



Gongsun Long : le lieu philosophique du cheval blanc

Monique Demarle-Casadebaig

Volume 78, Number 3, October 2022

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1097880ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1097880ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Demarle-Casadebaig, M. (2022). Gongsun Long : le lieu philosophique du cheval blanc. *Laval théologique et philosophique*, 78(3), 385–404.
<https://doi.org/10.7202/1097880ar>

Article abstract

Philosophy, as we know it in history, has given birth to commonplaces of problems and arguments the understanding of which does not require speaking any specified language more than another. So, the present paper is intended to show such a locus communis philosophiae in the argument of Gongsun Long 公孫龍, according to which “white horse is not horse”, sometimes quoted in a deceitful translation as “white horse is no horse”. Gongsun Long was called by Chinese scholars a “disputer”, and excluded from the field of philosophy by European scholars, who call him a “sophist”. However, his argument may be understood as aiming at a distinction analogous to that between essential and accidental predication according to Aristotle, as well as aiming at what Husserl called “categorical intuition”. But the proper Chinese feature of such a thought is that it remains indifferent to any choice to be done between either being prior to consciousness, following Aristotle or consciousness prior to being, following Husserl.

GONGSUN LONG : LE LIEU PHILOSOPHIQUE DU CHEVAL BLANC

Monique Demarle-Casadebaig

Institut national des langues et civilisations orientales
Paris

RÉSUMÉ : Le questionnement de la philosophie s'est traduit par des lieux communs de problèmes et d'arguments dont l'intelligence ne dépend pas de leur expression dans une langue particulière. On veut faire reconnaître par cet article un tel locus communis philosophiae dans l'argument de Gongsun Long de 公孫龍, d'après lequel « cheval blanc n'est pas cheval ». Gongsun Long, déjà assimilé à un « disputeur » en Chine, a été exilé du champ de la philosophie en Europe en tant que « sophiste ». On montre pourtant que son argument concerne un problème analogue à celui qui a conduit Aristote à faire la distinction entre prédication essentielle et accidentelle ou celui qui a conduit Husserl à parler de ce que vise l'« intuition catégoriale ». Mais la leçon proprement chinoise de son propos tient peut-être alors en son indifférence au choix entre le primat de l'être sur la conscience, selon Aristote, ou de la conscience sur l'être, selon Husserl.

ABSTRACT : Philosophy, as we know it in history, has given birth to commonplaces of problems and arguments the understanding of which does not require speaking any specified language more than another. So, the present paper is intended to show such a locus communis philosophiae in the argument of Gongsun Long 公孫龍, according to which "white horse is not horse", sometimes quoted in a deceitful translation as "white horse is no horse". Gongsun Long was called by Chinese scholars a "disputer", and excluded from the field of philosophy by European scholars, who call him a "sophist". However, his argument may be understood as aiming at a distinction analogous to that between essential and accidental predication according to Aristotle, as well as aiming at what Husserl called "categorical intuition". But the proper Chinese feature of such a thought is that it remains indifferent to any choice to be done between either being prior to consciousness, following Aristotle or consciousness prior to being, following Husserl.

La philosophie n'a pas de *lieu naturel*. Comme les mathématiques et la tragédie, son lieu historique de naissance, ce qu'atteste son nom même, est la Grèce. Toutefois, si l'on refuse de la réduire, en suivant Heidegger, à un mode d'existence propre au *Dasein* des Grecs tel que leur langue est censée le révéler, il reste qu'elle peut aussi être comprise dans une véritable universalité communicable¹. Elle apparaît

1. Martin HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie », dans *Questions II*, trad. fr. Kosta Axelos, Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1968, p. 14-15. BEAUFRET, après avoir cité un texte du *Zhuangzi* (le début du

alors comme *lieu commun* de problèmes et d'argumentations clairement identifiables qui permettent de cerner l'intérêt philosophique de diverses pensées exprimées dans les langues les plus variées. Lorsque les Jésuites introduisent Euclide en Chine, comme ils introduisirent le *Manuel* d'Épictète, les problèmes de la géométrie et leurs réponses possibles ont pu être traduits et discutés par des hommes dont la langue et le « monde » historiques étaient étrangers à la Grèce et dont la tradition avait non seulement ses propres classiques, mais aussi ses *lieux de débat* entre penseurs de différents courants, ce dont l'académie de Jixia 稷下 est restée l'exemple le plus célèbre.

Néanmoins réapparaît fréquemment la question : y a-t-il une philosophie chinoise² ? Pour autant qu'à l'évidence les penseurs de la Chine ont longtemps ignoré la tradition de la philosophie occidentale, historiquement la réponse est non. Mais est-ce la bonne question ? Il serait peut-être plus adéquat de se demander, à partir de la notion suggérée ci-dessus de la philosophie comme *lieu commun de problèmes et d'argumentations*, quels textes de penseurs chinois touchent à des questions reconnues pour philosophiques. Reprochant à cette présentation sa généralité, on pourrait en conclure que puisque les Chinois n'ont pas formulé les questions qu'ils se sont posées sur le monde, la vie, l'homme, dans les formes et les termes reçus dans notre tradition, il ne saurait y avoir une histoire de la philosophie chinoise. Mais nous pouvons aussi qualifier de « philosophiques » des textes dont nous savons montrer qu'ils se rapportent à des questions philosophiques, sans qu'il soit nécessaire pour les comprendre de recourir à notre tradition en rangeant leurs auteurs dans une lignée de « philosophes » qui leur demeure étrangère, ni de les classer comme idéalistes, réalistes, nominalistes, marxistes ou phénoménologues, selon une taxinomie doxographique abstraite et contestable³. Quand Socrate définit la sagesse humaine, c'est-à-dire précisément la philosophie, par opposition à la sagesse divine, comme l'*intelligence* de sa propre ignorance, ce n'est pas le *savoir* de ce qui est ignoré qu'il vise, mais la *conscience* d'être privé de la connaissance de ce qui nous est pourtant le plus proche, et cela même à propos de la mort⁴. Or son constat trouve écho dans la question soulevée par Confucius dans les *Entretiens* (*Lunyu* 論語) : « quand on ne sait même pas ce qu'est la vie, comment pourrait-on savoir ce qu'est la mort ? » (*fei zhi sheng, yan zhi si* 非知生, 焉知死)⁵. Dans les deux cas, il s'agit de questions manifestant la compréhension et l'intelligence des limites de la connaissance de notre être même, et aucun des deux Maîtres ne donne de réponse. Loin de chercher un « accomplissement » de la philosophie, il vaut peut-être mieux admettre qu'elle s'ouvre sur l'horizon indéfini de son questionnement et, ce faisant, que c'est le rapport aux questions qu'elle a

chap. 17), croit devoir poser la question suivante : « Voilà une page qui, à coup sûr, donne à penser, et c'est bien pourquoi, sans doute, elle nous fut transmise. Mais est-ce une page de philosophie ? Ou, au contraire, issue de cet autre monde que nous est la Chine, donne-t-elle à penser, sans nullement nous inviter à philosopher ? » (*Dialogue avec Heidegger* I, Paris, Minuit, 1973, p. 29).

2. Cf. Heiner ROETZ, « Philosophy in China ? Notes on a Debate », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 27 (2005), p. 49-65.

3. Indépendamment du fait que des penseurs chinois modernes ou contemporains ont pu vouloir se rattacher explicitement, tout en gardant leur originalité, à la tradition de la philosophie historiquement européenne.

4. PLATON, *Apologie de Socrate*, 23a-b et 40c.

5. *Lunyu*, 11.12.

posées, pose et posera qui détermine à quel discours on peut reconnaître un *intérêt philosophique*, indépendamment de son origine ou de sa forme d'expression.

*

C'est ce qu'on voudrait montrer avec un exemple, celui de Gongsun Long 公孫龍 (320-250 AEC), l'un des plus importants représentants des « sophistes » ou « disputers »⁶ (« *bianzhe* 辯者). Très actifs à l'époque des Royaumes Combattants (*Zhanguo* 戰國, 403-221), ils ont ensuite été regroupés par Sima Qian 司馬遷 (145-86) sous l'étiquette d'« école des noms » (*mingjia* 名家). De la pensée de Gongsun Long, il ne reste que six textes⁷, rassemblés dans le *Gongsun Longzi* 公孫龍子 puis conservés dans le *Canon taoïste* (*Daozang* 道藏, comp. 1445)⁸. Ces textes sont souvent réduits à quelques paradoxes⁹ exposés dans des dialogues, dont le « Traité du cheval blanc¹⁰ ». À partir de l'analyse des arguments à l'œuvre dans ce traité, puis de leur comparaison avec la problématique aristotélicienne de la prédication, il s'agira de montrer la valeur philosophique et l'originalité de l'enseignement de Gongsun Long dans ce qui l'éloigne de ses contemporains, et, plus radicalement, de le suivre dans

6. Traduction anglaise choisie par Angus C. GRAHAM, *Disputers of the Tao*, La Salle, Open Court, 1989.

7. « Archives laissées par nos devanciers » (*Jifu* 跡府 ; bien que rédigé ultérieurement par un disciple, ce texte fut inséré dans le *Gongsun Longzi*), « Traité du cheval blanc » (*Baimalun* 白馬論), « Traité du dur et du blanc » (*Jianbailun* 堅白論), « Traité de ce qui (se) passe dans le changement » (*Tongbianlun* 通變論), « Traité des noms et des réalités » (*Mingshilun* 名實論), et « Traité de la désignation des choses » (*Zhiwulun* 指物論).

