Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 47 (1997)

Heft: 1

Artikel: Société romande de philosophie : séance du 8 juin 1996 : l'utilisation philosophique de la métaphore en Grèce et en Chine

Autor: Reding, Jean-Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381545

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 129 (1997), P. 1-30

Société romande de philosophie

Séance du 8 juin 1996

L'UTILISATION PHILOSOPHIQUE DE LA MÉTAPHORE EN GRÈCE ET EN CHINE

Vers une métaphorologie comparée

JEAN-PAUL REDING

Résumé

Tout porte à croire qu'une langue «exotique» donne naissance également à des métaphores exotiques, qui conditionnent à leur tour des modes de penser différents des nôtres. L'analyse comparée d'un champ métaphorique commun à la Grèce et à la Chine (la lumière et le miroir) montre que les différences philosophiques ne procèdent pas de la diversité matérielle des métaphores utilisées, mais bien plutôt d'attitudes différentes adoptées face au langage. L'hypothèse du relativisme linguistique, loin de pouvoir être infirmée ou confirmée à travers l'analyse comparée, apparaît elle-même comme étant déjà dépendante de la manière dont la pensée grecque et occidentale a conçu les rapports entre la pensée et le langage.

1. *Introduction*

Ce que le philosophe est en droit d'attendre d'une étude de métaphorologie comparée peut se dire en quelques mots : le philosophe voudrait savoir si le lieu, la fonction, le rôle qu'occupe la métaphore dans le discours philosophique occidental peut dépendre, de près ou de loin, de l'entourage culturel et linguistique indo-européen. On imagine bien ce qu'il faut pour pouvoir vérifier une telle hypothèse : une tradition philosophique authentique et originaire, une pensée philosophique de haut niveau, développée à partir d'un substrat linguistique différent, et qui a produit des textes touchant le problème de la métaphore. La philosophie de la Chine ancienne s'impose ainsi d'elle-même comme terme de la comparaison : nous avons là l'exemple non seulement d'une pensée

philosophique originale, cohérente et rationnelle [1], mais aussi d'un ensemble de textes qui nous livrent les matériaux comparatifs dont nous aurons besoin pour la présente étude, c'est-à-dire des considérations sur le rôle de la métaphore dans le discours philosophique. Cette constellation est doublement heureuse, d'une part parce que c'est précisément dans son rapport au métaphorique que la rationalité occidentale se sent mise en difficulté, d'autre part parce que l'action de la métaphore sur le discours philosophique pourra, avec l'apport des données de la Chine ancienne, être étudiée dans un contexte linguistique radicalement différent.

Il ne s'agira pas, bien entendu, de souscrire à l'avance aux hypothèses hasardeuses d'un relativisme linguistique primitif, tel que Benjamin Lee Whorf et Emile Benveniste l'avaient proclamé. Le problème se pose à un niveau beaucoup plus profond, puisqu'il faut commencer par mettre en doute la manière même dont la philosophie occidentale analyse les rapports entre le langage et la pensée. Qui nous garantit, en effet, que notre conception de ces rapports, qui consiste à toujours *opposer* la pensée [2] au langage, ne résulte pas elle-même déjà d'une habitude contractée par l'usage de notre idiome indo-européen?

Dans l'étude qui va suivre, nous proposerons donc de faire les premiers pas dans le domaine pratiquement inexploré de la «métaphorologie comparée» en analysant, au moyen d'exemples concrets, l'attitude des premiers philosophes grecs et celle des premiers philosophes chinois face au phénomène de la métaphore. En premier lieu, il convient de dissiper un possible malentendu : il ne s'agit nullement de montrer et d'explorer la diversité *matérielle* des métaphores. Il est d'ailleurs fallacieux de croire qu'une langue «exotique» doive également donner naissance à des métaphores exotiques, qui conditionneraient à leur tour des modes de penser également exotiques. On peut observer, au contraire, surtout en ce qui concerne les métaphores de la pensée occidentale que l'on a appelées fondatrices, qu'elles ne s'écartent pas fondamentalement de celles que l'on trouve également en Chine ancienne. G. Lakoff

[1] Pour l'élément rationnel de la pensée chinoise ancienne, voir les travaux d'A.C. Graham, surtout son *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, London, School of Oriental and African Studies, 1978. Pour une étude comparée sur le rationalisme, voir : *Rationality in Question. On Eastern and Western Views of Rationality*, éd. S. Biderman et B.-A. Scharfstein, Leiden-New York, E.J. Brill, 1989.

[2] Particulièrement révélatrice à cet égard est l'étude d'Emile Benveniste sur les catégories aristotéliciennes. E. BENVENISTE, «Catégories de pensée et catégories de langue», *Problèmes de linguistique générale. Vol. 1*, Paris, Gallimard, 1966, p. 64, oppose, en effet, la pensée au langage au point d'en faire deux éléments antagonistes. Pour une critique de Benveniste, voir mon étude «Greek and Chinese categories : a re-examination of the problem of linguistic relativism», *Philosophy East and West* 36 (1986), p. 349-372. La nature quasiment circulaire de la réflexion d'Emile Benveniste a été perçue de manière particulièrement aiguë par J. DERRIDA, «Le supplément de copule : la philosophie avant la linguistique», *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

et M. Johnson [3], par exemple, ont beaucoup insisté sur la métaphore de la guerre en tant que celle-ci structure nos façons de parler du discours et de l'argumentation. Nous parlons ainsi d'arguments *percutants*, de *ripostes* et d'*attaques* verbales. Mais cet ensemble d'expressions métaphoriques structure rigoureusement le même domaine en Chine ancienne, alors même que les théories militaires grecques et chinoises diffèrent du tout au tout [4]. Ainsi, les philosophes parlent de soumettre (*fu*) quelqu'un au moyen d'un argument; ils utilisent le même caractère (*sheng*) pour désigner la victoire dans une bataille et dans un débat. La même remarque vaut encore pour beaucoup d'autres métaphores. On trouve en Chine ancienne également la plus fameuse et la plus redoutable des métaphores philosophiques, à savoir la métaphore de la lumière et du miroir pour décrire le processus de la connaissance. Ces métaphores feront l'objet de la dernière partie de ce travail.

Il faut donc résister d'emblée à la tentation de croire, un peu naïvement, que la diversité des expressions métaphoriques puisse à elle seule rendre compte de différences philosophiques fondamentales entre cultures, ou que la seule diversité sur le plan métaphorique suffirait à les fonder. D'une part, ces contrastes ne sont pas aussi prononcés qu'on ne l'admet généralement ; de l'autre, il n'existe aucun lien causal et donc aucune corrélation régulière entre le substrat linguistique et le contenu des métaphores. La comparaison transculturelle de métaphores isolées ne touche nullement au fond philosophique du problème, puisqu'elle ne nous renseigne en rien sur le rôle philosophique qui est dévolu à la métaphore.

2. *Vers une métaphorologie comparée*

La métaphore appartient à un ensemble de figures de pensée qui inclut la parabole, l'exemple, l'analogie, l'allégorie et la comparaison. Il convient de rappeler qu'Aristote voyait encore dans la comparaison une métaphore développée, alors que les modernes ont renversé cette perspective et ont plutôt tendance à considérer la métaphore comme une comparaison implicite et abrégée [5]. La fonction de base de la métaphore pourrait être décrite comme la tentative d'établir des correspondances de structure entre deux domaines, dont l'un, mieux connu, sert de modèle à un autre, généralement moins bien

[3] G. Lakoff, M. Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, traduit de l'américain, Paris, Minuit, 1985. La thèse maîtresse de ce livre est que le système conceptuel d'une langue est entièrement métaphorique. Comme chaque civilisation possède ses propres façons de structurer le vécu au moyen de métaphores conceptuelles, les différences entre cultures doivent se refléter nécessairement dans l'organisation même des différentes langues.

[4] Voir F. Jullien, *Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset, 1995, p. 39-62.

[5] Voir à ce sujet, P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 36-37.

connu [6]. Si le philosophe parle de l'univers en termes d'une horloge, cette expression éveille en nous tout un ensemble de représentations, telles que celle du déroulement régulier, rythmé et prévisible, mais également inexorable du cours des événements, ou encore celle de l'artisan ingénieux. En entendant l'expression «les rouages de l'univers», on note cependant d'abord une association incongrue et à première vue absurde, déviante, de mots. La déviance doit inciter l'interlocuteur, choqué par une telle incongruité, à la considérer sous un angle nouveau et à chercher à l'insérer dans des structures cognitives nouvelles [7]. Le rôle le plus noble de la métaphore est donc de provoquer chez l'interlocuteur un réarrangement brusque, mais salutaire, du cadre cognitif habituel que véhicule la langue [8].

