

Le *Canon mohiste* et la logique

Guo Weiwei

ENS – LSH

Depuis l'introduction de la logique occidentale en Chine au début du XX^e siècle se pose la question de savoir si la culture chinoise a développé un système de logique. Les chercheurs se sont récemment tournés vers le *Canon mohiste*¹ traditionnellement considéré comme l'un des sommets de la réflexion de la Chine antique dans ce domaine. Les points de vue sont essentiellement de deux types : pour les uns, les mohistes ont bel et bien développé une logique équivalente à la logique aristotélicienne ; pour les autres, les mohistes ont un système de logique qui se différencie de la logique grecque, notamment par le type d'inférence qu'elle accepte. Cette question est d'autant plus délicate que l'on utilise le mot « logique » de façons très diverses comme le permet le développement de la logique moderne en Occident. Étant donné cette ambiguïté, nous nous fixons, dans cette étude du *Canon*, un objectif beaucoup plus modeste, à savoir décrire des phénomènes saisissables : quelles sont les réflexions que les mohistes mènent au sujet du raisonnement ? Dans quelles circonstances sont-elles apparues ?

Si le concept de « logique » est une invention aristotélicienne, ses contemporains chinois, pour aborder la question du raisonnement, employaient une autre terminologie, dont au coeur sont les notions de nom (*ming* 名), réalité ou réel (*shi*

¹ C'est-à-dire six chapitres, du chapitre 40 au chapitre 45, du *Mozi* : les canons (*jing* 經) et leurs explications (*shuo* 說) recouvrent les quatre premiers chapitres. Dans nos citations, les explications sont intégrées aux canons correspondants. Nous suivons la numérotation de l'ouvrage de Angus C. Graham (1978). Les deux autres chapitres *Daqu* 大取 et *Xiaoqu* 小取 sont plus discursifs.

實) et dispute ou argumentation (*bian* 辯)². Les mohistes étaient loin d'avoir le monopole de ces termes. À l'époque de la grande floraison des écoles, presque chaque courant de pensée avait son interprétation propre : Confucius 孔夫子 (551-479 av. J.-C.) parlait de la « rectification des noms », Zhuangzi 莊子 (369-286 av. J.-C.) ne voyait dans l'argumentation que des visions partielles, Han Feizi 韓非子 (280-233 av. J.-C.) préconisait de confronter la réalité avec les noms. Chez les confucéens comme chez les légistes, le *ming*, tout en étant entouré du prestige philosophique d'une théorie du langage, se réfère purement et simplement aux titres de grades et de fonctions. C'est dans le *Canon mohiste* – écrit par Mozi 墨子 (fl. V^e siècle av. J.-C.) – qu'il est fait usage du terme dans un sens élargi à la fonction nominale en générale. Le glissement sémantique s'opère dans la pensée mohiste sur le nom et la réalité.

Des concepts fondamentaux

Bien que chaque courant de pensée ait plus ou moins sa propre théorie sur le nom et la réalité, et qu'il y ait des spécialistes de l'argumentation, regroupés ultérieurement sous l'école des noms, rares sont ceux qui ont mené une étude aussi systématique et profonde que les mohistes.

Les mohistes définissent le *ming* comme un moyen de parler de la réalité³. Les noms sont divisés en trois catégories selon l'extension de ce qu'ils désignent : noms génériques comme objet (*wu* 物) qui s'appliquent à toutes les choses existantes ; noms classificatoires comme cheval (*ma* 馬) qui désignent une sorte d'objets et noms propres comme *zang* 臧 qui se limitent à une seule réalité⁴. Les noms peuvent nous renseigner sur les propriétés des réalités désignées : il y a ceux qui indiquent la forme (montagne, temple...), ceux qui indiquent la localité (pays de Qi, de Chu, de la campagne...), ceux qui indiquent le nombre et la taille... Leurs rapports avec les

² 名，實，辯。

³ A80 : 所以謂，名也；所謂，實也。

⁴ A78 : 名，達，類，私，物，達也，有實必待文名也命之；馬，類也，若實也者必以是名也命之；臧，私也，是名也止於是實也。

objets se distinguent en conséquence⁵. Comme le suggèrent ces exemples, les mohistes ne se limitent pas aux seuls éléments substantifs, mais intègrent aussi ce que la grammaire moderne qualifie d'adjectif.