8. *Daozang* n° 1172, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1923.

9. Cf. Rolf TRAUZETTEL, « A Sophism by the Ancient Philosopher Gongsun Long : Jest, Satire, Irony - or is There a Deeper Significance ? », *Journal of Chinese Philosophy*, 26, 1 (1999), p. 21-36.

10. Texte chinois dans PANG Pu 龐朴, *Gongsun Longzi yanjiu*, 公孫龍子研究 (Recherches sur le *Gongsun Longzi*), Pékin, Zhonghua shuju, 1979, p. 11-19. Trad. angl. dans Angus C. GRAHAM, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, SUNY Press, 1990, p. 201-207 ; Chad HANSEN, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor, University of Michigan, 1983, p. 161-169 ; Christoph HARBSMEIER, « Language and Logic », dans J. NEEDHAM, dir., *Science and Civilization in China*, vol. 7, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 304-311 ; trad. fr. dans Jean-Paul REDING, *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et les sophistes chinois*, Bern, Peter Lang, 1985, p. 395-400. L'authenticité du *Gongsun Longzi* a été souvent questionnée pour diverses raisons, en particulier celle de sa transmission. Le catalogue du *Han Shu* 漢書 (1^{er} siècle ap. J.-C.) lui attribue 14 rouleaux, mais il disparaît de celui du *Sui Shu* 隋書 (vers 650), bien qu'on y trouve un rouleau intitulé *Shou-bailun* 守白論 (traité de la préservation du blanc) dans la rubrique des ouvrages taoïstes. Le titre du *Gongsun Longzi* réapparaît dans un texte daté de 672 d'un auteur inconnu qui lui attribue alors six rouleaux. Depuis les Ming (1368-1644), on dispose de la première édition imprimée, en six chapitres, du *Daozang* puis, sous les Qing (1644-1911) de celle du *Siku Quanshu* 四庫全書 (Bibliothèque complète en quatre sections), qui reprend la préface de Xie Xishen 謝希深 (995-1039). FUNG Yiu-ming 馮耀明 (*Gongsun Longzi* 公孫龍子, Taipei, Sanmin chubanshe, 2000, p. 8-24) distingue entre les commentateurs pour lesquels le texte est (1) incomplet mais authentique, (2) entièrement faux, (3) intact et original (Pang Pu), (4) en désordre (Shen Youding, Graham, Hansen). La thèse de Graham (4) réduit le texte authentique à deux chapitres, le « Baimalun » et le « Zhiwulun », et le début du « Tongbianlun ». Pour le reste, Graham suggère qu'il s'agit de textes et d'arguments hétéroclites reconstitués à partir d'une reprise des « Canons » mohistes pour pallier de nombreuses lacunes du texte originel (*ibid.*, 1990, p. 126-155). Fung Yiu-ming conclut, et nous le suivons dans sa conclusion, en montrant que même s'il est difficile de trancher la question, l'hypothèse la plus probable est celle d'un texte authentique mais incomplet. Cf. Ian JOHNSON, WANG Ping, *The Ming-jia and Related Texts*, Hong Kong, Chinese University of Honk Kong Press, 2019, Introduction, p. XXVIII-XXXI.

son entreprise de refondation de la rectitude des noms (*zhengming* 正名) à partir du seul examen de la liaison des termes d'une proposition.

La question de la rectitude des noms, qui, de nos jours, pourrait sembler marginale, s'était imposée comme centrale en cette période de crise et de défiance généralisée, prenant une tonalité différente selon les courants, dont chacun reflétait la diversité des convictions ainsi que des doutes qui ont configuré la vision du monde de cette époque. Or, paradoxalement, ces débats ont eu pour effet de rejeter comme suspects et dangereux, en leur contestant par là implicitement le titre de Maître, ces « disputeurs » qui avaient pourtant poussé très loin l'examen dialectique des noms. L'enseignement auquel ces paradoxes, tels qu'ils apparaissent dans le *Gongsun Longzi*, devaient servir d'exercices, a été vite oublié, alors même que d'après l'auteur du « *Jifu* », biographe anonyme de Gongsun Long, cet enseignement se plaçait dans la tradition de Confucius. Ses contemporains ont donné à Gongsun Long les traits d'un conseiller des princes, reconnaissant l'efficacité de son éloquence diplomatique, mais condamnant son enseignement comme dangereux. Dans cette efficacité ils ont vu une habileté rhétorique, ignorant la rationalité d'un penseur qui n'a cessé de réduire méthodiquement les structures langagières à leur plus simple expression pour faire d'autant mieux valoir leur fonction. L'enseignement des Maîtres était animé par le souci commun de mettre fin à la dégradation d'une société où la banalisation de la violence éloignait les hommes de la Voie (*dao* 道) sur laquelle s'étaient réglés les anciens¹¹. Il est vrai qu'à cet égard le *Gongsun Longzi* semble garder une neutralité axiologique alors peu courante. Se contentant de parler de chevaux, bœufs et coqs, et de jeter le doute sur nos actes d'énonciation les plus simples comme celui par lequel nous affirmons qu'un cheval est blanc, Gongsun Long situe d'emblée son propos sur un autre terrain, comme si la réflexion sur les noms, initiée par Confucius, ne devait conduire qu'à des jeux de mots et des paradoxes bien mal venus en des temps de plus en plus troublés. De fait, ne proposant aucune doctrine, aucun modèle de vie, usant de la brachylogie, il montre à son interlocuteur que ce dernier ne cesse de se contredire. Au souci de l'analyse de détails insignifiants, comme celui de la couleur d'un cheval, s'ajoutent des considérations abstraites, éloignées des formes courantes d'argumentation et étrangères aux intérêts de la communauté des hommes. Pourtant, si ses contemporains l'ont dénigré, ils n'ont pas vraiment *critiqué* ses arguments et les ont encore moins *réfutés*. Son époque les a seulement qualifiés de propos étranges (*guai-shuo* 怪說), de formules débridées (*yinci* 淫辭) ou contradictoires (*bei* 悖), ce que Feng Youlan a traduit par paradoxe¹², mais qu'il faut peut-être plutôt appeler thèses ou arguments (*lun* 論).

En effet que signifie ce que nous traduisons par « paradoxe » pour un Chinois de l'époque ? Quel usage Gongsun Long cherche-t-il à en faire ? Par rapport à quelle conception de la « vérité », du « vrai » et du « faux » est-il amené à juger une proposition « paradoxale » ou auto-contradictoire ? Puisque Gongsun Long ne s'est pas ex-

11. Gongsun Long ne cite qu'une seule fois le *dao*, ce qui ne veut pas dire qu'il l'ignore. Aux Chinois le *dao*, aux Grecs le *logos*, aucun de ces deux termes n'a trouvé de traduction qui fasse consensus.

12. FENG Youlan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Paris, Payot, 1952, p. 98-109.

pliqué sur sa pratique, la meilleure manière de répondre à ces questions est de suivre pas à pas sa méthode pour voir si et comment elle peut correspondre à un enseignement « par voie de paradoxes ». Car de deux choses l'une : *ou bien* Gongsun Long *se joue des noms* en se payant de mots et n'a rien à nous dire sinon par dérision, et le recours aux variations paradoxales apparaîtra comme un simple jeu de langage indéfiniment réitérable. *Ou bien* son recours systématique à une expression paradoxale se justifie par la nature même de ce vers quoi il cherche à faire signe par un usage délibéré des moyens qu'offrait la langue chinoise. Il *fait ainsi jouer les noms*, multipliant les jeux de langage, attirant ainsi l'attention de son interlocuteur sur ce qu'il lui appartient cependant de comprendre par lui-même. Plus qu'un maître, c'est alors un *dialecticien*.

La première hypothèse correspond à l'opinion de ses contemporains, mais aussi à la tradition, initiée par Forke, de traduire *bianzhe* 辯者 par « sophiste », l'excluant d'emblée de la catégorie des « philosophes¹³ ». Il s'agit alors d'examiner si le recours constant à une expression manifestement paradoxale, dont on a cru pouvoir déduire une forme de relativisme, suffit à rapprocher Gongsun Long de nos sophistes dont Aristote disait que leur méthode se réduit à de simples procédés¹⁴. Si la dénomination de *bianzhe* est déjà assez floue en chinois, sa traduction par « sophiste » est encore plus problématique puisque le sophiste, avant d'être « un faiseur d'illusion » par opposition au « philosophe », fut d'abord un éducateur dans une période aussi troublée que celle des Royaumes Combattants.