Le problème principal, pour le philosophe, est évidemment celui de la valeur cognitive de la métaphore. Le philosophe, en effet, peut difficilement admettre qu'une façon de s'exprimer imagée et réputée imprécise puisse, dans certains cas, se révéler supérieure au langage univoque, rationnel et logique. La réponse classique des philosophes a donc été celle-ci : la métaphore possède certes une valeur heuristique, mais celle-ci peut être re-formulée dans un langage premier, littéral, sans perdre sa valeur cognitive première [9]. C'est ce dernier aspect de la métaphore qui est le plus controversé, puisqu'il s'appuie sur la distinction communément opérée entre sens littéral et sens figuré.

S'il y a équivalence entre le figuré et le littéral, comment cela se fait-il que le figuré se prête parfois mieux à l'expression de la pensée, voire que le figuré supplante le littéral sous forme de métaphores éteintes? S'il n'y a pas équivalence, le projet du philosophe rationaliste, visant à construire un édifice rigoureux au moyen d'un langage univoque, risque de s'écrouler. L'attitude du philosophe face à cette alternative est indécise. Il a tendance à condamner l'usage de la métaphore ; celle-ci est jugée n'être qu'un substitut facile, provisoire, et qui devrait être abandonné ultérieurement au profit d'une expression rationnelle plus rigoureuse, mais dont la formulation se dérobe encore. D'un autre côté, cependant, le philosophe n'ose condamner la fonction heuristique

[6] Actuellement, on définit souvent ainsi plutôt l'analogie : «établir entre deux zones du réel jusque-là disjointes une correspondance qui va permettre de transférer à l'une les qualités reconnues à l'autre» (P. BRETON, *L'argumentation dans la communication*, Paris, La Découverte, 1996, p. 72). Mais il s'agit bien ici, également, d'un transfert de sens.

[7] P. RICŒUR, *La métaphore vive*, parle justement de la «fonction heuristique de la métaphore».

[8] Mark Turner trouve la bonne formule : la métaphore met nos facultés de catégorisation «sous pression» ; voir M. TURNER, «Categories and analogies», D. H. HELMAN, *Analogical Reasoning. Perspectives of Artificial Intelligence, Cognitive Science, and Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 3.

[9] Pour une définition conventionnelle de la métaphore, voir, par exemple, M. JOHNSON (éd.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p. 6 : «A metaphor is an elliptic simile useful for stylistic, rhetorical, and didactic purposes, but which can be translated into a literal paraphrase without any loss of cognitive content.»

de la métaphore. La métaphore du philosophe, si elle est bien intentionnée, est légitime, parce que provisoire. Bien entendu, la métaphore sert également à des fins rhétoriques, dans la mesure où le philosophe l'utilise pour donner une forme plus élégante à son discours. Mais dans ce cas, le philosophe est déjà en possession du contenu qu'il veut transmettre, et il ne fait que le formuler différemment, il l'adapte en fonction de son auditoire. Le philosophe se porte garant, pour ainsi dire, d'échanger en temps voulu la monnaie-papier de ses métaphores contre la valeur-or de ses significations.

Les présupposés qui sont à la base de cette conception que l'on pourrait qualifier de «classique» ont été mis en évidence par Paul Ricœur. Le savant français avait pu montrer, au moyen d'une déduction rigoureuse, que la métaphore était accrochée au mot – et non à la phrase ou au discours – et reposait sur les neuf postulats suivants :

a) la distinction entre sens propre et sens impropre, ou figuré, d'un mot ;
b) le recours à un terme impropre vise à combler une lacune sémantique ; le mot figuré est employé parce que le mot juste, propre, n'est pas disponible sur le moment ;
c) la lacune sémantique est comblée par un terme d'emprunt ;
d) l'emprunt se remarque par l'écart constaté entre le sens propre et le sens figuré ;
e) le terme d'emprunt prend la place, se substitue, à une expression qui serait «propre», mais qui fait momentanément défaut ;
f) il existe une ressemblance entre le sens figuré du mot d'emprunt et le sens propre du terme manquant ;
g) comprendre la métaphore, c'est trouver, en se laissant guider par le mot d'emprunt figuré, le mot propre absent ;
h) le sens figuré, la métaphore, ne comporte aucune information nouvelle ; résoudre la métaphore veut simplement dire restituer un sens ;
i) la métaphore ne peut avoir qu'une fonction rhétorique, puisque, si nous nous plaçons maintenant au point de vue de celui qui crée la métaphore, il faut au préalable savoir ce que l'on veut exprimer (sens propre) avant de pouvoir chercher et trouver la métaphore qui convienne [10].

La philosophie moderne et contemporaine a essayé de dépasser cette conception classique de la métaphore de nombreuses manières. Le panmétaphorisme de Nietzsche [11] et de Derrida [12] ; la tentative de Heidegger de ranger le métaphorique dans le métaphysique ; la négation de la métaphore par Donald Davidson [13] ; l'inéluctabilité de la métaphore démontrée par les tenants de la

[10] P. Ricœur, *La métaphore vive*, p. 65-66.

[11] Dans son essai *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873), Nietzsche avait également déjà avancé la thèse hardie selon laquelle la nature du langage est essentiellement et entièrement métaphorique.

[12] J. Derrida, «La mythologie blanche», *Poétique* 5 (1971), p. 1-52.

[13] D. Davidson, «What Metaphors Mean», *Critical Inquiry* 5 (1978), p. 31-47.

Lichtmetaphysik [14] allemande ; la prise en charge de la métaphore par les sciences cognitives [15] – tous ces courants de pensée ont certes considérablement élargi l'horizon, mais nous confortent dans notre suspicion que la métaphorologie occidentale n'a en fait jamais réussi à transcender le cadre de l'opposition entre pensée et langage.

Est-il possible de trouver un lieu philosophique différent pour la métaphore? L'examen qui suit le montrera. Pour commencer, partons de quelques exemples chinois typiques.

> *Fu shui zhi xing qing. Tu zhe bo zhi. Gu bu de qing.*
> *Ren zhi xing shou. Wu zhe bo zhi. Gu bu de shou.*
>
> La nature de l'eau est d'être limpide. La boue la *trouble*,
> voilà pourquoi elle n'atteint pas sa limpidité naturelle.
> La nature de l'homme est d'être dotée de longue vie. Les choses extérieures
> la *troublent*, voilà pourquoi elle n'arrive pas à atteindre sa longévité naturelle.
> (*Lüshichunqiu*, chapitre 1.2)

La deuxième occurrence de «troubler» est métaphorique, car l'expression est utilisée aussi bien, dirions-nous, dans son sens littéral que dans son sens figuré. A première vue, donc, on passe d'un sens physique, concret, littéral, propre (troubler l'eau avec de la boue) à un sens figuré et abstrait (troubler la longévité) [16]. Plusieurs éléments, cependant, nous frappent.

D'abord, la curieuse façon d'étaler, point par point, les correspondances métaphoriques nous surprend. Toutefois, si on avait dit simplement «troubler

[14] L'équation «lumière égale vérité» est au centre de la *Lichtmetaphysik* allemande. Pour ceux qui adhèrent à cette doctrine, il y aurait, en effet, un lien indissoluble entre l'être, la connaissance et la vérité et le rôle de la métaphore de la lumière se résumerait à en exprimer toute la variété. Un exposé des thèses de la *Lichtmetaphysik* peut être trouvé dans D. BREMER, «Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik», *Archiv für Begriffsgeschichte* Suppl. 1 (1976), p. 1-446 ; D. BREMER, «Licht als universales Darstellungsmedium», *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), p. 185-197 (avec une bibliographie) et «Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik», *Archiv für Begriffsgeschichte* 17 (1973), p. 22-27 ; H. BLUMENBERG, «Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung», *Studium generale* 10 (1957), p. 432-447 ; W. LUTHER, «Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons *Politeia*. Ein Ausschnitt aus der Lichtmetaphysik der Griechen», *Studium generale* 18 (1965), p. 479-496.

[15] G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Les métaphores dans la vie quotidienne* ; B. INDURKHYA, *Metaphor and Cognition. Studies in Cognitive Systems*, Dordrecht, Kluwer, 1992 ; E.C. WAY, *Knowledge Representation and Metaphor. Studies in Cognitive systems*, Dordrecht, Kluwer, 1991.

