitre 2. - La philosophie des moïstes.....	256
Le moïsme ancien.....	256
Note sur la division de l'école moïste.....	263
Les néo-moïstes.....	266
Chapitre 3. - HUI SHI.....	274
L'homme et l'oeuvre.....	274
HUI SHI dans le <i>Zhuangzi</i>	280
HUI SHI dans le <i>Lüshichungiu</i>	301
APPENDICE.....	321
HUI SHI dans le <i>Hanfeizi</i>	332
HUI SHI dans le <i>Zhanguoce</i>	341
HUI SHI dans le <i>Shuoyuan</i>	345
La place de HUI SHI dans la pensée philo- sophique des Royaumes combattants.....	347

Les dix thèses.....	350
Thèse I.....	352
Thèse II.....	354
Thèse III.....	357
Thèse IV.....	360
Thèses V et X.....	363
Thèse VI.....	369
Thèse VII.....	372
Thèse VIII.....	374
Thèse IX.....	377
La cosmologie de HUI SHI.....	378
APPENDICE: les cinq paradoxes du Xunzi.....	382
Chapitre 4.- GONGSUN LONG.....	386
La vie et l'oeuvre de GONGSUN LONG.....	386
Le problème de l'authenticité du Gongsunlongzi.....	388
Le <i>Traité du cheval blanc</i>	391
Introduction.....	391
Le langage technique du <i>Traité du cheval blanc</i>	391
Texte et traduction du <i>Traité du cheval blanc</i>	394
Commentaire.....	400
Le problème de l'interprétation du <i>Traité du cheval blanc</i>	407
Le traité <i>Comprendre le changement</i>	413
Traduction.....	414
La structure du dialogue.....	416
Commentaire.....	416
Le <i>Traité sur la désignation des choses</i>	418
Les thèmes de la dialectique de GONGSUN LONG	421
GONGSUN LONG diplomate.....	426
Conclusion.....	434
Chapitre 5. - Les vingt et un paradoxes.....	435
Traduction des vingt et un paradoxes.....	437
Interprétation.....	438
Paradoxes I et VI.....	438
Paradoxe II.....	438
Paradoxe III.....	439
Paradoxe IV.....	439

Paradoxe V.....	440
Paradoxes VII, IX et X.....	440
Paradoxe VIII.....	440
Paradoxe XI.....	440
Paradoxe XII.....	440
Paradoxe XIII.....	441
Paradoxe XIV.....	442
Paradoxe XV.....	443
Paradoxe XVI.....	444
Paradoxe XVII.....	446
Paradoxe XVIII.....	446
Paradoxe XIX.....	447
Paradoxe XX.....	448
Paradoxe XXI.....	448
L'origine des vingt et un paradoxes.....	450

LIVRE V

Sophistes grecs et sophistes chinois Convergences et divergences

Conclusion.....	455
Les limites de la méthode comparative.....	456
Digression sur l'Ecole des Noms et les débatteurs.....	460
La naissance de la sophistique chinoise.....	475
DENG XI et la sophistique chinoise.....	487
Sophistique et philosophie de la rhétorique.....	491
La sophistique dans l'histoire de la philosophie	494
ADDENDA.....	501

BIBLIOGRAPHIE

Livre I.....	505
Livre II.....	508
Livre III.....	510
Editions et traductions des textes.....	510
Ouvrages de référence.....	514
Etudes particulières.....	515
Livre IV.....	528
Abréviations.....	528

Editions.....	529
Etudes particulières.....	535
Livre V.....	539

INDEX

Index locorum.....	543
Index des mots grecs.....	553
Index et glossaire des termes chinois.....	555
Index des noms.....	559