En Grèce, l'éducation, où se découvrent autant la puissance de la parole publique que la nécessité de la justifier par des arguments, s'est accompagnée d'une réflexion sur le langage, la rectitude des noms et le souci de fonder la communauté politique sur l'accord et la convention. C'est ce que montre l'institution de la démocratie offrant ainsi un théâtre approprié à l'enseignement des sophistes, qui a suscité, en réaction, la formulation des règles de la logique auxquelles tout enseignement devait soumettre son exposition de la vérité. En Chine, les mutations de la société n'ont pas remis en cause le pouvoir héréditaire, ni l'idéal d'une Chine réunifiée, et la parole est celle d'un maître à ses disciples ou d'un conseiller à son prince. Même les discours en faveur de la paix ne font pas l'objet de harangues au peuple. En son temps, Confucius avait étonné ses disciples en faisant de la rectification des noms le principe premier de l'action politique¹⁵. Mais loin d'en débattre publiquement, il ne le justifiait qu'au passage et de manière assez énigmatique, se bornant à énumérer les conséquences négatives du non-respect de ce principe. Gongsun Long n'aurait-il retenu de l'enseignement de Confucius que ce principe pour en faire un procédé, oublieux de l'intention première qui justifiait cette exigence ? Sa méthode se réduirait alors à une pratique de l'éristique¹⁶ aboutissant à la défaite de l'adversaire, quoi qu'il dise, sans

13. Alfred FORKE, « The Chinese Sophists », *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 34 (1901), p. 1-100.

14. ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, I, trad. fr. Louis-André Dorion, Paris, Vrin, 1995, p. 119-121.

15. *Lunyu*, 13.3, 12.11 et 6.25.

16. Cf. PLATON, *Euthydème*, 272a-b. ARISTOTE distingue dialectique et sophistique par la validité du raisonnement et rapproche la dialectique de la géométrie par la nécessité de la conclusion. Mais, il admet aussi que

souci de s'accorder sur le sens véritable de ce dont on parle. Alors habile orateur, sophiste ou disputeur ? Autant de variations d'étiquettes qui semblent être en raison inverse de la réduction drastique des effets rhétoriques que Gongsun Long impose systématiquement dans ses textes aux expressions les plus courantes.

Si cette réduction drastique nous a conduit à exclure l'hypothèse d'un Gongsun Long habile et brillant orateur, suffit-elle à justifier celle d'un Gongsun Long subtil dialecticien ? Il faut, pour le montrer, partir de l'examen de la proposition « cheval blanc n'est pas cheval », littéralement « blanc cheval non-cheval » (*baima fei ma* 白馬非馬), à laquelle Gongsun Long disait ne pas pouvoir renoncer sans renoncer à son enseignement, et à laquelle on réduit souvent le « Traité du cheval blanc », quand on n'y réduit pas tout le *Gongsun Longzi*.

À première vue, le dialogue peut être lu comme une exposition jusqu'à l'absurde des limites du langage où l'enchaînement des arguments revient à la même amphibologie indéfiniment réitérée sans qu'aucun des deux interlocuteurs ne parvienne à obtenir que l'autre reconnaisse la validité de sa thèse. Le dialogue se réduit alors à un jeu produisant d'abord un effet d'étonnement tant qu'on n'a pas saisi le procédé, mais qui devient vite fastidieux par sa répétition. Or, une lecture plus attentive montre que si « jeu » il y a, c'est en un sens plus technique qu'il faut l'entendre. L'argumentation qui sous-tend tout le texte révèle que le choix du mode d'exposition par voie de paradoxes a pour Gongsun Long une fin précise perceptible de par la cohérence du texte avec lui-même, comme avec les autres textes réunis dans le *Gongsun Longzi*. En effet, la réitération, dans chaque chapitre, de la même expérience de dissection des noms soumis au scalpel du dialecticien révèle *a contrario* l'importance de ce dont il est véritablement question et dont chaque texte soulève un coin sans que l'ensemble ne soit jamais exposé¹⁷.

Le « Traité du cheval blanc¹⁸ » s'ouvre sur la question de savoir comment il serait admissible de prétendre qu'un cheval blanc ne soit pas un cheval (*baima fei ma ke-wei* ? 白馬非馬可謂 ?), question rhétorique posée par l'*objectant* à laquelle le *répondant*, en l'occurrence le « sophiste » ou Gongsun Long lui-même, répond par une leçon de logique, tentant de convaincre son interlocuteur que non seulement on peut admettre un tel énoncé, mais que sa condition de validité est celle de tout énoncé.

I Le texte joue sur le glissement qui va du point de vue du sens commun, d'après lequel la proposition est absurde, à l'analyse de l'énoncé, dont le terme central n'est ni le cheval ni le blanc, mais la négation *fei* 非. L'*objectant* la comprend comme négation de la réalité d'un cheval blanc : « il n'est aucun cheval blanc qui soit cheval ». Il s'agit alors de la vérité effective de la proposition. Mais elle peut aussi signifier qu'une chose est par nature différente d'une autre et le reste : le « blanc » qui, à l'oc-

l'art d'interroger qui caractérise la dialectique peut parfois s'accompagner de la tendance déviante à « allonger » les arguments pour brouiller les pistes, ce par quoi elle se rapproche de l'éristique (*Topiques*, VIII 1, 157 a 1-3).

17. En cela, Gongsun Long respecte l'adage du *Lunyu*, 7.8 : « si le disciple ne sait pas soulever les autres coins, le Maître ne répète pas ».

18. L'ordre du texte suit l'édition de PANG Pu (cf. n. 10).

casation, peut se dire d'un cheval est autre que ce par quoi le cheval est « cheval ». Ce qui dès lors est visé par l'examen critique auquel le répondant soumet la formule est la validité de la liaison des termes, qui semble une évidence pour le sens commun. L'objectant, probablement un néo-mohiste¹⁹, maintient l'évidence perceptive de la proposition « là où il y a un cheval blanc, on ne peut pas dire qu'il n'y a pas de cheval » *you baima bu kewei wu ma ye* 有白馬不可謂無馬也 où l'impossibilité de ce qui, à ses yeux, en est la négation est marquée par *wu* 無. Au nom du bon sens, non sans une certaine indignation, il questionne le sens qu'il pourrait y avoir à s'obstiner à nier (*fei*) qu'un cheval blanc soit un cheval. Toutefois, au cours du dialogue il ne justifiera jamais sa propre thèse, sinon par la répétition de l'argument tel qu'il l'a formulé.

Le répondant n'hésite pas à affirmer, avec autant d'assurance, que l'assertion, loin d'être paradoxale, est au contraire logiquement acceptable (*ke* 可). Sans prendre en considération la présence d'un cheval, il part de l'acte même d'énonciation de la proposition, son analyse portant sur la manière dont l'occurrence particulière d'un nom se rapporte au caractère propre d'une chose déterminée : cheval est *ce par quoi* (*suoyi* 所以) on nomme une forme, or la forme n'est pas la couleur et nommer une forme n'est pas nommer une couleur. L'apparente continuité du discours ordinaire ne doit pas masquer la discontinuité réelle des termes qui le constituent, c'est donc par réflexion sur l'acte même de parler qu'on peut saisir que « cheval blanc » n'est pas « cheval » en acceptant dès lors, contre l'usage courant du langage, de prêter attention aux éléments de l'expression, lesquels sont ici pris séparément. Il y a une différence entre la composition de termes et les termes de la composition, mais dans la compréhension usuelle, forme et couleur s'agglutinent en un tout, « cheval blanc », qui est saisi comme une unité, celle du cheval réel. L'analyse a pour effet de révéler les éléments de la proposition auxquels nous ne prêtons en général pas attention, d'autant moins que c'est en les liant que le discours fait comprendre ce qu'il dit.

II L'objectant ne revient plus sur ce qui a été d'abord établi et qu'il entend sans doute comme un truisme : la forme n'est pas la couleur et la couleur n'est pas la forme. Sans mesurer les conséquences de cette distinction, il en reste au niveau de l'évidence du sens commun qui est celle de la présence des choses. Au regard de l'affirmation claire et admise qu'il y a (*you* 有) là, présent dans la prairie, un cheval blanc, on ne voit pas pourquoi le fait de le « blanchir²⁰ » en lui ajoutant verbalement cette propriété l'exclurait de la classe des chevaux. Ainsi, la proposition lui semble d'autant plus absurde qu'elle dénierait au seul cheval blanc le caractère d'être cheval *parce qu'il est blanc*.