[16] La valeur métaphorique de l'expression «troubler» est quasi universelle. En grec, la fortune philosophique de *ταράσσω* et de *ἀταραξία* est bien connue. Il est intéressant de constater que la valeur métaphorique de l'image de l'eau troublée par la boue est la même en latin, grec, français et chinois.

la longévité», la nature métaphorique de l'énoncé aurait certes été manifeste, mais non encore sa signification. Nous aurions été avertis de l'absence d'un terme propre, littéral, correspondant à «troubler» dans le cas de la longévité, rien de plus. En livrant tous les éléments de la structure dans laquelle «troubler» trouve sa place, le philosophe chinois donne une définition contextuelle de «troubler» suffisamment précise pour que nous résistions à la tentation de chercher un terme «abstrait» pour le substituer au terme concret «troubler». Dans cet exemple chinois, rien n'est laissé au hasard, parce que les raisons de la validité du transfert métaphorique sont rendues évidentes. Le tableau suivant permettra d'embrasser d'un seul coup d'œil toutes ces correspondances :

Nature de l'eau	*Nature de l'homme*
limpide	longue vie
boue	choses extérieures
troubler	«troubler»
eau souillée	vie abrégée

Le diagramme ci-dessus fait apparaître que le terme «troubler» n'est pas seul métaphorique, mais que tout l'ensemble des termes concomitants pourraient être placés dans une relation biunivoque avec un terme correspondant de l'autre registre, et devenir métaphores à leur tour. A première vue, donc, le texte peut se comprendre comme la transposition fidèle d'un discours (l'eau troublée) dans un autre (la longévité «troublée»).

Mais voici qu'apparaît un deuxième problème. Dans la première ligne du tableau, la notion de «nature» dérange, puisque la métaphore devrait, précisément, nous faire passer d'un domaine à un autre, et non pas, comme ici, faire converger les deux champs vers un seul. Le texte veut dire plutôt qu'il y a une et une seule «nature» qui explique aussi bien la relation qu'il y a entre la limpidité et la turbidité de l'eau que celle qu'il y a entre la longévité et la mort prématurée. Il n'y a donc pas l'un des deux domaines qui explique l'autre, mais tous deux sont amenés à converger vers un même schéma d'explication et c'est en cela que se résume le travail de la métaphore. Ceci nous trouble beaucoup, puisque le changement de domaine est essentiel pour le fonctionnement de la métaphore dans un contexte occidental, et rend également difficile, soudain, de voir dans la métaphore proposée le passage d'un sens concret et physique vers un sens abstrait et spirituel, comme le maniement occidental de la métaphore nous a si bien appris à le faire. Le but de l'expression «troubler» n'est pas de montrer un sens nouveau, ou de pointer vers un sens absent ; il s'agit bien plutôt de montrer que la ressemblance signalée n'est pas accidentelle ou occasionnelle, mais essentielle, parce que fondée dans la nature.

On considère, depuis Aristote déjà, que la ressemblance est le principal moteur de la métaphore : bien savoir métaphoriser, c'est bien savoir apercevoir

les ressemblances [17], disait-il. Ici, la notion de ressemblance reçoit une caractérisation forte, et même un fondement dans la nature des choses. Surtout, elle se trouve rattachée à un schéma explicatif, à savoir «ce qui est naturel».

La manière habituelle de décrire un phénomène naturel est de dire qu'il est «ainsi par lui-même» (*ziran*). Une fois expliqué ce qui va de soi, tout ce qui est «déviant», «artificiel», «non naturel», prend également par lui-même sa place. Bien expliquer une chose, c'est d'abord montrer ce qu'il y a de naturel en elle, puis seulement ce qui vient s'y ajouter par des influences extérieures. S'il y a, sous cet aspect-là, ressemblance entre deux processus, c'est qu'ils sont tous deux «naturels». Voilà la raison pour laquelle il est légitime de décrire l'un par l'autre. La longévité, en d'autres termes, est un processus aussi naturel que la limpidité de l'eau. Comme il s'agit de comprendre l'action parfaitement naturelle dans un domaine encore obscur, ou du moins controversé, toute description d'un autre processus naturel analogue peut servir de modèle, a fortiori s'il est plus facile à comprendre. L'art de l'invention métaphorique, en Chine ancienne, se résume ainsi très souvent dans la meilleure description de ce qui est naturel – et, bien entendu, également, par contraste, de ce qui est artificiel, de ce qui va à l'encontre de la nature. Prenons un autre exemple :

> Gaozi dit : «La nature humaine est comme un tourbillon d'eau auquel on creuse une issue. Lorsqu'on la creuse à l'Est, alors l'eau s'écoule vers l'Est. Si on la creuse à l'Ouest, alors elle s'écoule vers l'Ouest. Tout comme l'eau s'écoule indifféremment vers l'Est ou vers l'Ouest, la nature humaine aussi n'a pas plus de propensions pour le bien que pour le mal.» – Mencius répondit : «L'eau d'un tourbillon s'écoule indifféremment à l'Ouest ou à l'Est, je vous l'accorde. Mais ignore-t-elle également la différence entre le haut et le bas ? La bonté de la nature est [plutôt] comparable à la tendance qu'a l'eau de couler de haut en bas. Il n'y a pas d'homme au monde qui ne soit pas bon, tout comme toutes les eaux du monde coulent de haut en bas. Mais si vous frappez sur l'eau et la faites jaillir, vous pouvez la faire monter au-dessus de votre tête. Retenez l'eau quelque part, puis faites-la partir à nouveau, et vous pouvez même la faire monter au sommet d'une montagne. Mais est-ce là la nature de l'eau ? Ce sont les circonstances dans lesquelles elle se trouve qui la rendent telle. La nature de l'homme, lorsqu'elle peut être amenée à faire le mal est comme cette eau.» (*Mencius*, chapitre VI,A,2)

Nous assistons, ici, à un débat philosophique sur la constitution fondamentale de la nature humaine. Pour le confucianiste Mencius, la nature humaine est originairement bonne ; pour son adversaire Gaozi, la nature humaine est indifférente au bien et au mal. Chacun des deux, ici, essaie de trouver la meilleure métaphore, et le débat se présente comme une métaphore suivie d'une «contre-métaphore». En réalité, cependant, Mencius, l'auteur du dialogue, veut montrer qu'il utilise mieux que Gaozi la métaphore de l'eau, parce qu'il en décrit mieux les propriétés naturelles, c'est-à-dire les propriétés qui «sont ainsi par elles-mêmes».

[17] *Poétique 22*, 1459 a 7-8 : *τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστιν.*

GAOZI		MENCIUS	
Nature de l'eau	*Nature de l'homme*	*Nature de l'eau*	*Nature de l'homme*
écoulement indifférent	indifférente au bien et au mal	écoulement orienté	propension au bien

La stratégie argumentative de Mencius est de montrer que l'attribut «écoulement indifférent vers les quatre directions» ne caractérise pas les propriétés naturelles fondamentales de l'eau. La comparaison de Gaozi est irrecevable, parce qu'elle décrit mal le processus naturel. Mencius établit donc une corrélation entre les qualités qui sont bonnes, auto-explicatives, pour les opposer aux qualités artificielles, mauvaises, explicables par le concours de circonstances extérieures.

Mais il y a un élément de plus ici : en effet, dans le dialogue que nous venons de lire, deux philosophes s'affrontent dans un débat mené à coup de métaphores. Cette manière d'argumenter est très répandue en Chine ancienne. En voici un autre exemple.

> Gaozi dit : «La nature humaine est comme le bois du saule ; la moralité (*yi*), comme les coupes et les écuelles [que l'on fabrique à partir de ce bois]. Rendre morale la nature humaine, c'est comme fabriquer des coupes et des écuelles à partir du bois du saule.» Mencius répliqua : «Les coupes et les écuelles, peut-on les obtenir naturellement à partir du saule, ou faut-il au contraire mutiler le bois afin de les obtenir? Et si vous devez mutiler le bois du saule afin d'en tirer des coupes et des écuelles, [vous voulez dire sans doute que] vous devez également mutiler la nature de l'homme afin de la rendre morale?» (*Mencius*, chapitre VI,A,1)

L'élément proprement métaphorique de ce discours est sans doute l'expression «mutiler» (*qiang zei*), utilisée à la fois pour décrire l'action de fabriquer des coupes et l'action de rendre morale la nature humaine. Il me paraît important de noter que tous les deux se servent de nouveau d'une même image autour de laquelle s'organise ensuite le débat. C'est là une procédure extrêmement courante dans tous les textes philosophiques de l'époque classique, et fort différente de ce que l'on peut observer chez nous. Une contre-métaphore, en Occident, sert habituellement à récuser l'usage même de la métaphore dans un contexte argumentatif.

Dans le cas présent nous avons bien, semble-t-il, un passage du sensible au métaphorique. Mais la perspective trompe encore. En fait, l'expression *mutiler* a un sens extrêmement vaste, et l'image du saule n'est utilisée ici que pour faire ressortir l'aspect très précis de «transformation forcée». L'image n'est donc pas utilisée pour introduire une perspective nouvelle, ou novatrice ; elle livre aux interlocuteurs l'arrière-fond qui leur permet de mieux préciser leurs différends. Les deux domaines de signification – le travail du bois brut et le travail de la nature humaine – sont reliés entre eux, point par point, et les mêmes expressions s'utilisent pour décrire l'un et l'autre. Chacune, prise isolément, serait pour nous une métaphore.