D'où viennent les noms ? Existe-t-il une justesse dans la dénomination ? Qu'est-ce qui garantit cette justesse ? Les réponses à ces questions servent de fondement à certaines doctrines confucéennes et légistes. Pour les mohistes qui n'attribuent pas au langage un pouvoir omnipotent, l'enjeu est d'un autre ordre. Cette prise de position leur permet d'observer les phénomènes linguistiques d'un point de vue plus objectif. La relation entre le nom et la réalité n'est pas biunivoque. Un même nom peut désigner plusieurs réalités différentes : *chang* 長 qualifie à la fois la longueur et la durée, *duo* 多 la qualité et la quantité, *gui* 貴 une relation, un prix, un comportement, un titre de noblesse, etc.⁶. Et, parallèlement, une réalité peut avoir plusieurs noms : « deux noms pour une seule réalité, c'est un cas d'identité »⁷. Un nom en tant que terme est figé, tandis qu'une réalité évolue. Comment établir une correspondance entre un terme figé et une réalité en mouvement perpétuel ? Confucius, initiateur de la rectification des noms, propose d'agir sur la réalité en sorte qu'elle corresponde aux dénominations déjà fondées. « Que le souverain agisse en souverain, le ministre en ministre, le père en père, le fils en fils »⁸ a dit le Maître. Ainsi, ce sont les noms établis qui prescrivent les règles de comportement, alors que pour les mohistes, il n'y a pas de justesse absolue dans la dénomination. Ils attribuent à ce fait deux raisons : d'une part, le changement de l'appellation ne peut pas toujours suivre celui de la réalité ; par exemple, un lieu est nommé au départ pour une raison précise. Quand celle-ci n'est plus d'actualité, le nom du lieu ne va pas nécessairement changer⁹. D'autre part, les noms sont arbitraires ; on peut appeler quelque chose

⁵ 以形貌命者，必智是之某也... 諸以居運命者，苟入於其中者，皆是也... 若鄉里齊荆者；諸以形貌命者，若山丘室廟者，皆是也... 諸非以舉量數命者，若鄉里齊荆者；諸以形貌命者，若山丘室廟者，皆是也.....諸非以舉量數命者，敗之盡是也，（《大取》）。

⁶ B6：木與夜孰長？智與粟孰多？爵，親，行，賈四者孰貴？

⁷ A86：二名一實，重同也。

⁸ 君君臣臣父父子子，（《論語·顏淵》）。

⁹ B33：知是之非此也，有知是之不在此，而謂此南北，過而以爲然。始也謂此南方，故今也

« grue » même si ce n'est pas une grue. Mais en agissant ainsi, on risque de ne pas se faire comprendre. Et c'est là que réside la particularité du langage : sa fonction de communication entre différentes personnes. C'est un code partagé par les membres d'une communauté. Afin d'éviter toute confusion, il faut, selon les mohistes, s'accorder au préalable sur ce à quoi un terme se réfère¹⁰.

Contrairement aux autres philosophes qui limitent le langage aux noms, les mohistes considèrent le langage sous trois aspects : le nom, la phrase (*ci* 辭) et l'explication (*shuo* 說). Chacun de ces aspects possède un objectif en propre : « on utilise les noms pour distinguer des réalités, les phrases pour exprimer des idées, les explications pour exposer des causes »¹¹. Quel est le rapport entre ces trois éléments ? Les mohistes ne nous donnent pas plus de précision. Mais nous pouvons nous référer à Xunzi, confucéen qui reprend de nombreuses idées mohistes sur le langage, malgré ses violentes critiques sur d'autres aspects. « *Ci* est un tout organisé de manière à former une idée cohérente »¹². Par rapport à *ming*, *ci* a une plus grande complexité. Chez les mohistes, *ci* ne désigne pas une phrase quelconque. Il est animé d'une sorte de vie : un *ci* est engendré par les causes (*gu* 故), s'agrandit en fonction des principes (*li* 理) et s'applique selon les catégories (*lei* 類)¹³. Nous trouvons une définition rigoureuse du *gu* dans la première ligne du *Canon* :

Gu, c'est ce par quoi une chose devient [ainsi]¹⁴ ; *gu* mineur : ce par quoi [une chose] n'est pas nécessairement telle, mais sans quoi, elle ne sera jamais telle ; *gu* majeur : ce par quoi [une chose] est nécessairement telle.¹⁵

謂此南方。

¹⁰ B41 : 通意后對，說在不知其誰謂也。問者曰：「子知羈乎？」應之曰：「羈何謂也？」彼曰「羈施」，則智之。若不問羈何謂，徑應以弗智，則過。且應必應問之時。若應「長」，應有「深淺」，「大小」，不中；在「兵」人「長」。

¹¹ 以名舉實，以辭抒意，以說出故，（《小取》）。

¹² 辭也者，兼異實之名以論一意也，（《荀子·正名》）。

¹³ 夫辭以故生，以理長，以類行也者，（《大取》）。

¹⁴ Les mots entre les crochets sont implicites en version chinoise et ont été ajoutés selon l'exigence de la syntaxe française.