19. Le terme de « néo-mohiste » désigne l'une des branches de l'école de Mozi 墨子, celle qui a cherché à reconstruire l'enseignement de Maître Mo dans un système considéré comme le premier traité de logique en Chine, exposé dans les chapitres 40-43 du *Mozi* connus sous le titre de « Canons mohistes » (*Mojing* 墨經). Cf. Angus C. GRAHAM, *Later Mohists Logic, Ethic and Science*, Londres, School of Oriental and African Studies, 1978.

20. « *Bai ma* » peut aussi se comprendre comme V + O = « blanchir le cheval ».

La réponse ne repousse pas l'objection, elle lui adjoint simplement une nouvelle situation et introduit la dimension d'une intention plus pratique de notre rapport aux choses en substituant au terme *you*, introduit par l'objectant, le verbe *qiu* 求 : « chercher [ce dont on manque et qui précisément n'est pas présent] », passant ainsi de l'attention à un cheval existant, surgissant dans un champ perceptif, à l'attente d'un cheval possible dont on a besoin. S'ensuit une série d'énoncés également corrects mais dont la validité dépend de deux usages différents de *l'identité*. L'identité peut s'entendre du sujet de l'énonciation : c'est le même cheval que j'ai vu hier, que je viens chercher dans sa pâture, qui est blanc et qui existe indépendamment de l'acte de parole par lequel je le nomme. Il serait toujours possible de contester la perception de la couleur ou celle de l'animal (un cheval ou un âne ?), mais il serait incompréhensible d'objecter que *ce* cheval blanc et reconnu comme tel, n'est pas un cheval. Dans la chose elle-même, telle qu'elle est donnée à la perception, forme et couleur sont indissociables : toute couleur est étendue, et cette étendue colorée marque d'elle-même par son contraste avec d'autres formes colorées un espace délimitant sa forme et sa figure. L'existence de chevaux blancs est une vérité de fait indéniable *et* de plus conforme à la doctrine mohiste de l'inséparabilité des propriétés dans un être²¹. Le répondant accordera sans réticence que les chevaux présents dans le monde ont « par nature » (*gu* 固) une couleur et que c'est *simultanément* que ce cheval *donne à voir* sa silhouette de cheval et sa couleur. Il est donc clair que cet argument contribue à montrer qu'une certaine interprétation de la thèse du répondant doit être exclue, à savoir celle qui nierait qu'un cheval *puisse* être blanc. Gongsun Long ne prétend pas faire dire naïvement à l'objectant qu'il n'est aucun cheval qui ne soit blanc, pas plus qu'il ne lui oppose la proposition contraire : il n'est aucun cheval qui soit blanc.

Il dit seulement que la proposition « cheval blanc n'est pas cheval » est (logiquement) admissible (*ke*), car l'identité peut aussi s'entendre de l'unicité de ce que désigne un nom, celle par laquelle un cheval est visé comme « cheval » même sans être présent²², ce que la demande (*qiu*) qui est faite d'un cheval blanc avait pour fonction de mettre en évidence. Le cheval est maintenant ce dont on parle dans une certaine visée de l'acte de parole. Mais ici les conditions de l'unicité sont autres que celles évoquées précédemment, où il s'agissait simplement de proposer un tableau des choses présentes à la perception pour justifier l'adéquation (*dang* 當) de la parole à ce dont on parle. Au-delà des choses présentes, le dialogue vise l'appropriation des réponses à ce qui se dit, ce que Descartes appelait *l'à propos* du discours²³. À la question : « Auriez-vous un cheval ? », la réplique : « je n'ai pas de cheval blanc » suscitera la réponse « mais ce n'est pas ce que je vous demande ». Cette correction est semblable à la leçon de Confucius au roi de Chu 楚 : il n'aurait pas dû dire « un

21. Cf. la lecture du *Baimalun* reposant sur l'hypothèse des « Mass-Nouns » proposée dans C. HANSEN, *Language and Logic in Ancient China*, p. 140-171.

22. Ce que nous appellerions « intension » ou « compréhension » d'un concept, sauf que Gongsun Long ne parle pas de concept mais de nom et d'acte de désignation.

23. René DESCARTES, « Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 », dans *Œuvres de Descartes*, éd. Adam Tannery, vol. 4, Paris, Vrin, 1976, p. 574, l. 13-17.

homme de Chu » mais simplement « un homme²⁴ ». Confucius ne remet pas en cause la sincérité de la conduite vertueuse du roi de Chu, il dit simplement qu'il pourrait mieux faire en étant attentif à la correction des mots. Ce n'est donc plus l'intention (*yi* 意)²⁵ close sur ses habitudes et préférences qui doit orienter le discours, mais l'attention à ce dont on parle qui implique la stricte restriction d'un terme à l'unité de sa désignation (*zhi* 指)²⁶ se hissant ainsi à une dimension plus universelle de ce qui est visé par le langage.

III L'objectant a admis que la thèse ne vise pas paradoxalement à prétendre qu'un cheval qui apparaît blanc n'est pas blanc, mais il en déduit qu'« être cheval » est exclusif d'« être blanc » ou de toute autre couleur, et il n'a manifestement pas compris la petite leçon de logique sur les deux formes de l'identité. Cette mécompréhension est le point de départ de ce qu'il croit pouvoir être une réfutation en montrant quelles conséquences absurdes s'ensuivent : il n'existerait alors dans le monde aucun cheval coloré. Toutefois, sa « réfutation » va se retourner contre lui. Le répondant l'approuve de bon gré, en présentant même comme indéniable que les chevaux ont une couleur, puisque c'est la raison pour laquelle il existe des chevaux blancs. Simplement l'hypothèse de chevaux sans couleur ne concerne pas les chevaux qui existent dans le monde. Car le fait même de *dire* que, dans le monde, tout cheval par nature a une couleur, quelle qu'elle soit, suppose *d'abord* la distinction à l'œuvre dans la formule « cheval blanc n'est pas cheval ». Ce qui revient à dire que le terme « cheval » désigne « quelque chose » qui serait seulement (*du* 獨) cheval et que la forme du cheval n'exprime que ce que c'est que d'apparaître et d'être cheval, mais n'a aucune légitimité à justifier la qualification de blanc, puisqu'elle peut se trouver indifféremment associée à brun ou à noir, ce qui rend possible la distinction des chevaux blancs d'autres chevaux auxquels s'applique aussi le terme « cheval ». Qu'il n'existe réellement aucun cheval n'ayant d'autres qualités que celles exigées par sa désignation ne change rien à l'affaire, puisqu'un tel cheval ne vaut que par l'acte de désignation qui permet de nommer correctement tous les chevaux réels. Dans l'expression « cheval blanc » l'association (*yu* 與) des deux termes « blanc » et « cheval » (« “cheval blanc”, c'est “cheval” associé à “blanc” » *bai ma, ma yu bai ye* 白馬, 馬與白也) montre bien que l'un et l'autre ne *sont* pas les mêmes, même si *ce dont* ils se disent est bien le même individu, qui pourra alors être distingué d'un cheval bai ou noir comme « cheval blanc ». Loin de contester la possibilité de la liaison de ces termes, la thèse, assumée comme une certitude (*ye* 也), en fait ressortir l'acte original.

24. « *Jifu* », p. 3. Le roi de Chu, ayant perdu son arc à la chasse aurait dit à son entourage de ne pas le chercher, déclarant : « un homme de Chu a perdu son arc, un homme de Chu le retrouvera ».

25. La conviction que le langage est fait pour communiquer une intention est un lieu commun de l'époque. On la trouve dans le *Xunzi*, le *Zhuangzi*, et les « Canons ».

26. C'est l'acte de viser quelque chose en le distinguant des autres. Dans le *Zhuangzi*, chap. 33, l'un des paradoxes attribués à Gongsun Long éclaire le sens de ce terme *zhi* : « la désignation n'atteint pas sa cible, et même si elle le pouvait, elle ne saurait l'épuiser » (*zhi bu zhi, zhi bu jue* 指不至, 至不絕). Autrement dit, le sens ne s'épuise pas dans la référence. Pour comprendre la cohérence d'ensemble du *Gongsun Longzi* et sa portée philosophique, il est nécessaire de se rapporter au « Traité de la désignation » qui présente de manière théorique ce qui est montré ici par un dialogue : toute dénotation doit être subordonnée à un acte de désignation antérieur qui ne se fixe jamais sur une réalité.