Le lecteur occidental est surpris, à juste titre, par la valeur argumentative accordée à la métaphore en Chine ancienne. En Occident, l'usage d'une métaphore indique précisément l'absence, du moins provisoire, d'un véritable processus de justification rationnelle. Surtout, une métaphore, en Occident, ne peut prétendre à une quelconque valeur épistémologique ou même ontologique, parce qu'elle ne peut pas prétendre dire les choses. Les métaphores de Mencius, toutefois, se veulent persuasives précisément parce qu'elles prétendent donner une représentation correcte des faits naturels. L'appariement possible, point par point, entre les deux domaines – le métaphorique et le métaphorisé – doit montrer qu'on a réellement affaire à un et un seul domaine, la nature, et non pas qu'il y a identité ou analogie de structure seulement entre deux domaines, dont l'un, matériel, doit amener à l'autre, spirituel et plus évolué.

Dans la philosophie grecque, le recours à la métaphore dans l'argumentation est théoriquement prohibé. Une des attaques qu'Aristote a lancées contre la théorie des idées de Platon prend précisément appui sur les notions de métaphore [18] et de poésie :

> Quant à dire que les idées sont des paradigmes et que les autres choses participent d'elles, c'est se payer de mots vides de sens et faire des métaphores poétiques. (*Métaphysique* A 9 ; 991 a 19-22, trad. Tricot, vol. 1, p. 87-88)

Malgré cet interdit, la métaphore est omniprésente dans le discours philosophique grec, non seulement la métaphore d'usage, celle donc qui est déjà utilisée normalement dans la langue grecque, mais aussi la métaphore d'innovation. Le problème le plus ardu devant lequel nous place une entreprise de métaphorologie comparée se résume dans un paradoxe : comment cela se fait-il que les textes philosophiques occidentaux soient extrêmement riches en métaphores cognitives, et cela en dépit du fait que ces expressions sont, aux yeux mêmes des philosophes, suspectes, voire condamnées, alors que les textes philosophiques de la Chine ancienne sont, au contraire, plutôt pauvres en métaphores cognitives, et cela en dépit du fait que la façon métaphorique de s'exprimer est considérée par les philosophes de la Chine ancienne comme étant indispensable à l'expression de la pensée?

Vue de l'extérieur, cette différence s'aperçoit en premier lieu dans la création terminologique des philosophes. Alors que les Présocratiques et Platon ont fait un travail immense sur la langue grecque [19] et l'ont enrichie de nom-

[18] G.E.R. LLOYD a mis en évidence le caractère polémique de la distinction aristotélicienne entre propre et figuré. Aristote s'en sert souvent dans un un but critique, lorsqu'il s'agit de combattre les théories de ses prédécesseurs, Empédocle avant tout. Voir, à ce sujet, G.E.R. LLOYD, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte, 1993, p. 42-46.

[19] Les 488 pages du «Wortindex» du troisième volume de l'édition des fragments des Présocratiques de Diels et Kranz en sont un parfait témoin. Les *hapax legomena* y sont légion. Une liste de néologismes créés dans le sillage de la métaphore de la lumière se trouve chez W. LUTHER, «Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen

breuses expressions, dont justement beaucoup de métaphores, le vocabulaire des premiers philosophes chinois est resté extrêmement pauvre. Les différentes écoles philosophiques utilisent souvent les mêmes termes [20], même, il est vrai, s'ils les remplissent chacun de sens différents. Dans la Grèce ancienne, l'innovation métaphorique est grandement responsable de la prolifération terminologique. Dans la Chine ancienne, par contre, la parcimonie métaphorique va de pair avec une remarquable économie terminologique.

Prenons, maintenant, un extrait du sixième livre de la *République* de Platon.

> — Tu sais, repris-je, que, lorsque l'on regarde des objets dont les couleurs ne sont pas éclairées par la lumière du jour, mais par les flambeaux de la nuit, les yeux voient faiblement et paraissent presque aveugles, comme s'ils avaient perdu la netteté de leur vue.
> — Oui, dit-il.
> — Mais que, quand ils se tournent vers des objets éclairés par le soleil, ils voient distinctement, n'est-ce pas? et il apparaît bien que ces mêmes yeux ont la vue pure.
> — Sans doute.
> — Fais-toi de même à l'égard de l'âme l'idée que voici. Quand elle fixe ses regards sur un objet éclairé par la vérité et par l'être, aussitôt elle le conçoit, le connaît et paraît intelligente ; mais lorsqu'elle se tourne vers ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui naît et périt, elle n'a plus que des opinions, elle voit trouble, elle varie et passe d'une extrémité à l'autre, et semble avoir perdu toute intelligence. (*République* 508 c-d, trad. E. Chambry, p. 138)

L'équation «lumière égale vérité» est au cœur même de la *Lichtmetaphysik*. Platon l'utilise à de multiples reprises. Dans le *Sophiste*, par exemple, le non-être était appelé «lieu obscur», et l'être «contrée lumineuse» (254 a). Il est possible de représenter l'articulation métaphorique du texte sous forme d'un tableau de correspondances.

Domaine de la vue	*Domaine de la connaissance*
œil	âme
lumière	vérité
obscurité	confusion, fausseté
objets visibles	objets connaissables
objets éclairés artificiellement	objets changeants
objets éclairés naturellement	objets immuables
œil malvoyant	opinion
vue distincte	connaissance

Philosophie bis Demokrit», *Archiv für Begriffsgeschichte* 10 (1966), p. 28. Voir aussi K. VON FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 10.

[20] Roger T. Ames et David L. Hall notent : «A feature of the classical [Chinese] vocabulary is that a shared terminology is often used by rival schools to articulate

Bien qu'on puisse représenter l'armature métaphorique platonicienne de la même manière que les exemples chinois précédents, d'importantes divergences demeurent : Platon ne nous indique pas le critère de la ressemblance. On peut bien lui accorder qu'il y a analogie entre «voir» et «connaître», et que l'analyse du premier nous aide à comprendre le second, parce que la vue peut bien être considérée comme une sorte de connaissance. Mais il y a, tout au plus, un isomorphisme gradué qui va du plus parfait au moins parfait, puisque la vue est une sorte de connaissance amoindrie. Un des buts avoués de la métaphore platonicienne est, bien entendu, celui de guider l'âme du sensible vers l'intelligible. La métaphore est donc pédagogique et protreptique. La «mixité prédicative», qui consiste à prendre un terme de la première colonne pour l'associer à un terme pris dans la seconde, pour les apparier dans une phrase et en faire des métaphores toujours nouvelles devrait amorcer ce mouvement de conversion : *καταλάμπει ἀλήθεια* «la vérité éclaire un objet» (*République* 508 d 5) ; *δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει* «elle opine et voit trouble» (508 d 8), sont des exemples de ce procédé.

Jugée du point de vue chinois, la métaphorologie platonicienne manque de discipline et de rigueur. Elle est foisonnante, inchoative, irrégulière, intermittente. Elle ne nous fait pas voir de nature commune au processus de perception et à celui de la connaissance. Mais la prolifération métaphorique chez Platon est voulue. La multiplication des métaphores doit, paradoxalement, indiquer l'importance de ce qu'il veut signifier, même s'il est convaincu que la vérité du dire ne peut jamais être dans le dire. La prolifération métaphorique doit montrer, précisément, que la métaphore n'est pas un moyen de connaissance licite. Platon trahit, par l'usage même qu'il fait de la métaphore, son attitude face à elle. Les métaphores, sensibles de par leur point de départ, renferment en elles-mêmes la raison de leur dépassement. Platon est persuadé qu'une métaphore ne peut énoncer une quelconque vérité philosophique ; mais il lui faut beaucoup de métaphores pour dire précisément cela. Les métaphores de Platon visent à un encerclement du sens ; les métaphores en tracent la circonférence, mais le centre du cercle ne peut être fixé qu'une fois l'encerclement achevé.

Il ne suffirait pas, cependant, de qualifier l'usage platonicien de la métaphore de «rhétorique» pour clarifier la situation. Certes, la métaphore fait partie d'un ensemble beaucoup plus vaste, communément appelé «rhétorique». Le statut de la rhétorique, cependant, pose lui aussi problème [21]. Essayons donc brièvement d'examiner également quelques théories établies en Chine pour décrire les phénomènes rhétoriques – dont la métaphore n'est qu'une sous-catégorie.

significantly different conceptual content.» (*Thinking through Confucius*, Albany, State University of New York Press, 1987, p. 42).