¹⁵ 故，所得而后成也。小故，有之不必然，無之必不然；大故，有之必（無）然。

Quelles sont les conditions pour formuler un *ci* ? Ce ne sont évidemment pas les règles rituelles auxquelles s'attache particulièrement Confucius. Ce que voudraient les mohistes qui accordent une importance primordiale au contenu du discours, c'est sans doute que le fondement de la phrase, autrement dit l'idée exprimée dans une phrase, puisse être soit vérifiée par des faits, soit défendue par l'argumentation. Dans cette optique, les *ci* mohistes sont très proches des propositions dans la logique grecque, en ceci qu'ils sont dotés d'une valeur de vérité. En chinois ancien, les *li*, les principes, recouvrent à la fois les lois de la nature et les principes moraux. Si l'idée exprimée dans une proposition correspond à un principe, alors la proposition est « vraie », elle l'emporte donc sur une proposition fausse. Une proposition vraie peut s'appliquer aux réalités d'une même catégorie.

Comment peut-on savoir si deux réalités relèvent d'une même catégorie ? Le plus simple est sans doute d'en juger d'après leurs dénominations. Par exemple, il est évident, aux yeux des mohistes, qu'un cheval blanc et un cheval jaune sont tous deux des chevaux. Il est aussi possible de vérifier si elles sont dotées de propriétés communes : « avoir quelque chose en commun, c'est relever d'une même catégorie ; n'avoir rien en commun, c'est appartenir aux classes différentes »¹⁶. Si la définition est simple, son application est de loin plus compliquée. Malgré leur forme identique, à savoir la forme d'une guerre, « envahir un pays voisin » et « renverser un tyran » ne se rattachent pas à la même catégorie. Les mohistes eux-mêmes jugent difficile de faire des inférences selon les catégories.

Shuo, l'explication, est un moyen d'éclairer une idée¹⁷. Il constitue une espèce de connaissance au même titre que la connaissance directe (*qin* 親) et la connaissance transmise (*wen* 聞). *Shuo* vient du raisonnement. Par exemple, si l'on connaît les propriétés respectives du carré et du cercle, il n'est pas difficile d'en déduire qu'un objet carré ne peut pas rouler de la même manière qu'un objet rond¹⁸. Si les noms sont arbitraires, ce sont les *ci* et les *shuo* que l'on juge vrais ou faux, correspondant ou non à la réalité, relevant ou non du bon sens. C'est pourquoi il y a des débats.

À l'époque des Royaumes combattants, la majorité des penseurs manifeste une

¹⁶ A86, A87 : 有以同，類同也... 不有同，不類也。

¹⁷ A72 : 說，所以明也。

¹⁸ A80 : 知，聞，說，親... 傳授之，聞也；方不瘡，說也；身觀焉，親也...。

attitude hostile vis-à-vis des argumentateurs. Zhuangzi les accuse de « farder le cœur des hommes et d'altérer leurs idées »¹⁹. Interrogé sur la raison de sa préférence pour l'argumentation, Mencius déplore un état de fait, « comment pourrai-je aimer argumenter ? Je n'ai pas le choix »²⁰. Dans un contexte si défavorable à l'argumentation, les mohistes s'efforcent de donner au *bian*, l'argumentation, un statut dans la vie politique et de développer cet art. Et ce n'est pas un pur hasard, car, ayant choisi une voie différente de celle empruntée par la tradition, ils sont obligés de se défendre avec des arguments « rationnels ».

Les autres penseurs définissent le terme *bian* comme une dispute sur deux points de vue opposés²¹. Par opposition, les mohistes entendent deux propositions (*ci*) concernant une même réalité : l'une affirme quelque chose de cette réalité, tandis que l'autre le nie. Par exemple :

C'est un bœuf.

Ce n'est pas un bœuf.

Ces deux propositions ne peuvent pas être inadmissibles (*buke* 不可) en même temps. Celle qui correspond à la réalité (*dang* 當) l'emporte dans une dispute. Selon les mohistes, si certains pensent (notamment Zhuangzi) qu'il n'y a pas de résultat à l'issue d'une dispute, c'est parce que l'objet de la dispute n'est pas bien défini. Par exemple :

Ce sont tous des bœufs.

Un cheval n'est pas un bœuf.

C'est un chien.

C'est un chiot.

C'est un cheval.

C'est un bœuf.

Il n'y a pas d'opposition dans ces trois cas, dans le premier parce qu'il est question de deux choses différentes, dans le deuxième parce que les deux propositions affirment la même chose et dans le dernier parce que les deux affirmations sont relatives à deux propriétés différentes : elles peuvent être fausses simultanément.