Si la parole a bien pour fonction d'informer l'interlocuteur de ce qu'il ignore, ou de lui demander ce dont on manque, son sens provient de la combinaison de signes disponibles dans l'esprit et en attente d'un moment où ils pourront, selon les occasions, venir se fixer à une réalité. Ainsi le nom « cheval » suppose en chacune de ses occurrences un acte préalable de désignation sans lequel il serait impossible aux hommes de s'accorder au moins sur ce dont ils parlent. Refuser la distinction première des signes comme unités indépendantes, revient à rendre impossible toute affirmation en s'opposant au principe fondamental du discours exigeant un acte originaire de désignation sans lequel l'association de noms tourne à la confusion. « Cheval » doit dès lors rester libre de toutes déterminations autres que celles qui le constituent comme cheval pour pouvoir s'associer selon les occurrences de la vie et le hasard des rencontres à d'autres noms par quoi ils deviennent, *de facto*, des termes combinés dans une proposition. Même le discours du contradicteur, pour pouvoir s'énoncer, suppose *de fait* la vérité de la séparation de « cheval » et de « blanc », comme va le montrer la suite.

IV Pour toute réponse, l'objectant donne une leçon sur la règle des noms composés (*fuming* 復名) dont la possibilité est acceptée par les néo-mohistes²⁷ comme par Xunzi 荀子 (III^e siècle AEC) qui, lui, parle de *jianming* (兼名)²⁸. Pour eux, l'union (*he* 合) de deux noms correspond à un besoin de précision, de telle sorte que le champ d'application de ces noms se trouve restreint par rapport à sa dénotation la plus générale. Ce qui est uni dans la réalité doit être uni dans un syntagme. L'objectant, comprenant toujours le terme *fei* comme la négation de l'unité réelle du cheval et du blanc, maintient l'évidence de l'inférence « avoir un cheval blanc, c'est avoir un cheval²⁹ ». Le répondant ne prend pas la peine de dire qu'il ne souscrit pas à cette nouvelle règle. Il en montre simplement l'impossibilité logique : si on dit qu'« avoir un cheval blanc c'est avoir un cheval », on ne peut *en même temps* prétendre dire qu'« avoir un cheval blanc, c'est avoir un cheval brun », ce que reconnaît son interlocuteur qui doit alors admettre comme réelle la différence (*yi* 異) d'un cheval brun et d'un cheval. Cela revient à affirmer à la fois qu'un cheval brun doit être considéré comme n'étant pas un cheval et qu'un cheval blanc doit être considéré comme étant un cheval. Maintenir, contre l'évidence du bon sens, la validité simultanée (*er* 而) des deux propositions est aussi absurde (*bei* 悖) que de prétendre ignorer la contradiction de l'expression « les oiseaux volent au fond des étangs ». En reprenant cette expression, sans doute connue à l'époque pour souligner l'absurdité d'un propos, Gongsun Long tente d'illustrer le sens de son propos : on peut toujours former des énoncés dans une langue mais toute liaison n'est pas pertinente. À la différence d'Antisthène³⁰, ses jeux de langage n'ont pas pour finalité de nier la possibilité de dire quelque chose d'autre chose, mais de préserver la richesse qu'offrent les combinaisons de noms as-

27. Mozi, « Canons », B11, « *Da qu* », 2 et 9.

28. Cf. Xunzi, chap. 22.

29. Tout comme, pour les mohistes, il va de soi que « monter un cheval blanc, c'est monter un cheval ». Mozi, « *Xiao qu* », 14.

30. *Métaphysique*, Δ 29, 1024 b 32-34.

sociés dans une proposition, tout en évitant la prolifération d'expressions linguistiquement énonçables mais logiquement absurdes.

V La fin du dialogue³¹ se mue en un monologue où l'objectant se trouve entraîné dans un exercice de haute voltige dialectique qui le laissera sans voix. Deux arguments y sont exposés. Ils éclairent la logique des noms mobilisée tout au long du dialogue, celui de la séparation (*li* 離), et celui de l'asymétrie entre noms fixes (*ding* 定) et mobiles (*bu ding* 不定).

Si on rapporte un nom composé comme « cheval blanc » à l'unité réelle de ce qui est perçu, il est nécessaire de séparer (*li* 離) en pensée le blanc, qui reste uni au cheval dans la réalité. La distinction (*yi* 異) est alors seulement verbale. Si, à l'inverse, on part de l'unité logique désignée par un terme, indépendamment de son occurrence particulière, il n'y a pas à séparer le blanc, puisque, de lui-même, il est déjà séparé : il ne se fixe jamais sur ce dont il peut s'énoncer, car, quoique le même soit dit « cheval » et « blanc », il ne revient pas au même d'être dit « cheval » et d'être dit « blanc ». En effet, la visée du cheval en tant que cheval n'inclut ni n'exclut le blanc, et « on peut l'oublier » (*wang zhe bu ke* 忘者而可). Seul l'agencement de signes dans une proposition permet, par un libre jeu de l'esprit, de relier dans un acte d'énonciation la multiplicité et la diversité constitutive de la réalité des êtres selon des règles qui sont propres à l'ordre du discours, fût-il ou non proféré. Ceux qui, au contraire, ne séparent que verbalement ce par quoi le cheval est « cheval » de ce par quoi il apparaît comme étant blanc, tout en le rapportant à l'unité réelle du cheval, comme le font les mohistes, devront admettre qu'alors la visée du cheval implique celle du blanc et que tout cheval d'une autre couleur ne pourra plus être nommé « cheval » puisqu'en un sens, la place est déjà occupée. Et, puisque « cheval blanc » ne peut être réellement séparé de « cheval » et qu'ils sont un, il en résulte que, dans le syntagme « cheval blanc », les deux termes qui le composent reviennent à parler d'un « cheval-cheval³² ».

L'absurdité de la conclusion suggère *a contrario* qu'il ne sera possible de distinguer un cheval blanc d'un cheval brun qu'en admettant la distinction *logique* entre « cheval » et « cheval blanc ». Distinction réelle et distinction logique ont ainsi une portée différente : la première concerne les multiples facteurs constitutifs de l'existence d'un être, en lui-même incomparable, et dont la séparation d'avec les autres êtres est comprise dans le fait même d'exister : aucun être n'est identique à un autre, ce qu'a admis l'objectant en accordant que ce cheval blanc et ce cheval brun ne peuvent être un. La deuxième n'implique aucune séparation réelle de ce qui existe

31. Quant à savoir à qui, de l'objectant ou du répondant, doit être attribué ce passage, cf. C. HANSEN, *Language and Logic in Ancient China*, p. 167, qui considère qu'il s'agit du contradicteur ; et C. HARBSMEIER, « Language and Logic », p. 310, qui considère que *yue* 曰 introduit une explication donnée par le répondant.

32. En *Métaphysique*, Z 5, 1030 b 35, Aristote montre aussi que si on ne comprend pas l'ajout de l'accident comme une addition, alors du nez camus, il faudra dire : « nez-nez camus ».

comme un être selon sa propre nature³³, mais rend possible l'énoncé des multiples manières dont les êtres apparaissent et se transforment selon une régularité et une constance auxquelles les Chinois ont été aussi sensibles que les Occidentaux. Cette distinction n'a rien de savant, mais au contraire est engagée dans toute la banalité de l'usage quotidien d'une langue. Gongsun Long ne prétend pas pour autant transformer tout acte d'énonciation en propositions complexes qui feraient apparaître les étapes par lesquelles il se serait construit dans un discours intérieur avant d'être énoncé, il nous rappelle juste que les noms, tout en procédant des images formées par nos affects, sont toujours corrélés à ce qui, dans l'esprit, leur donne leur pouvoir de désignation. Ce pouvoir ne se limite pas à un accord fondé sur la convention, fût-elle légitimée, comme pour Xunzi, par l'autorité des sages-rois. Avant d'être sociales, les distinctions sont de langage, car elles sont logiques et restent le fondement de tout ordre.

VI Sans réaction de l'objectant, le répondant amplifie, dans un dernier monologue, le mouvement dialectique initié au paragraphe précédent. De même qu'un cheval n'a pas besoin de la désignation de « blanc » pour qu'apparaisse sa forme, « blanc » *se dit* d'autre chose que d'un cheval. Indépendant de tout ce dont on peut l'énoncer, « blanc » doit être pensé comme une désignation mobile, « non fixée » (*bu ding*). Ce qui est reconnu comme « cheval » peut faire apparaître ce qui correspond à la désignation de « blanc », rendant la proposition « il y a un cheval blanc » non pas recevable en elle-même (*ke*), mais occasionnellement adéquate (*dang*). C'est là souligner l'asymétrie du statut des deux noms : « blanc » peut se dire d'un cheval et de quantité d'autres choses, c'est un terme qui n'a pas de désignation fixée, là où « cheval » est une désignation fixée et peut se dire de « blanc ». La distinction finale entre les termes fixés et non fixés montre en quelle acception appropriée il faut entendre la proposition « cheval blanc n'est pas cheval », laquelle illustre la condition première de tout discours adéquat à la réalité, à savoir la cohérence de ce discours avec lui-même, de même que leur asymétrie fait apparaître le mouvement de concrétisation de nos phrases selon les occurrences de la vie.