[21] Aucune des études récentes sur la rhétorique chinoise n'a vraiment perçu le problème. L'étude de ZHANG ZHENHUA, *Chinesische und europäische Rhetorik. Ein*

3. *Métaphores et philosophie en Chine et en Grèce*

D'abord, il faudra écarter une objection possible, à savoir que les philosophes de la Chine ancienne n'auraient pas vu l'importance des problèmes rhétoriques. Les dangers du discours figuratif et les risques de déformation de la vérité dus à l'usage inconsidéré du langage ne sont, bien entendu, pas inconnus en Chine ancienne. Beaucoup de textes font, en particulier, une différence entre le sens, ou l'intention, la visée, d'un énoncé et les moyens linguistiques et stylistiques mis en œuvre pour en assurer la transmission. Ces textes montreront en tout cas que le problème de la distinction entre le contenu de la pensée et son expression, un prérequis sans doute à l'analyse du phénomène de la métaphore, a été clairement posé en Chine ancienne. Aucun obstacle épistémologique n'a donc pu barrer l'accès des premiers philosophes chinois à l'analyse du phénomène de la métaphore. Voici quelques exemples :

> La nasse sert à capturer le poisson. Une fois le poisson attrapé, on ne pense plus à la nasse. Le piège sert à capturer le lièvre. Une fois le lièvre attrapé, on ne pense plus au piège. Les mots servent à capter le sens [22]. Une fois le sens capté, on ne pense plus aux mots. (*Zhuangzi*, chapitre 26)

> Les mots et les formulations ne sont que les marques externes du sens. Reproduire fidèlement les marques externes sans respecter le sens est fallacieux. Voilà pourquoi les hommes des temps anciens ne se souciaient plus des mots une fois qu'ils avaient saisi le sens. (*Lüshichunqiu*, chapitre 18.4)

Si ces textes étaient une description fidèle de l'attitude chinoise face à la métaphore, il faudrait s'attendre à trouver également, dans la littérature philosophique de la Chine classique, une pléthore de métaphores et autres procédés rhétoriques. En effet, si les mots n'ont pas de valeur intrinsèque, tout semble permis au niveau de la composition rhétorique. Si le rôle principal du langage est de transmettre un sens, quels que soient les moyens utilisés, les formes semblent illimitées. Mais, à notre grande surprise, c'est l'inverse qui se produit, car les métaphores employées par les philosophes chinois sont plutôt des stéréotypes, comme nous l'avons déjà vu.

La distance qui sépare la conception occidentale de la métaphore de la conception chinoise éclate au grand jour à la lecture du récit suivant, qui met

Vergleich in Grundzügen, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1991 ne sort pas des généralités, alors que Ulrich Unger, *Rhetorik des klassischen Chinesisch*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994 et U. HEIDBÜCHEL, *Rhetorik im Antiken China. Eine Untersuchung der Ausdrucksformen Höfischer Rede im Zuo Zhuan, Herzog Zhao*, Münster, Eigenverlag, 1993, appliquent sans coup férir la taxinomie tropologique occidentale au matériau chinois. Ni l'un ni l'autre n'ont songé à soulever le problème d'une rhétorique philosophique chinoise, comme l'a souligné Bernhard Führer dans son compte rendu de l'ouvrage de Ulrich Unger dans *Oriens Extremus* 39 (1996).

[22] La meilleure traduction de l'expression *yi* dans ce contexte est, à mon avis, «intention communicative», surtout si on garde à l'esprit l'idée que la transmission de cette intention n'est pas toujours verbale, ni même limitée à l'homme.

aux prises Hui Shi, un fameux dialecticien et homme politique du IVe siècle avant notre ère et le roi de Liang.

> Quelqu'un dit au roi de Liang : «Quand Hui Shi discute d'une affaire, il se sert toujours de comparaisons habiles. Interdisez-lui donc l'emploi des comparaisons et il n'aura plus rien à dire.»
> — «D'accord», dit le roi.
> Le lendemain, lors de l'audience, le roi s'adressa à Hui Shi : «Je souhaite que, lorsque vous m'exposez quelque chose, vous parliez directement (*zhi yan*), sans employer de comparaison.»
> — «Prenons, dit alors Hui Shi, le cas d'un homme qui, ne sachant pas ce qu'est une arbalète, demande : 'Comment est une arbalète?'. Si on lui répond : 'Comme une arbalète' saura-t-il de quoi il s'agit?»
> — «Non», concéda le roi.
> — «Mais si on lui répond : 'L'arbalète est comme un arc, sauf que la corde est en bambou', le saura-t-il?», continua Hui Shi.
> — «Il le saura cette fois-ci», répondit le roi.
> — «Faire connaître à quelqu'un d'autre quelque chose qu'il ne sait pas au moyen de quelque chose qu'il sait, voilà en quoi consiste une explication. Parler sans comparaisons, comme vous me l'ordonnez, est impossible.»
> — «Vous avez raison», conclut le roi. (*Shuoyuan*, chapitre 11)

Ce texte renferme plusieurs idées originales et dignes d'intérêt. D'abord, l'accent est mis sur le caractère indispensable du langage figuratif. Le texte suggère même que l'élément figuratif est nécessaire à toute activité cognitive, puisque celle-ci consiste précisément à expliquer l'inconnu par le connu. Ensuite, il faut relever le fait que le langage figuratif n'est pas perçu comme un élément subjectif. La comparaison tire sa force de la valeur objective et du caractère contraignant des images utilisées. Relevons encore l'utilisation qui est faite ici de la formule «parler directement» (*zhi yan*), métaphorique elle aussi, puisqu'elle fait intervenir l'idée du chemin le plus court.

Hui Shi est choisi à dessein ici comme interlocuteur, puisque sa réputation de dialecticien habile et de diplomate était justement basée sur l'usage de comparaisons. Mais le cas de Hui Shi ne constitue nullement une exception. Même l'école néo-moïste, pourtant la plus rationnelle parmi toutes les écoles philosophiques de la Chine ancienne, fait régulièrement appel au langage imagé, mais d'une manière extrêmement conventionnelle, comme nous le verrons encore. Le plus important, dans ce texte, est sans aucun doute l'explication du fonctionnement du langage figuré : d'abord, il sert principalement à nous faire *connaître* ; ensuite, il part d'éléments que l'interlocuteur sait déjà. L'interlocuteur doit non seulement savoir le sens des mots employés, mais aussi et surtout savoir reconnaître un processus, comme par exemple celui de l'eau qui devient trouble. La pratique argumentative chinoise semble même montrer que chaque philosophe s'efforce de trouver *la* métaphore juste, unique, correcte, triomphante, ce qui indique qu'il possède également une tout autre conception du fonctionnement même de la métaphore et du langage en général.

Chez les premiers philosophes grecs, Platon avant tout, on assiste à l'opposé à une véritable «inflation» de la métaphore. Cette inflation va de pair avec

une attitude en général méfiante à l'égard du langage [23], conçu dans le meilleur des cas comme une imitation de la réalité. L'attitude des premiers philosophes grecs face au langage se distingue par deux aspects en apparence contradictoires : d'un côté, les Présocratiques ne cessent de répéter que le langage est trompeur et ne saurait révéler la vraie nature des choses. De l'autre côté, cependant, les philosophes se sont néanmoins forgés un langage parfait, univoque, précis, lequel leur sert à dénoncer les carences de leur idiome naturel.

Or, si le langage ne peut pas, directement et spontanément, atteindre la réalité, le philosophe acquiert par là le droit de l'utiliser de manière indirecte, métaphorique, pléthorique. Le philosophe décochera autant de flèches qu'il peut en direction de sa cible, tout en laissant aux interprètes le soin de deviner, à partir des flèches qui l'ont manquée, son emplacement.

Les métaphores de Platon sont, rien que par leur surabondance, le signe indubitable de leur insuffisance cognitive supposée. La pratique même de la métaphore chez Platon met à nu la conception platonicienne du langage. Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'il arrive à Platon d'être incohérent dans l'usage de ses métaphores. Voici un exemple. Le mythe de la caverne dans le septième livre de la *République* dit ceci :

> A la fin, je pense, ce serait [...] le soleil lui-même [...] qu'il pourrait regarder et contempler tel qu'il est. (516 b)

L'image est non seulement maladroite, mais fausse, parce qu'elle va à l'encontre de notre expérience quotidienne. Pire encore, Platon lui-même l'utilise ailleurs dans le sens exactement opposé. Nous lisons, en effet, à peine quelques lignes plus haut dans la *République* :

> Qu'on détache un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser soudain, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière, tous ces mouvements le feront souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de regarder les objets dont il voyait les ombres tout à l'heure. (515 c-d).

Même s'il n'y a pas incompatibilité absolue – l'œil peut s'accoutumer à la lumière – l'imagination métaphorique du lecteur est mise à rude épreuve! De même dans le passage suivant :

> Eh bien! voici, reprit Socrate, quelles furent après cela mes réflexions, et depuis que je me fus découragé de l'étude de l'être : je devais prendre garde pour moi à cet accident dont les spectateurs d'une éclipse de soleil sont victimes dans leur observation ; il se peut en effet que quelques-uns y perdent la vue, faute d'observer dans l'eau ou par quelque procédé analogue l'image de l'astre. (*Phédon* 99 d-e)

[23] Les Présocratiques, déjà, avaient insisté sur la nature foncièrement trompeuse du langage. Voir PARMÉNIDE, fragment B 8 ; ANAXAGORE, fragment B 17 ; EMPÉDOCLE, fragment B 8.