¹⁹ 飾人之心，易人之意，（《莊子·天下》）。

²⁰ 予豈好辯哉？予不得已也，（《孟子·滕文公章句下》）。

²¹ A74：辯，爭攸也。

C'est dans le même cadre que les mohistes ont exposé la loi de contradiction :

[dans] une dispute sur deux opinions opposées, celles-ci ne peuvent pas toutes les deux correspondre à la réalité. Comme elles ne peuvent pas toutes les deux correspondre à la réalité, il y en a au moins une qui ne correspond pas à la réalité.²²

Cela étant, les mohistes n'ont pas précisé leur critère de jugement. Ils utilisent les mots *ke* 可 et *dang* 當. Anne Cheng les interprète respectivement comme « admissible » au sens où c'est logiquement défendable et « tomber juste » au sens où c'est en concordance avec la réalité²³. Mais *dang* a aussi le sens de « convenable, relever du bon sens ». Dans cette perspective, nous passons du domaine de la logique à celui de la morale. Ainsi, avec le critère *dang*, *bian* se trouve dans une zone floue entre la logique et la morale. Cette caractéristique est encore plus manifeste dans le chapitre 45 *Xiao qu*.

Une logique au service de la morale ?

Considéré comme la synthèse de la théorie mohiste sur la logique, *Xiao qu* possède, par rapport aux autres chapitres du *Canon*, une structure plus claire et un contenu plus cohérent. Or, une étude précise de ce chapitre nous laisse penser qu'il ne s'agit pas d'une théorisation des lois du raisonnement scientifique, mais d'une réflexion sur les divers aspects de l'argumentation.

Les fonctions de *bian* sont annoncées à l'ouverture du chapitre *Xiao qu* :

Le *bian* consiste à éclairer la distinction entre ce qui est correct et ce qui est incorrect, à examiner les règles de bon ou mauvais gouvernement, à éclairer les points de similarité et de différence, à examiner les principes des noms et des réalités, à déterminer ce qui est bénéfique et ce qui est nuisible et à résoudre les doutes et les incertitudes.²⁴

²² A74 : 是爭攸也。是不俱當。不俱當，必或不當。

²³ Anne Cheng (1997), p. 147.

²⁴ 夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑焉。

Si, dans la définition que nous avons citée plus haut, *bian* prend encore la forme de débat, dans ce passage, il acquiert manifestement un sens plus large. Il repose essentiellement sur les réflexions qui pourraient être des comparaisons entre différents discours. L'antagonisme est atténué car il n'est plus question de déterminer un vainqueur, mais d'avoir au final une meilleure compréhension du monde. Cette évolution n'a rien de surprenant dans la mesure où, en chinois ancien, le caractère signifiant « dispute » (*bian* 辯), pourvu de la clé de la parole, se confond avec celui signifiant « distinction » (*bian* 辨), utilisant la clé du couteau. Nous pouvons même avancer l'hypothèse que la dispute est une forme particulière de réflexion qui permet de mieux distinguer la nature des dix mille êtres.

La période des Royaumes combattants est marquée par la recherche d'ordre dans l'organisation de la société. C'est une priorité partagée par la majorité des philosophes d'alors. Les mohistes ne font pas exception. Le *bian* constitue, à leurs yeux, un excellent outil pour convaincre de la pertinence de leurs discours.

Dans le même chapitre, les mohistes décrivent sept cas d'argumentation :

Ce qui est particulier (*huo*) est ce qui n'est pas universel ; une hypothèse (*jia*) indique ce qui n'est pas ainsi à présent ; l'imitation (*xiao*) consiste à prendre un modèle. L'objet de l'imitation est ce qui est pris pour modèle. Ainsi, lorsque l'imitation est adéquate, c'est correct. Lorsqu'elle n'est pas adéquate, ce n'est pas correct. Telle est la méthode d'imitation. La comparaison (*pi*) consiste à prendre une chose pour en expliquer une autre. Le parallèle (*mou*) consiste à formuler de la même manière deux propositions valables. L'analogie (*yuan*) consiste à dire « Vous êtes ainsi. Pourquoi moi seul ne serais-je pas ainsi ? » L'extension (*tui*) consiste à identifier ce que l'on refuse avec ce que l'on accepte et à leur attribuer les mêmes qualités.²⁵

Nombreux sont les spécialistes, comme Hu Shi 胡适 (1891-1962), Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990) ou Joseph Needham (1900-1995), qui y voient des