La mise en évidence, dans le dialogue, des contradictions de l'objectant avait pour fonction de lui faire comprendre la nécessité de souscrire à ce principe. En apprenant à distinguer par lui-même, dans le flux inconstant des impressions sensibles, des formes déterminées, l'esprit en réfléchit la constance, même si l'interaction permanente de ces formes les entraîne dans le cycle des mutations au cours duquel d'autres qualités pourront venir occasionnellement se fixer sur elles sans pour autant les déterminer.

L'évidence de cette distinction entre noms fixes et mobiles était présumée au départ : la forme n'est pas la couleur et tout le dialogue s'emploie à en montrer la raison. Mais elle ne se révèle qu'à travers les actes de parole par lesquels nous l'énonçons, ce qui suppose, comme le montre la conclusion, la nécessité d'user d'un

33. Contrairement au reproche de Zhuangzi pour qui le dialecticien fait du multiple avec ce qui est un. *Zhuangzi*, 25, cf. la traduction de J. LEVI, *Les œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006, p. 224.

critère (*qu* 取) adéquat pour en juger conformément à l'ordre des choses où il va de soi que les oiseaux ne volent pas au fond des étangs. Seul cet ordre, celui du *dao* 道, commande comment les choses peuvent se dire. C'est pourquoi, traitant ce problème selon sa méthode, Gongsun Long peut, sans se contredire, admettre que tel cheval donné à la perception apparaît blanc, tel autre brun, et affirmer en même temps que : « cheval blanc n'est pas cheval », car « la nature du cheval n'inclut ou n'exclut aucune couleur ». Désormais le dialogue ne constitue plus, du moins en théorie, un paradoxe.

On pourrait alors tenter d'en exprimer la teneur en disant, dans les termes de la logique occidentale, qu'il vise à distinguer l'accident et le genre (être blanc/être cheval)³⁴. C'est ce problème qui fut dans la philosophie occidentale à l'origine de la doctrine de la prédication, laquelle reconnaît seulement la possibilité d'attribuer un prédicat à ce qui par soi ne dépend pas de cette attribution, sinon dans le cas de la prédication essentielle. Mais cette lecture risquerait d'importer arbitrairement dans le texte chinois toute la difficulté du problème des universaux. On se dispenserait alors de considérer l'invention particulière par laquelle le texte parvient à signifier des faits de langage et le rapport au monde qu'il suppose en l'absence d'un métalangage constitué et habilité à user de sa fonction réfléchissante. La correction de l'implication logique de l'argument repose sur sa seule formulation, ce en quoi Gongsun Long est plus attentif à l'acte d'énonciation qu'à l'« être » de ce qui est dit. Toute sa méthode ne consiste qu'à suivre les étapes qui vont de la réduction des noms à leur stricte valeur désignative, puis à la mise en évidence de la validité de leur liaison dans un énoncé qui relève d'une syntaxe plus rigoureuse que celle du langage habituel et qu'il faut bien appeler une *logique*. À la différence des démonstrations proposées dans les « Canons » mohistes, cette méthode se limite à rechercher l'accord d'un interlocuteur en le confrontant à ses propres contradictions, comme si ces discussions se situaient en dehors du monde des hommes et de leurs intérêts pratiques tant le contexte reste indéterminé. C'est ce dernier point qui a rendu suspect l'enseignement de Gongsun Long à ses contemporains. Toutefois, on ne trouve chez eux aucune analyse de son argumentation ni, *a fortiori*, de réfutation. Pour le réfuter, il aurait fallu invalider le principe sur lequel Gongsun Long fonde la rectitude des noms sans le réduire d'emblée à des arguments fallacieux³⁵.

34. Cf. Jana BENICKÁ, Milos HUBINA, « Gongsun Long - A Somehow Aristotelian Reading », dans Raoul D. FINDEISEN, Martin SLOBODNIK, éd., *Talking Literature. Essays on Chinese and Biblical Writings and Their Interaction*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2013, p. 11-31.

35. Notons qu'au XIX^e siècle, quand les intellectuels chinois formés à la philosophie occidentale commencent à chercher dans leur propre culture des textes prouvant que la question de l'universel et les modes de raisonnement qui y conduisent ne sont pas le privilège de la philosophie européenne, ils redécouvrent les textes des néo-mohistes et de l'école des noms. LIANG Qichao 梁啓超, *Mozi xue an* 墨子學安 (Études sur Mozi), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1926, a vu dans les « Canons » mohistes un analogue de ce qu'enseigne la logique d'Aristote, en particulier la doctrine des catégories et les formes du syllogisme qui, selon lui, ont donné toute sa rigueur à l'argumentation dans la tradition européenne, mais il est plus réservé à l'égard du *mingjia* et de ce qu'il considère comme des sophismes sans fondement.

*

Il nous faut donc voir s'il y a dans l'argumentation du « cheval blanc » un des procédés qu'Aristote a précisément cherché à réfuter comme sophistiques. La comparaison est d'autant plus facile qu'au début du chapitre V des *Catégories*, Aristote emploie aussi les termes « cheval » et « blanc ». Il y présente la première des catégories, celle de substance (*ousia* οὐσία) : c'est ce qui ne se dit d'après aucun autre sujet et qui n'est dans aucun autre sujet, mais dont d'autres choses peuvent se dire comme un cheval déterminé existant³⁶. Aristote prend l'exemple du blanc : « blanc » se dit d'un corps où on rencontre cette couleur comme « dans » un sujet dont on peut affirmer qu'il est blanc, sans qu'on puisse dire par là ce que c'est qu'être « blanc ». Pour lui, en disant d'un certain cheval « qu'il est blanc », ce qu'on désigne de cet être-blanc du cheval ne se comprend nullement d'après l'essence (*to ti esti tò tí ἐστί*) du cheval. En *Métaphysique*, Z 4, est posée la question de savoir si chaque chose est identique à sa quiddité (*to ti èn einai tò tí ἦν εἶναι*, « le ce que c'est qu'être »), ce qui désigne ce qu'elle est dite être par soi et ne diffère pas, *semble-t-il*, de son essence³⁷. Tout en admettant cette thèse, Aristote y voit un possible argument fallacieux lorsqu'il s'agit de la réunion de termes désignant une substance et un accident : la chose dont on parle est-elle alors toujours identique à sa quiddité ? Puisque, quand c'est le cas, l'homme est dit « blanc », alors être homme blanc sera identique à la quiddité d'« homme blanc », comme si « être blanc » devait se dire *par soi* de tout homme, rendant faux l'énoncé « tout homme n'est pas blanc ». Mais s'il en va ainsi, toutes les caractéristiques énonçant par accident ce qu'est un homme devront être tenues pour identiques, car elles se disent du même homme, comme si ce que c'est qu'« être blanc » était identique à ce que c'est qu'« être musicien³⁸ ». Aristote en conclut à la nécessité de distinguer entre *prédication essentielle*, où l'énonciation correspond à ce qui dans une chose est constitutif de son être en son identité, et *prédication accidentelle*, où l'énonciation est composée d'une addition de termes par quoi elle signifie la présence *dans* une substance de tel ou tel accident. À la question de savoir si tel animal est un cheval, la réponse appropriée doit signifier ce qui fait l'espèce ou la forme (εἶδος) du cheval dont la définition et le nom peuvent se prédiquer de l'animal en question, sans pour autant énumérer la série illimitée de ses accidents, rendant ainsi le discours impossible. Or, il est évident que d'un cheval peut se dire autre chose que « cheval », la pluralité des modes de la prédication que sont les catégories ayant précisément pour fonction de répondre aux déterminations les plus générales où se rangent les prédicats³⁹.

Bien des sophismes dénoncés par Aristote dans les *Réfutations sophistiques*⁴⁰ procèdent de la négation ou de la méconnaissance de cette distinction fondamentale.

36. ARISTOTE, *Catégories*, II-V, trad. fr. Frédérique Ildefonse, Jean Lallot, Paris, Seuil, 2002, p. 60-67.

37. Cf. *Métaphysique*, Z 4, 1029 b 13-14.

38. Cf. *Métaphysique*, Z 4, 1031 b 23-26.

39. Cf. *Catégories*, II, 1a 16-b 5.

40. Cf. *Réfutations sophistiques*, III-XV, 165 b 12-174 b 40.

Dans le premier cas, il s'agit de raisonnements fallacieux, particulièrement dans l'éristique des Mégariques : ils ne font qu'exploiter à des fins frauduleuses un langage incertain, cause d'amphibologies et d'homonymies dans l'expression et de paralogismes en confondant ce qui est affirmé en partie ou sous un certain aspect et ce qui est affirmé sans restriction d'un sujet. Un argument est fallacieux s'il contient des prémisses fausses ou une inférence invalide. Les prémisses fausses correspondent à une faute dans la définition : admettre, par exemple, qu'« homme » est identique à « homme blanc », ce qui revient à supposer que la quiddité d'un être étant identique à ce qu'il est par soi, on peut quant à cet homme qui est dit « blanc » déduire que c'est la même chose d'être homme et d'être blanc. Aristote aurait pu, lui aussi, dire « homme blanc n'est pas homme ». Mais la faute peut aussi inversement consister à dire que d'un homme (ou d'un cheval) on ne peut dire qu'« homme » (ou « cheval ») et à en déduire qu'il n'a pas de couleur et qu'il ne peut donc être blanc (c'est ici Antisthène qui est visé).