Il n'est pas du tout question de contester la légitimité de cet usage incohérent de la métaphore ; il est évident, même, qu'il est cohérent avec la surabondance métaphorique de la philosophie grecque en général.

En Occident, la métaphore est un phénomène éminemment subjectif, qui porte l'empreinte de l'individualisme et de l'originalité, à tel point même qu'un philosophe occidental ne songerait jamais à reprendre une métaphore créée et utilisée par un autre philosophe [24]. Le philosophe cherche des images nouvelles, et met de ce fait souvent une source d'incompréhension supplémentaire entre lui et son interlocuteur, qui doit, au préalable, interpréter cette nouvelle image.

Si nous nous interrogeons sur la valeur rhétorique de la métaphore en Chine ancienne, nous remarquons en premier lieu l'existence d'un lien direct entre langage figuré et dialectique (l'art d'argumenter, *bian*), puisque les règles qui gouvernent l'usage logiquement correct de l'analogie, de la comparaison et de la métaphore sont du ressort de la dialectique, comme plusieurs manuels d'argumentation chinois nous le rappellent [25]. En Chine ancienne, nous n'avons donc pas affaire à une rhétorique «restreinte», comme l'a dit Paul Ricœur à la suite de Gérard Genette [26], puisque la théorie de l'argumentation fait encore partie intégrante de la rhétorique et n'est pas réduite, comme la rhétorique moderne, à un catalogue de figures de discours («tropologie»). La Chine moderne, par contre, a elle-même été fortement influencée par la rhétorique occidentale, à tel point que le terme *biyu*, couvre la métaphore, l'analogie, la comparaison, l'analogie, l'allégorie, la figure de style en général [27].

Aux différences déjà constatées nous pouvons donc ajouter encore celle-ci : en Chine ancienne le langage figuratif n'est jamais mis en doute pour des raisons cognitives [28], parce que le langage figuré est un élément essentiel de

[24] Dans la *Poétique*, Aristote déclare même que le talent pour inventer des bonnes métaphores est un don de la nature, qu'il est unique et ne peut pas être appris (22 ; 1459 a 6-7).

[25] Voir A.C. GRAHAM, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, p. 475 (NO 6).

[26] P. RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 13-18 ; G. GENETTE, «La rhétorique restreinte», *Figures* III, Paris, Seuil, 1972, p. 21-40. A noter que le monde arabe a reçu, à la différence de l'occidental, un *Organon* dit «long», puisqu'il comprenait, outre les écrits proprement logiques d'Aristote, la *Rhétorique* et la *Poétique*. Voir, à ce sujet, J. BRUNSCHWIG, «Quelques malentendus concernant la logique d'Aristote», *Penser avec Aristote*, Eres, Unesco, 1992, p. 423-429.

[27] Le terme technique moderne chinois pour la métaphore est *yinyu*, qui signifie littéralement «sens caché». En Chine, l'intérêt pour la rhétorique et les figures de style ne renaît qu'avec l'étude de Chen Wangdao, qui, en 1932, publie son *Xiucixue fafan*. Mais il s'inspire de manuels japonais qui, à leur tour, sont calqués sur la rhétorique occidentale. A l'époque actuelle, la rhétorique connaît un nouvel essor en Chine, notamment à travers la revue *Xiucixue*.

[28] Le langage figuré peut être condamné pour des raisons morales en Chine ancienne. Voir, par exemple, *Lüshichunqiu*, chapitre 18.4, déjà mentionné.

la technique argumentative [29]. Dans le discours métaphorique, l'élément conventionnel prime, aux dépens des aspects subjectifs et créatifs [30]. L'élément métaphorique facilite ainsi la communication et le débat, puisque les interlocuteurs ont en commun un même ensemble – mais un ensemble restreint – de métaphores prêtes à l'emploi et qui aident, par la suite, à mettre en forme le débat. Nous en avons déjà vu des exemples, et la quatrième partie de ce travail nous le confirmera.

4. *Métaphores du miroir et de la lumière : quelques exemples*

Une étude comparée méthodique, surtout si elle veut prétendre au statut d'une expérience quasiment cruciale, doit pouvoir s'appuyer sur un *tertium comparationis*. En d'autres termes, pour pouvoir étudier en détail l'attitude des premiers philosophes grecs et chinois face à la métaphore, il nous faut trouver des métaphores communes appliquées également à des domaines d'application communs. Fort heureusement pour nous, ces conditions expérimentales très strictes peuvent être rassemblées, puisque nous trouvons, en Chine autant qu'en Grèce anciennes, les métaphores de la lumière et du miroir, appliquées à la description du processus de la connaissance.

On remarque d'emblée que la plupart des expressions grecques et chinoises anciennes dénotant la connaissance dérivent du vocabulaire de la vision et de la perception. *Ming* «clair» ; *an* «sombre ; stupide» ; *hun* «aveugle ; confus» ; *guang* «lumineux», sont les exemples qui viennent immédiatement à l'esprit. Même le terme courant pour exprimer la connaissance, *zhi*, peut se référer directement à des expériences visuelles, comme dans l'exemple suivant [31] :

> Le duc Wen n'était pas content. On le voyait («connaissait») à l'expression de son visage. (*Lüshichunqiu*, chapitre 24.3)

[29] Cette situation pourrait être due à l'absence, en Chine ancienne, d'un modèle de preuve reconnu comme rigoureux, comme la preuve mathématique en Grèce ancienne. Nous sommes redevable de cette remarque à Charles Gagnebin. L. Raphals («Poetry and argument in the *Zhuangzi*», in *Journal of Chinese religions* 22 (1994), p. 103-116) a montré qu'il n'y a pas, dans la pensée chinoise ancienne, opposition radicale entre poésie et argumentation philosophique.

[30] P. Ricœur, *La métaphore vive*, oppose la métaphore d'usage à la métaphore d'invention ; ce couple s'est révélé être un écueil difficile à passer pour les théories occidentales modernes de la métaphore, la difficulté étant de bien expliquer l'une et l'autre à la fois.

[31] Des expressions en tout point similaires se retrouvent chez Homère, *Iliade* XV, 422 : *Ἕκτωρ δ' ὡς ἐνόησεν ἀνεψιὸν ὀφθαλμοῖσιν* («Hector en eut la connaissance par ses propres yeux que son cousin ...»).

L'importance qu'a la métaphore de la lumière pour exprimer les idées de savoir et de connaître a souvent été mise en évidence [32]. Cette métaphore n'est pas une invention des philosophes. On la trouve déjà chez Homère mais aussi chez les premiers lyriques grecs. Le grec *οἶδα* («j'ai vu») veut dire «je sais». Ce terme remonte à l'Indo-européen **weid*, dont dérivent également le latin *vidi* («j'ai vu, je sais») et le grec *ἰδέα* et *εἶδος*. *Νοεῖν* et *γιγνώσκειν*, deux autres termes grecs pour dire «connaître» prennent également racine dans le domaine de la vue [33]. *Θεωρεῖν*, dont dérive «théorie» a pour sens primitif «contempler» et remonte au substantif *θεωρός*, «spectateur». La liste est loin d'être exhaustive.

Pour les besoins de l'enquête, il suffit d'indiquer que beaucoup de termes désignant la connaissance et la compréhension se rattachent au vocabulaire de la vision et de la perception. Du point de vue pré-philosophique, le matériau linguistique de base est donc, à peu de chose près, le même dans les deux civilisations [34]. Même si on peut dire que la métaphore de la lumière et son application au domaine du connaître est très ancienne, il serait prématuré d'affirmer qu'elle donne naissance à une théorie philosophique bien déterminée, comme les tenants de la *Lichtmetaphysik* allemande auraient tendance à l'admettre. Pour eux, en effet, il y aurait un lien indissoluble entre l'être, la connaissance et la vérité et le rôle de la métaphore de la lumière se résumerait à en exprimer toute la variété. Notre investigation comparée corrigera ces vues trop étroites.

Nous étudierons d'un peu plus près trois cas d'utilisation philosophique de la métaphore de la lumière en Chine ancienne. Le premier exemple provient des néo-moïstes, le deuxième est pris dans le *Zhuangzi* ; le troisième explorera l'importante métaphore du miroir dans tout un ensemble de textes classiques.

4.1 *La métaphore chez les néo-moïstes*

Le texte que nous allons lire provient d'un manuel de dialectique du troisième siècle avant notre ère. Le manuel entier se présente sous forme de

[32] Voir, par exemple, H.-D. SAFFREY, «Origine, usage et signification du mot *ΙΔΕΑ* jusqu'à Platon», *IDEA : VI Colloquio Internazionale*, Roma , Edizioni dell'Ateneo, 1990, p. 1-11 (avec une bibliographie) ; D. TARRANT, «Greek Metaphors of Light», *Classical Quarterly* 10 (1960), p. 181-187.