²⁵ 或也者，不盡也。假者，今不然也。效者，爲之法也；所效者，所以爲之法也；故中效，則是也；不中效，則非也，此效也。辟也者，舉也（他）物而以明之也。侔也者，比辭而俱行也。援也者，曰：子然，我奚獨不可以然也？推也者，以其所不取之，同於其所取者，予之也。

raisonnements scientifiques²⁶. Nous prendrons deux exemples pour montrer que la frontière entre l'art de l'argumentation et la loi du raisonnement n'est pas très nette chez les mohistes :

1. *Yuan* : à en croire l'explication donnée plus haut, il est possible de proposer au moins deux interprétations : soit « ainsi » porte sur un argument concret : si vous dites cela, alors je peux en tirer telle conclusion. Le meilleur exemple est fourni par Gong Sunlong 公孫龍 (325-250 av. J.-C.), grande figure de l'école des noms. L'histoire est rapportée dans le *Liushi chunqiu* : le pays de Qin et celui de Zhao ont signé un traité selon lequel l'un doit apporter son soutien à l'autre dans toutes les entreprises. Le Qin attaque le Wei. L'intention du roi de Zhao de secourir le Wei lui est reprochée par son partenaire qui cite le traité. C'est Gong Sunlong qui a permis au roi de Zhao de sortir du dilemme : « Dites au roi de Qin que c'est à l'encontre du traité qu'il n'aide pas le Zhao »²⁷. Soit « ainsi » porte sur la forme de l'argument : si vous soutenez qu'un voleur est un homme, mais l'absence de voleur n'est pas l'absence des hommes, je peux faire l'analogie suivante : un voleur est un homme, mais tuer un voleur n'est pas tuer un homme.

2. *Tui* : ce terme se combine fréquemment avec *lei* : pousser les catégories (*tuilei* 推類) est le mot qui désigne l'inférence en chinois moderne. Mais *tui* dans ce chapitre consiste à démontrer que ce que refuse l'adversaire est de la même nature que ce qu'il accepte et à l'obliger à accepter les deux. C'est une méthode que Mozi utilise habilement lors des nombreux débats avec ses adversaires. Prenons comme exemple un dialogue entre lui et Gong Shupan 公輸盤 qui se charge de la fabrication des armes pour préparer le Chu à attaquer le Song :

Mozi : Quelqu'un dans le Nord m'a humilié. J'aimerais vous demander de le tuer.

Gongshu : La morale m'interdit de tuer.

²⁶ Hu Shi 胡适, *Zhongguo zhhexueshi dagang* 中国哲学史大纲 [Un Aperçu de la philosophie chinoise], Shanghai : Shangwu chubanshe, 1919 ; Feng Youlan d'après la traduction du texte anglais de Derk Bodde, Guillaume Dunstheimer (trad.), *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Aix-en Provence : éd. Le Mail, 1992, p. 136-138 ; Needham, *Sciences and Civilization in China*, vol. 2, p. 183.

²⁷ « 吕氏春秋·淫辞 » 。

Mozi : Expliquez-vous ! J'ai entendu dans le Nord que vous fabriquez des hélépoles pour attaquer le Song. Quel crime le Song a-t-il commis ? ... Vous considérez comme immoral de tuer quelques hommes, mais qu'il est moral d'en tuer de nombreux, ce n'est pas ce que j'appelle connaître la catégorie.²⁸

Ces deux cas d'argumentation partent chacun d'un consensus, considéré comme vrai, pour arriver à une conclusion, qui est aussi censée être vraie, acceptée en l'occurrence par les adversaires. Cependant, par rapport à *yuan*, la méthode *tui* comporte une étape de généralisation. Le refus de Gongshu est un cas particulier régi par le principe de la morale. Mozi identifie la guerre à une tuerie, qui tombe sous le même principe. *Yuan*, en revanche, se limite à l'application d'un argument concret ou d'une analogie apparente. De ce point de vue, *yuan* est une méthode de l'argumentation, non une loi du raisonnement.

Notre interprétation se confirme dans la séquence suivante où les mohistes font remarquer que l'utilisation trop fréquente de ces méthodes peut conduire à des conclusions fallacieuses²⁹. Cependant, un raisonnement scientifique n'entraîne pas les mêmes conséquences.

Dans la dernière partie du *Xiao qu*, les mohistes exposent différents cas qui ont été étudiés comme des lois de raisonnement. Nous en traitons trois dans cet article.

[1] c'est ceci et c'est ainsi³⁰ (d'une affirmation à une affirmation) : un cheval blanc est un cheval, monter sur un cheval blanc est monter sur un cheval ; Huo est un être humain, aimer Huo est aimer un être humain³¹.