Ces deux fautes sont explicitement exclues par Gongsun Long pour qui ce par quoi le cheval est seulement (*du*) cheval est séparé (*li*) de ce par quoi le blanc est seulement blanc. Or, il est aussi *possible* de les associer dans un énoncé qui fait sens quant à une situation donnée. Pour autant, cette possibilité ne doit pas autoriser un autre sophisme que les deux penseurs dénoncent, chacun à leur manière et dans leurs catégories. Dans la *Métaphysique*, Aristote précise que c'est la vue qui juge de la couleur et non le goût, et le goût qui juge de la saveur et non la vue : « [...] aucun de ces sens appliqué au même objet ne nous dit jamais que cet objet soit *simultanément* ainsi et non ainsi ». Il en conclut que « le substrat qui produit ces sensations ne peut pas ne pas exister indépendamment d'elles⁴¹ ». Par un mouvement analogue à celui par lequel Aristote déduisait que de ce qu'un homme est blanc et musicien, on ne peut conclure qu'« être blanc » soit le même qu'« être musicien⁴² », Gongsun Long, dans le « Traité du dur et du blanc », réfute la possibilité de dire qu'une pierre soit dite *unitairement* blanche et dure, tout en admettant qu'on puisse parler d'une pierre qui se trouve être *ou* blanche *ou* dure. L'œil ne pourra jamais appréhender le dur, la main ne pourra jamais appréhender le blanc, car « aucun de ces deux organes ne peut se substituer à l'autre » (*qi yi ren ye, qi wu yi dai ye* 其異任也, 其無以代也). La véritable raison à cela est que ces deux qualités n'*existent* pas par elles-mêmes dans le monde (*tianxia wei you ruo jian* 天下未有若堅)⁴³ : elles n'apparaissent qu'en se fixant sur une réalité ayant forme, sans y fusionner, par nature, elles sont (et restent) séparées. Quant à la pierre, elle se trouve là (*yu* 於) telle qu'elle est par elle-même (*ran* 然). Si l'argumentation de Gongsun Long fondée sur l'asymétrie entre termes « fixes » et termes « mobiles » peut faire penser aux arguments d'Aristote sur la distinction entre prédication essentielle et prédication accidentelle, c'est pour autant que ce sont les mêmes dérives présentes dans toute langue qu'ils tentent de prévenir par l'énoncé de règles simples.

41. *Métaphysique*, Γ 5, 1010 b 15-35.

42. *Ibid.*, Γ 4, 1007 a 30-1007 b 1-15.

43. Gongsun Longzi, « *Jianbailun* », p. 41.

Toutefois, leurs intentions sont très différentes et Gongsun Long ne parle pas de substance. Il n'y a pas chez lui d'ontologie au sens d'une réflexion sur l'être en tant qu'être. Sa méthode se caractérise par une attention constante à la dialectique dont le principe est de « se conformer aux noms pour assigner les réalités » (*xun ming ze she* 循名責實)⁴⁴. Si on en infère que le texte se contente de suggérer naïvement qu'il faut séparer ce qui est donné dans la perception, avec la conséquence extrême que tout n'est qu'apparence éphémère, on pourra répondre qu'il est tout aussi naïf d'évoquer une perception qui serait séparée de tout discours intérieur ou de son énoncé. Il ne s'agit pas ici de ce qu'on voit, touche ou sent, mais de ce que l'on peut en dire selon une liaison de signes qui manifeste un état de choses, un « Sachverhalt » au sens de Wittgenstein⁴⁵.

L'usage du verbe « être » n'est pas nécessaire pour l'exprimer, même si la langue grecque y recourt, d'autant que la question pour Gongsun Long n'est pas de savoir ce qu'est une chose en sa vérité, mais ce que l'on peut en dire. Comment dire ce qui se présente à l'esprit quand tout change ? Il témoigne par là, comme nombre d'anciens penseurs chinois, d'une profonde intuition de ce que peut être le problème sémantique du changement, de ses variations et de ses degrés dans la réalité. Matteo Ricci (1552-1610), sans doute le premier missionnaire à évoquer le « Traité du cheval blanc », même s'il ne le cite pas nommément, interprète ce texte, reconnaissant ainsi une portée philosophique, à partir de la distinction entre *zilizhe* 自立者, « ce qui se tient par soi-même », et *yilai* 依懶者, « ce qui s'appuie sur autre chose ». De la première, il écrit : « [...] les choses qui ne dépendent de rien d'autre pour exister mais existent par elles-mêmes ». Sur la seconde : « [...] les choses qui ne peuvent s'établir par elles-mêmes mais dépendent d'autres choses ». Le but de Ricci est apologétique et ce n'est pas par hasard qu'il emploie ces termes qu'il est difficile de ne pas traduire par substance et accident⁴⁶. Toutefois, ce n'en est pas ce dont il est question dans le *Gongsun Longzi*, pas plus que de sujet ou de prédicat, et une objection courante est de dire que la prédication, selon la formule « S est P », implique le verbe « être », lequel n'existe pas en chinois classique, de sorte que la prédication n'existerait pas en Chine⁴⁷. Aux multiples manières dont « être » se dit en grec selon Aristote, répond la pluralité des modes de la prédication rassemblés dans les « catégories », lesquelles connotent divers genres de mots comme dans un simple inventaire où certaines formes grammaticales sont appropriées à exprimer telle ou telle catégorie : les noms pour celle de la substance première, les adjectifs pour la qualité, la quantité, la relation, le lieu et le temps, les verbes pour l'action ou la passion. Mais les catégories, même exprimables dans des formes grammaticales, en sont distinctes : elles expri-

44. Cette formule est restée comme l'acte de foi des dialecticiens. Elle est employée dans le *Deng Xizi* (I, 2), *Deng Xizi jijie* 鄧析子集解, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1947. Elle se retrouve avec des variantes dans le *Yin Wenzi* 尹文子 (I, 5) et sera détournée par les légistes.

45. Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, 2.01 ; 2.031-034 ; 2.04.

46. Matteo RICCI, *Le sens réel de « Seigneur du ciel »*, trad. fr. Thierry Meynard, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 35. Cf. ZHANG Yijing, « Les catégories d'Aristote à l'épreuve du "sophiste" chinois Gongsun Long », *Revue philosophique de Louvain*, 117, 1 (2019), p. 3-30.

47. Angus C. GRAHAM, « "Being" in Western Philosophy compared with *shif/fei* and *yu/wu* in Chinese Philosophy », dans *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, p. 322-359.

ment d'abord divers sens ou visées de ce dont on parle. On ne peut donc en conclure que, puisque les « formes grammaticales⁴⁸ » n'existent pas en chinois, les distinctions qu'elles expriment dans la pensée manquent aux Chinois, et on ne saurait nier qu'ils ne puissent distinctement parler des choses selon la qualité, la quantité, la relation, le lieu et le temps.

C'est d'ailleurs ce qui a conduit Wilhelm von Humboldt⁴⁹, le découvreur des « formes grammaticales », à modifier son hypothèse initiale. Dans un premier temps, Humboldt avait présenté comme « un fait qu'on ne saurait nier » le rapport entre le degré de développement des formes grammaticales propres à une langue et son aptitude à exprimer la pensée⁵⁰. Mais au cours de ses échanges avec Abel Rémusat, il s'est vu confronté à la nécessité de résoudre l'énigme de la langue chinoise au regard de ses propres hypothèses, puisque bien qu'elle ne marque pas les formes grammaticales, on ne saurait nier que cette langue ne soit celle d'une culture et « d'une littérature aussi riche que brillante qui fleurit depuis des milliers d'années ». L'absence des formes grammaticales n'est donc pas une déficience, la langue chinoise « dédaigne » de les marquer, faisant le choix d'une autre voie :

Par l'application de son propre système grammatical, elle se place absolument à l'égal et au rang des langues classiques, c'est-à-dire des plus parfaites parmi celles que nous connaissons, mais avec un système non pas seulement différent mais opposé autant que la nature générale des langues le permet⁵¹.