[33] Voir W. LUTHER, *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit* ; B. SNELL, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 22-26 et 41-43.

[34] Nous trouvons également, dans ce même contexte, la métaphore de la «saisie», mais aussi dans les deux traditions. Voir W. LUTHER, *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, p. 29 et *Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons* Politeia, p. 483. Le chinois *jie* «établir un

«théorèmes» suivis de démonstrations et d'explications. Nous analyserons la section qui définit les notions du savoir et de la connaissance. Le but des néo-moïstes est de nous montrer que le terme de «connaissance» (*zhi*) possède une multitude de significations différentes [35]. Voici d'abord le texte [36].

A 3) *Zhi, cai ye. Zhi ye zhe, suoyi zhi ye er bi zhi. (Ruo ming)*
La connaissance ^{faculté}, c'est la capacité. La connaissance ^{faculté} : sans elle, aucune connaissance n'est possible [37]. (Comme la vue)

A 4) *Lü, qiu ye. Lü ye zhe, yi qi zhi you qiu ye er bu bi de zhi. (Ruo ni)*
La réflexion, c'est la recherche. La réflexion : au moyen de sa connaissance ^{faculté}, on recherche quelque chose, sans nécessairement atteindre ce que l'on cherche. (Comme l'observation)

A 5) *Zhi, jie ye. Zhi ye zhe, yi qi zhi guo wu er neng mao zhi. (Ruo jian)*
La connaissance ^{action}, c'est entrer en contact. La connaissance ^{action} : grâce à elle, on est capable de décrire l'objet après l'avoir dépassé. (Comme apercevoir)

A 6) *Zhi, ming ye. Zhi ye zhe, yi qi zhi lun wu er qi zhi zhi ye zhu. (Ruo ming)*
La connaissance ^{résultat}, c'est la clarté. La connaissance ^{résultat} : grâce à elle, on est en mesure de discourir sur les choses de manière à ce que les connaissances ^{action} qu'on en a deviennent manifestes. (Comme la clairvoyance)

Le tableau qui suit nous permettra de récapituler cet exposé :

Faculté	capacité de connaître	*zhi*	vue	*ming*
Activité	chercher à connaître	*lü*	observation	*ni*
Action	prendre connaissance	*zhi*	apercevoir	*jian*
Résultat	être savant	*zhi*	clairvoyance	*ming*

Cet exemple est hautement intéressant pour nous, dans la mesure où chacun des sens différents du concept «connaître» est illustré par un terme correspondant pris dans le domaine de la perception visuelle. On voit aisément que chacun de ces quatre termes est de fait utilisé fréquemment dans un sens métaphorique, précisément dans le domaine de la connaissance, non seulement

contact» est également utilisé pour signifier la connaissance, comme nous le verrons encore.

[35] Les néo-moïstes ont même proposé des idéogrammes nouveaux pour fixer graphiquement les nuances de sens qu'ils venaient d'établir, ce qui était parfaitement concevable à une époque – nous sommes au troisième siècle avant notre ère – où l'écriture n'était pas encore entièrement standardisée.

[36] Nous suivons l'édition d'A.C. GRAHAM, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, p. 266-269 (A 3 à A 6).

[37] La construction très axiomatique du manuel dialectique des néo-moïstes se révèle pleinement ici, puisque les notions de condition nécessaire et de condition nécessaire et suffisante ont été définies dans les deux théorèmes précédents (A 1 et A 2, p. 263 sq. dans l'édition d'A.C. Graham).

en chinois, mais également en français et dans beaucoup d'autres langues. La métaphorologie des néo-moïstes, à première vue, ne semble donc qu'enfoncer des portes ouvertes. Or, on ne tarde pas à se rendre compte que la présence des deux domaines (connaissance et vision) à la fois est ici, comme déjà dans les exemples précédents, un maillon absolument nécessaire à l'argumentation. Pour les néo-moïstes, il y a un parallélisme étroit entre les deux domaines de la connaissance et de la vue : il y a, à la base, la capacité de voir et de connaître ; s'y ajoutent l'activité, ou l'exercice de cette capacité ; puis vient l'acte de voir ou de connaître et finalement le résultat, la clairvoyance ou la sagesse. Mais le but des néo-moïstes n'est pas de démontrer une identité, ni même une analogie, et encore moins de faire passer du sensible à l'intelligible. Leur but, au contraire, est de dégager la différence fondamentale qui existe entre la perception et la connaissance : la vision cesse après avoir «dépassé» l'objet ; la connaissance, elle, reste *jiu* [38]. Les néo-moïstes soulignent, précisément, que les connaissances acquises par l'intermédiaire des «cinq chemins» (*wu lu*), c'est-à-dire des cinq sens, ne perdurent pas, et cessent après la disparition de l'objet [39].

Les néo-moïstes ne se servent donc pas ici de la métaphore de la vue pour induire une quelconque transposition de sens, ou pour nous faire passer d'un mode de connaissance inférieur à un mode supérieur ; le but, bien plutôt, est de rapprocher ces deux domaines pour mieux les distinguer ensuite, comme l'arc et l'arbalète dans un des exemples précédents.

Les néo-moïstes cherchent à mettre en évidence ce que les deux processus de la vue et de la connaissance ont en commun – naturellement, serait-on forcé de dire. Il ne s'agit pas d'introduire une métaphore nouvelle et inconnue comme outil d'explication supplémentaire, mais de bâtir une explication sur une métaphore déjà présente et déjà codifiée dans ses moindres acceptions chez l'interlocuteur. Nous sommes même en présence d'un exemple d'inhibition de métaphore, car la méthode argumentative des néo-moïstes ne peut avoir de succès que si la métaphorisation de la connaissance par la vue est déjà active et présupposée, et même présupposée identique chez tous. Cela veut dire que la métaphore est utilisée en tant que possibilité inhérente aux moyens d'expressions, et non comme un moyen déviant, extraordinaire pour produire un sens. Cette observation rejoint, bien entendu, l'utilisation également très conventionnelle que Mencius et Gaozi ont fait de la métaphore et que nous avons déjà examinée.

[38] Les néo-moïstes se servent dans ce contexte d'une autre métaphore visuelle, celle du mur. Ils imaginent un objet placé derrière un mur et se demandent ce que nous pouvons en connaître *a priori* (*xian zhi*), sans l'avoir vu et en en connaissant seulement le nom. Si cet objet est un cheval, par exemple, nous saurons qu'il a des sabots ou une crinière, mais nous ne savons pas s'il est blanc ou noir.

[39] A.C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, p. 415.

Platon, au contraire, aborde la métaphore de la lumière selon des aspects toujours nouveaux, et même contradictoires [40], comme nous l'avions déjà remarqué, d'où la grande quantité de métaphores originales : *τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα* («l'œil de l'âme», *République* 533 d) ou *τὴν τῆς ψυχῆς αὐγήν* («le rayon de lumière de l'âme», *République* 540 a), ou encore *τὸ ἀληθινὸν φῶς* («la lumière de la vérité», *Phédon* 109 e).

4.2 *La métaphorologie négative de Zhuangzi*

Zhuangzi, comme beaucoup de taoïstes, se plaît à critiquer la connaissance discursive sous toutes ses formes. Or le problème qui toujours se pose en pareille situation est le suivant : «comment le dire» sans tomber soi-même dans la contradiction. Dans le deuxième chapitre du *Zhuangzi*, nous assistons à une tentative unique en Chine ancienne pour prendre le discours rationaliste à son propre piège. Zhuangzi s'évertue à montrer, au moyen de la logique même, que l'art d'argumenter et de persuader ne peut fournir aucun critère pour distinguer logiquement le vrai du faux. La divergence entre opinions naît du fait que chacun d'entre nous occupe une position bien déterminée dans le monde, dans la société, dans la vie, dans le temps et l'espace. Il est par conséquent insensé de vouloir faire adhérer quelqu'un d'autre à son point de vue.

Vouloir transposer une telle conviction dans le domaine de la métaphore n'est pas, on s'en doute, une mince affaire. En vertu des principes mêmes de la métaphorologie en Chine ancienne, il faut opérer, comme nous l'avons vu, à partir de métaphores connues et conventionnelles. Aucune place ne doit être laissée à l'individualisme et à la subjectivité. La seule solution, par conséquent, est d'avoir recours à une sorte de métaphorologie négative, donc d'utiliser, en fin de compte, la métaphore de la lumière dans une optique autodestructrice. Il va sans dire qu'un jeu rhétorique d'une telle complexité ne pourra être joué que si ses règles métaphoriques sont connues à l'avance et par tous.