[2] c'est ceci mais ce n'est pas ainsi (d'une affirmation à une négation) : les parents de Huo sont des être humains, mais quand Huo sert ses parents,

²⁸ 子墨子曰：「北方有侮臣者，愿藉子殺之。」... 公輸盤曰：「吾義固不殺人。」子墨子曰：「請說之。吾從北方，聞子為梯，將以攻宋。宋何罪之有？... 義殺不殺少而殺眾，不可謂知類。」

²⁹ 是故辟，侔，援，推之辭，行而異，轉而詭，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。

³⁰ Ceci, vrai, considérer comme vrai (*shi* 是) et ainsi, de manière à (*ran* 然).

³¹ 白馬，馬也；乘。白馬，乘馬也獲，人也；愛獲，愛人也。

elle ne sert pas quelqu'un ; un voleur est un être humain, mais tuer un voleur n'est pas tuer un être humain ³².

La forme de chaque exemple est constituée de deux propositions qui ont la forme de *S* est/n'est pas *P* selon les groupes. Or, dans la première proposition, *S* et *P* ont une relation de catégorie à sous-catégorie : si *x* appartient à *S*, il appartient aussi à *P*, ce qui peut être représenté par le symbole suivant :

$$\forall x (S_x \rightarrow P_x).$$

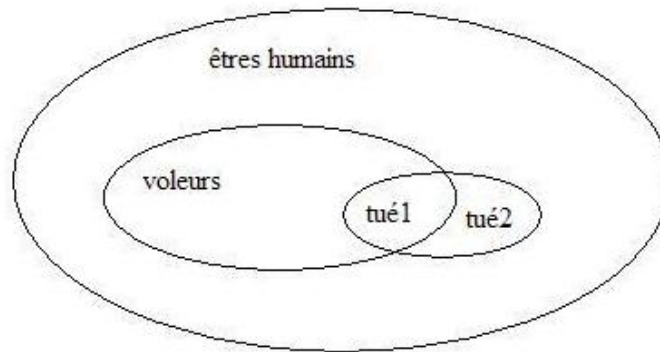
En revanche, dans la seconde proposition, il s'agit d'une relation *R* entre un agent, omis conformément à la syntaxe du chinois ancien, et un objet. La question est de savoir si un agent est en relation avec un objet de la catégorie *P*, quand il l'est avec un objet de *S*. Les exemples dans le groupe [1] font consensus à l'époque des mohistes comme à présent :

[i]
$$\forall x (S_x \wedge R_x \rightarrow P_x \wedge R_x).$$

C'est le groupe [2] qui a fait la gloire des mohistes et a donné lieu à un foisonnement d'études depuis le siècle dernier. Parmi les diverses interprétations, nous pouvons en distinguer deux catégories : l'une consiste à « multiplier » les verbes, l'autre les objets. Prenons un exemple. « Un voleur est un être humain, mais tuer un voleur n'est pas tuer un être humain ». Pour multiplier le verbe, on distingue « tuer₁ » dans le sens « d'exécuter » et « tuer₂ » dans le sens « d'assassiner » ³³.

³² 獲之親，人也；獲事其親，非事人也... 盜人，人也... 殺盜人，非殺人也。

³³ Exécuter : priver quelqu'un de la vie en vertu d'un jugement ayant un caractère légal. Assassiner : tuer avec préméditation ou par guet-apens ou faire périr injustement, d'une manière inique, *Trésor de la Langue Française Informatisé*.