La diversité des langues n'est pas simplement la diversité de signes et de relations entre ces signes, mais une différence de « vues sur la totalité du connaissable qui occupe une position indépendante de toutes les langues⁵² » et dont l'homme ne peut approcher qu'en assumant ses propres opérations affectives, cognitives et linguistiques. L'objection qu'il n'y a pas de verbe « être » en Chine et que donc on ne peut accorder à Gongsun Long d'avoir eu une idée du problème qui est devenu en Grèce celui de la prédication⁵³, poussée à la limite, pourrait mener à l'impossibilité de traduire et de comprendre les textes de la pensée humaine exprimés dans d'autres langues. Cette idée est d'ailleurs une reprise infidèle du texte de Benveniste qu'il conclut pourtant ainsi :

La pensée chinoise peut bien avoir inventé des catégories aussi spécifiques que le *tao*, le *yin* et le *yang* : elle n'en est pas moins capable d'assimiler les concepts de la dialectique

48. En prenant cette expression *au sens strict* que lui a donné W. von Humboldt.

49. Wilhelm VON HUMBOLDT, *Introduction sur le Kavi*, Paris, Seuil, 1974, p. 412 : « Je tiens pour assuré qu'en Chinois l'absence *apparente* de toute grammaire renforce et mobilise dans l'esprit de la nation l'exigence de la cohésion formelle du discours, alors que les langues qui s'efforcent de marquer les rapports grammaticaux sans y parvenir, tendent à assoupir l'esprit ».

50. ID., « Sur la naissance des formes grammaticales et leur influence sur le développement des idées », dans *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise Humboldt/Rémusat (1821-1831)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1999, p. 96-97 et 101.

51. *Ibid.*, p. 152-153.

52. *Ibid.*, p. 88.

53. Chad HANSEN, « Mass-Nouns and "a White Horse is not a Horse" », *Philosophy East and West*, 26, 2 (1976), p. 189-209 ; Angus C. GRAHAM, « "Being" in Western Philosophy compared with *shi/fei* and *yu/wu* in Chinese Philosophy », p. 323-359.

matérialiste ou de la physique quantique. Aucun type de langue ne peut à lui seul ni favoriser ni empêcher l'activité de l'esprit⁵⁴.

Par l'attention que Gongsun Long porte à cette activité radicale de l'esprit, la capacité de juger, inséparable selon lui d'un acte de désignation où il trouve un principe de détermination des réalités, il faut bien lui reconnaître le titre de dialecticien. Mais il convient d'ajouter un dialecticien bien chinois. Car, à moins de faire de la dialectique une entité immuable dont le modèle serait celui des Grecs, on peut admettre que la dialectique, en vertu de son objet, *dépend* des moyens linguistiques dont elle dispose sans que la pensée qu'elle exprime *soit déterminée* par ces moyens, comme le reconnaît aussi Benveniste dans sa conclusion. La question n'est donc pas de savoir si une dialectique chinoise est possible, comme si on contestait aux Chinois le droit d'être des dialecticiens. Il s'agit plutôt, suivant ainsi la correction apportée par Humboldt à sa thèse initiale, de comprendre quelle forme peut prendre, en se servant des possibilités et des richesses du « génie » de la langue chinoise, le besoin de l'esprit de réfléchir à ses propres opérations pour les ajuster au mieux au monde extérieur, ce par quoi il s'élève à une dimension plus universelle du langage.

Comme Socrate dans le *Gorgias*⁵⁵, Gongsun Long aurait pu se voir reprocher la trivialité de ses exemples et la lourdeur de son langage par un interlocuteur désireux d'acquérir les techniques permettant de se distinguer par sa « culture ». Mais pour Socrate comme pour Gongsun Long, la rectitude des noms, loin de se confondre avec l'« art de bien parler », en démonte à l'inverse les procédés comme illusoire et dangereux. Ils nous montrent, chacun à leur manière, que c'est par là qu'il faut commencer toute discussion. Mencius 孟子 (372-289) avait fondé l'autonomie du jugement sur un sens inné du bien et du mal, Xunzi sur l'aptitude de l'esprit à pouvoir délibérer sans être jamais soumis, si du moins il est bien guidé. Ici et là, la rectitude du langage était subordonnée à une fonction supérieure dont l'exercice décidait du statut d'homme de bien (*junzi* 君子) ou d'homme de peu (*xiaoren* 小人). Inversant l'ordre des priorités, Gongsun Long a eu le mérite de vouloir postuler l'autonomie du jugement dont la rectitude procède de la rectitude d'un discours intérieur auquel nulle autorité, fût-elle morale ou sociale, ne peut se substituer. Avant d'être homme de bien ou de peu, l'homme est d'abord un bon ou un mauvais logicien, selon quoi il s'oriente dans le monde et dans la pensée. Il lui suffit d'examiner (*cha* 察) par un discours intérieur ce qu'il *peut* dire d'une chose et *comment* le dire en toute simplicité et indépendamment de tout présupposé.

Dans cet exercice d'ascèse intellectuelle réduisant l'usage du langage au simple domaine de ce qui apparaît avec évidence à l'esprit qui le transforme en signes, on peut trouver un écho chez Husserl, qui vivait bien loin de la Chine des Royaumes Combattants, mais en une époque aussi troublée et qui, très probablement, ne con-

54. Émile BENVENISTE, « Catégories de pensée et catégories de langue », dans *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 73-74.

55. PLATON, *Gorgias*, 490c-491a.

naissait pas le « Traité du cheval blanc ». Dans la *Sixième recherche logique*⁵⁶, Husserl distingue les actes de conscience par lesquels on voit du papier blanc et on dit « du papier blanc ». Expliquant que la signification ne réside pas dans la perception, il écrit :

Je n'exprime ainsi, d'une manière exactement adéquate que ce que je vois. Il en est de même de ce qui concerne des jugements complets. Je vois que ce papier est blanc et c'est précisément cela que j'exprime, j'énonce : « ce papier est blanc [...] ». On a coutume de dire que le blanc qui nous apparaît est connu et nommé comme « blanc », cependant le terme de « connaître » dans son sens normal désigne plutôt le sujet de la proposition en tant qu'il est l'objet « connu ». Dans cette connaissance, il y a manifestement un autre acte qui implique peut-être le premier, mais qui, en tout cas, en est différent ; le papier est connu comme blanc ou, bien plutôt comme du papier blanc quand exprimant notre perception nous disons : « du papier blanc ». *L'intention de l'adjectif blanc ne coïncide que partiellement avec le moment couleur de l'objet qui apparaît, il reste un excédent de signification, une forme qui ne trouve dans le phénomène lui-même, rien qui l'y confirme*⁵⁷.

Il y a bien ce dont nous avons la visée comme « papier » et ce dont nous avons la visée comme « blanc » ; chacune de ces visées correspond à une intuition sensible différenciée. Or, quelle pourrait être encore l'intuition *sensible* correspondant à la conscience *que* « ce papier est blanc » ? Dans le rapprochement de ces deux textes, il est difficile de ne pas remarquer, dans des horizons si différents, la convergence vers une *interrogation* initiale commune.

*

Tout au long de cet exposé de la pensée de Gongsun Long telle qu'elle émerge du « Traité du cheval blanc », nous avons tenté de montrer en quoi elle *rencontre* des problèmes fondamentaux que « notre » philosophie a formulés à sa manière. Mais pour comprendre ce vers quoi Gongsun Long fait signe dans ce traité, il serait nécessaire de l'éclairer par une lecture de tout le *Gongsun Longzi*, et en particulier du « Traité de la désignation ». C'est dans ce texte-clé que se trouve à la fois réduite et légitimée la charge confiée aux noms de refléter, par un ordre qui leur impose ses propres règles, la cohérence d'un monde commun (*tianxia* 天下)⁵⁸. C'était là le but que Gongsun Long se proposait : « Il voulait mettre en avant cet argument [du cheval blanc] pour rectifier le rapport des noms aux réalités et, *ce faisant*, rectifier les mœurs de ce monde » (*yu tui shi bian yi zheng ming shi er hua tianxia* 欲推是辯以政名實而化天下)⁵⁹. Mais cela dépasse le cadre de cet article qui se proposait seulement de présenter la dialectique par laquelle, partant d'une réflexion sur l'usage le plus banal de

56. Dans ce qui suit, notre intention n'est pas de faire de Gongsun Long un phénoménologue, pas plus qu'il ne s'agissait d'en faire un aristotélicien qui s'ignore. Et outre, que cette analyse soit chez Husserl le point de départ de la reconnaissance d'une forme d'intuition « catégoriale » est une autre question qui n'a pas lieu d'être traitée ici.

57. Edmund HUSSERL, *Recherches logiques* (VI^e Recherche), t. III, trad. H. Élie, L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1963, p. 162-163. Nous soulignons.

58. Cf. notre thèse, « Gongsun Long 公孫龍 : des noms à la désignation, la pensée du langage en Chine à l'époque des Royaumes Combattants », soutenue à Paris, Inalco, 2020.

59. *Gongsun Longzi*, « *Jifu* », p. 2.

la langue chinoise, Gongsun Long montre en acte la construction de problèmes et d'argumentations dans lesquels il semble difficile de ne pas reconnaître ce qu'au début nous avons appelé un *lieu commun* de la philosophie.