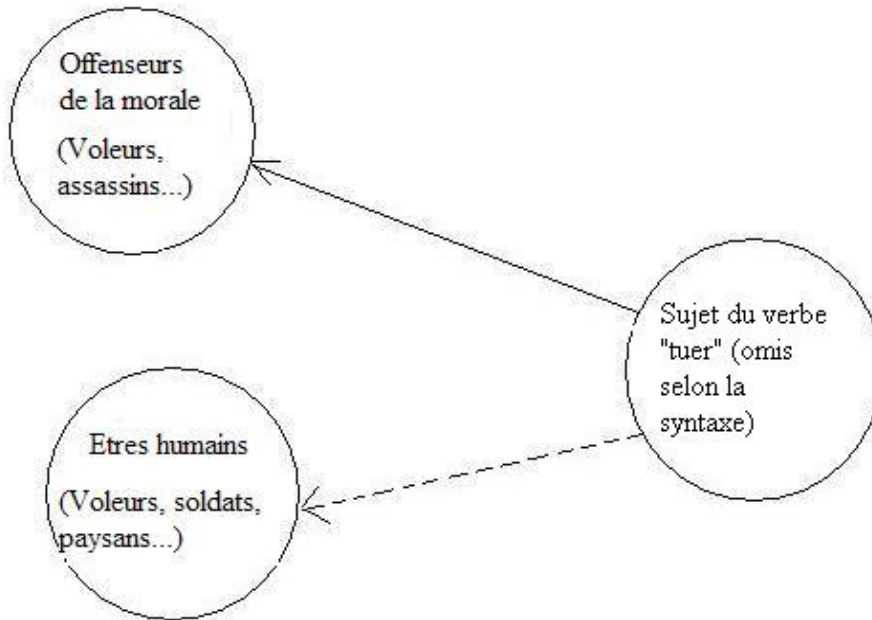


Dans cette perspective, la première proposition est interprétée comme celles appartenant au groupe [1], c'est-à-dire « voleurs » est une sous-catégorie de « êtres humains ». Toutefois, si un voleur est exécuté (T_1), ce n'est pas un être humain assassiné (T_2). On utilise H pour désigner les êtres humains et V les voleurs, on obtient les formules suivantes :

[ii]
$$\forall x (V_x \rightarrow H_x)$$

$$\neg \forall x (V_x \wedge T_1(x) \rightarrow H_x \wedge T_2(x)).$$

Pour multiplier les objets, il faut les considérer chacun sous plusieurs angles. Si dans l'interprétation précédente, l'analyse de la relation entre les termes (être humain, voleur) se base sur leur extension, il est maintenant question de l'intension de ces termes. L'ordre de la « grandeur » est inversée : un voleur est un être humain ayant des comportements condamnés par la morale. Ainsi, dans un « voleur », nous avons les caractéristiques d'un être humain et celle d'un offenseur de la morale, qui constituent deux parties distinctes et disjointes. L'acte de « tuer » ne concerne que l'une des deux parties, comme le montrent les flèches (celle avec la ligne pointillée signifie une relation virtuelle) qui la représentent dans la figure ci-dessous :



Autrement dit, quand un voleur est tué, il n'est pas tué en tant qu'être humain (x'), mais en tant qu'offenseur de la morale (x). Le terme « être humain » change donc de sens dans les deux propositions : c'est un cas qu'Aristote qualifie d'amphibologie dans ses *Réfutations sophistiques*.

[iii] $\neg \forall x (V_x \wedge T_x \rightarrow H_x \wedge T(x')) .$

Dans les deux cas, un élément nouveau est introduit dans la conclusion. Se pose, par conséquent, la question de la validité du raisonnement.

Cependant, il est toujours possible de dire que dans le texte original il s'agit d'un même terme et qu'il faut donc garder une cohérence dans la formalisation. Nous avons ainsi la formule suivante :

[iv] $\neg \forall x (V_x \wedge H_x \rightarrow H_x \wedge T_x) .$

Cela ne peut nullement résoudre la question de validité, bien au contraire, si nous généralisons le raisonnement, nous avons :

[iv'] $\neg \forall x (S_x \wedge R_x \rightarrow P_x \wedge R_x)$.

Une simple comparaison entre [i] et [iv'] montre qu'elles sont contradictoires. En acceptant les deux formules, les mohistes violent la loi de non contradiction qu'ils ont eux-mêmes annoncée dans les chapitres précédents.

Pourquoi cette contradiction ? En appliquant la règle [i], les mohistes s'aperçoivent que certains termes, quand ils se combinent, perdent leurs sens initiaux et deviennent une nouvelle locution. Le parallélisme n'a donc pas de valeur universelle. Car « le langage a plusieurs aspects, de différentes catégories et diverses raisons, il ne faut pas le voir sous un seul angle »³⁴. Les mohistes ont recensé certaines irrégularités dans la dernière partie du chapitre. Et cette caractéristique fait leur bonheur, parce qu'elle leur permet de réconcilier leur doctrine de l'amour universel avec leur besoin d'exécuter les criminels en vue d'une société plus en sécurité. Par conséquent, il ne s'agit pas, dans ce chapitre, de la logique, qui n'est ni une étude linguistique, ni un outil de défense pour la morale.

[3] Ce n'est pas ceci, mais c'est ainsi (d'une négation à une affirmation) : aller lire un livre n'est pas lire un livre, mais aimer lire un livre, c'est aimer le livre ; aller sortir n'est pas sortir, mais arrêter d'aller sortir, c'est arrêter de sortir.³⁵

De ce groupe d'exemples, nous pouvons distinguer deux types :

1. Les propositions modales du temps marquées par le futur immédiat (*qie* 且). Dans la logique du temps, on définit le présent comme le point $t = 0$ qui est compris à la fois dans le passé ($t \leq 0$) et le futur ($t \geq 0$). Si un acte $t(v)$ n'est pas vrai dans le futur, il n'est pas vrai non plus dans le présent. En symbole, nous avons :

$$\neg(t(v) \geq 0) \rightarrow \neg(t(v) > 0) \wedge \neg(t(v) = 0).$$

³⁴ 故言多方，殊類異故，不可偏觀也。

³⁵ 且讀書，非讀書也；好讀書，好書也。且出門，非出門也；且止出門，止出門也。

Donc « arrêter d'aller sortir, c'est arrêter de sortir » est une inférence valide. Tandis qu'à l'inverse, si un acte dans le futur est vrai, soit il est vrai dans le futur, soit il est vrai dans le présent, mais il n'est pas nécessaire qu'il soit vrai dans le présent.

2. Les propositions sans marque de temps. Il ne s'agit pas d'un raisonnement valide, mais d'une analyse linguistique, parce qu'elles sont basées sur le sens concret des expressions. Si nous remplaçons « lire », dans l'exemple cité, par « brûler », rien ne change concernant la forme, mais la conclusion devient absurde.

Il est à noter que, dans l'explication de ces trois cas, les mohistes commencent toujours par citer une série d'exemples acceptés par la *doxa*. Ensuite, ils introduisent des propositions ayant la même syntaxe pour défendre leurs doctrines éthiques : l'amour universel, la légitimité de l'exécution des criminels, la réfutation de l'existence du destin... Ils utilisent la formule « si c'est comme cela, alors... »³⁶ pour marquer l'analogie (*yuan* 援) entre les séries de proposition. Or, ce n'est qu'une analogie apparente basée sur la syntaxe. Nos analyses ci-dessus montrent qu'il ne s'agit pas toujours d'inférences valides. Tout porte donc à croire que ces formes de « raisonnement » sont créées sur mesure.

Cette brève présentation de la partie dite logique du *Canon mohiste* montre que, dans la Chine antique, la pensée mohiste sur le nom et la réalité marque un glissement vers la sémantique des réflexions linguistiques. Entre les confucéens-légistes qui considèrent le nom comme pure description des relations sociales et ceux qui, comme Gong Sunlong et Hui Shi 惠施 (*fl.* IV^e siècle av. J.-C.), sont des manipulateurs du langage, les mohistes adoptent une position intermédiaire. D'une part, ils mènent une étude détaillée sur certains phénomènes linguistiques et sur l'art de l'argumentation ; d'autre part, leurs réflexions sur le raisonnement participent de l'accent mis sur la diffusion de leurs doctrines morales. Les mohistes ne peuvent pas différencier les méthodes rhétoriques des raisonnements logiques, les unes et les autres restant les avatars d'un discours visant à convaincre l'adversaire. C'est pour la même raison que, dès lors qu'il y a conflit entre la défense de la doctrine et le raisonnement formel,

³⁶ 若若是，則...。

ils rejettent ce dernier. Nous pouvons considérer que, contrairement à Aristote, les mohistes n'ont pas établi un système complet et cohérent de logique, car d'un côté leurs impératifs politiques les conduisent à faire certains choix défavorables au développement de la logique et de l'autre la réaction hostile des philosophes à l'égard de l'argumentation ainsi que la politique culturelle de l'Empire ne leur ont pas permis de poursuivre dans cette voie.

Références bibliographiques

CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris : Seuil, 1997.

GRAHAM Angus C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong : The Chinese University Press, 1978.

HANSEN Chad, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor, Mi. : University of Michigan Press, 1983.

HARBSMEIER Christoph NEEDHAM Joseph, *Science and Civilization in China, vol. 7 part I Language and Logic*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

NEEDHAM John, *Science and Civilization in China, vol. 2, History of Scientific Thought*, Cambridge : Cambridge University Press, 1956.

CUI Qingtian 崔清田, *Mojia luoji yu Yalishiduode luoji bijiao yanjiu* 墨家邏輯與亞里士多德邏輯比較研究 [Études comparatives sur la logique mohiste et la logique aristotélicienne], Beijing : Renmin chubanshe, 2004.

SUN Zhongyuan 孫中原, *Moxue tonglun* 墨學通論 [Étude générale sur l'école mohiste], Shenyang : Liaoning jiaoyu chubanshe, 1993.

WU Yujiang 吳毓江, *Mozi jiaozhu* 墨子校注 [Notes et commentaires sur le Mozi], Beijing : Zhonghua shuju, 2006.

Le *Canon mohiste* et la logique

ZHENG Jiewen 鄭杰文, *Zhongguo moxue tongshi* 中國墨學通史 [Histoire des études mohistes en Chine], Beijing : Renmin Chubanshe, 2006.

ZHOU Yunzhi (dir.) 周云之, *Zhongguo luoji shi* 中國邏輯史 [Histoire de la logique chinoise], Taiyuan : Shanxi jiaoyu chubanshe, 2004.