Si donc Zhuangzi accepte l'équation métaphorique «lumière égale connaissance» et s'il veut déconstruire la notion de connaissance rationnelle, il doit également faire appel aux vertus subversives naturelles de la métaphore de la lumière. Il doit donc montrer que la lumière peut également être à la source de l'obscurité, et même que plus il y a de lumière, plus il y aura d'obscurité.

Montrer que trop de savoir mène à l'ignorance équivaudra à retourner la métaphore de la lumière de telle sorte qu'une lumière trop claire devienne, par exemple, éblouissante, aveuglante, donc obscurcissante. Même ici, il n'est pas nécessaire de développer des manières de dire extravagantes, puisque les

[40] Voir D. TARRANT, «Greek Metaphors of Light», p. 185 : «Plato's metaphors of light are used to denote the standpoint of the percipient subject. In another type of application they convey the quality of the object contemplated [...]»

fondements d'une telle métaphorologie négative existent naturellement dans la langue et la littérature chinoise ancienne – et dans l'expérience de tous les jours. Un ancien proverbe chinois dit :

> Si un feu éclaire bien un coin de la pièce, le reste sera plongé dans l'obscurité. (*Lüshichunqiu*, chapitre 26.1)

Le paradoxe est justement que certaines parties d'une pièce partiellement éclairée deviennent plus sombres qu'elles ne l'étaient avant l'éclairage. Il est significatif, également, que la métaphorologie négative prenne appui sur une image de lumière artificielle, et non naturelle.

Il est possible de montrer, à travers les traces métaphoriques éparpillées dans le deuxième chapitre du *Zhuangzi*, que le philosophe se sert implicitement de l'image de la torche pour symboliser différentes positions philosophiques. La lutte s'exprime alors par le fait qu'une torche essaie d'être plus brillante que l'autre, de faire de l'ombre à l'autre.

> L'étalage (*zhang*) des positions contradictoires («c'est ainsi» et «ce n'est pas ainsi») est la raison pour laquelle la Voie a été obscurcie (*kui*). (*Zhuangzi*, chapitre 2)

L'expression *zhang* «étalage» fait allusion sans doute aux lumières éblouissantes de torches qui essaient, chacune isolément, d'éclairer le tout, mais qui oublient que leur brillance est non seulement limitée par les torches avoisinantes, mais également par les limites inhérentes à elles-mêmes. Ailleurs dans ce même chapitre, Zhuangzi fait allusion à la lumière naturelle du soleil (*ming*), qui dispense un éclairage certes plus faible, mais total, sans ruptures, et uniforme.

L'image de la torche pour représenter la vérité n'est pas inconnue en Chine. Voici un exemple :

> Même si le duc Huan ne disait mot, [ce qu'il voulait exprimer] était aussi clair qu'une torche éclairant la nuit obscure. (*Lüshichunqiu*, chapitre 18.3)

Zhuangzi reste donc, malgré l'extrême originalité de ses conceptions, à l'intérieur des conventions métaphoriques du chinois classique. A noter encore que le terme *kui* «diminuer» participe également à la métaphore de la lumière, puisqu'il s'agit de l'expression consacrée pour désigner le décours de la lune.

Son idée est donc qu'un éclairage trop violent, trop parfait, aura, en fin de compte, un effet contraire. La perfection de la connaissance ne peut être obtenue qu'au prix d'un éclairage partiel.

> Zhao Wen jouant du luth ; le maître de musique Kuang s'appuyant sur son bâton ; Hui Shi courbé sur son bureau – le savoir de ces trois hommes n'avait-il pas atteint son point culminant? Tous trois possédaient le savoir dans son développement le plus parfait ; voilà aussi pourquoi ils y persévérèrent jusqu'à la fin de leurs jours. Mais ils ne firent que montrer que ce qui était préféré par eux était différent de ce que préféraient d'autres, et donc ils ne firent la lumière que sur ce qui était préféré par eux. En n'éclairant que leur propre portion et en n'éclairant pas l'autre, ils ont fini dans l'obscurité (*mei*) des querelles terminologiques. (*Zhuangzi*, chapitre 2)

On voit à nouveau ici comment la lumière que la connaissance est censée faire se transforme en son contraire, l'obscurité. La raison en est toujours la même : l'éclairage n'est que partiel parce qu'il est partial. Cette même idée revient en d'autres parties de ce deuxième chapitre. Zhuangzi estime que les débats entre les différentes écoles philosophiques détruisent la continuité d'un éclairage naturel et que chacune de ces positions, en essayant d'éclairer mieux qu'une autre un coin de la pièce, introduit du même coup de l'obscurité «non naturelle» en d'autres endroits.

> Par quoi la Voie est-elle *cachée*, pour qu'il y ait le vrai et le faux? Par quoi la parole est-elle *obscurcie*, pour qu'il y ait la distinction entre «c'est ainsi» et «ce n'est pas ainsi»? [...] La Voie est *cachée* par des vues partielles, la parole est *obscurcie* par la luxuriance [qu'elle est obligée de déployer pour s'imposer]. Voilà pourquoi nous avons les «c'est ainsi» et les «ce n'est pas ainsi» des Confucianistes et des Moïstes. Si vous voulez défendre ce qu'ils réfutent et réfuter ce qu'ils affirment en affirmant ce que eux nient et en niant ce que eux affirment, alors rien ne vaut l'illumination pour y arriver. (*Zhuangzi*, chapitre 2)

La métaphore de la lumière et de l'obscurcissement est omniprésente dans ce paragraphe. L'éclairage violent de la scène par des torches isolées nous empêche de voir le tout et plonge d'autres parties dans l'obscurité. Mais c'est encore et toujours la métaphore de la lumière «inversée» qui sert de point d'appui à l'écriture.

Rien ne sert de vouloir réfuter les Confucianistes et les Moïstes avec la même logique que celle qui leur aura permis de gagner leurs propres positions. L'idée de Zhuangzi est que la lumière que projette un argument dépend toujours de l'endroit d'où cette lumière est perçue. La lumière naturelle possède une distribution uniforme, bien différente d'une source de lumière artificielle, qui n'éclaire que localement et qui perd son intensité lorsqu'on s'en éloigne. Afin de rétablir la lumière naturelle, il faut donc mettre les torches sous l'éteignoir [41].

A ces éclairages artificiels, Zhuangzi lui-même oppose sa propre «illumination» (*yi ming*), différente de l'une et de l'autre. La formule employée par Zhuangzi (*yi ming*) est intéressante, parce qu'elle renferme un jeu de mots. En effet, dans le langage des logiciens et dialecticiens que Zhuangzi attaque, le terme de *ming* a un sens précis, et veut dire, justement, «distinguer». La définition même de la dialectique dit qu'il faut être capable «d'éclairer ce qui est ainsi et ce qui n'est pas ainsi» (*ming shi fei*). Mais *ming* désigne également «sagacité» et «clairvoyance». En superposant ces deux sens de «distinguer par des critères logiques» et «éclairer par la sagacité», Zhuangzi reste, en un sens, dans le domaine des logiciens tout en s'en détachant. Sa formule illustre

[41] Il est peut-être possible d'interpréter la phrase obscure *bao guang* (*Zhuangzi*, chapitre 2) dans le contexte de cette même métaphore, et traduire par «mettre la lumière brillante sous l'éteignoir». Le chapitre 58 du *Daodejing* et le chapitre 15 du *Zhuangzi*, de même, utilisent l'expression «brillant sans être aveuglant».

parfaitement le travail d'autodestruction que sa métaphore est en train d'opérer. C'est en éclairant le langage des logiciens par lui-même que ses défauts deviennent apparents, ce qui, finalement, nous amène à la perspicacité sans vraiment quitter le terrain. La notion même de débat est liée, chez Zhuangzi, à l'idée que l'on n'a pas tout vu. Si on possède une vue globale, on n'argumente plus, car tout est clair, tout est éclairé.

> Voilà pourquoi il est dit : «S'il y a débat, c'est qu'il y a des choses qui n'ont pas été aperçues.» (*Zhuangzi*, chapitre 2)

A noter encore que le terme qui désigne le débat, *bian*, contient lui-même aussi une métaphore visuelle, puisque le sens de base en est «distinguer une chose d'une autre».

Finalement, Zhuangzi reconnaît néanmoins que le point de vue que lui-même recommande est tout aussi relatif que tous ceux qu'il condamne. Sa seule défense est que son propre éclairage n'est pas celui d'une torche, mais s'apparente davantage à la lumière du jour, qui, elle, ne cherche pas à être plus claire ici qu'ailleurs, et qui ne cherche pas à s'imposer contre autrui. Son éclairage est la lumière «naturelle» de l'esprit qui perçoit, libre des entraves logiques.

On peut donc observer, d'une manière générale, qu'une forme très particulière de la métaphore de la lumière traverse le deuxième chapitre du *Zhuangzi*. Il est non moins évident que Zhuangzi part du sens généralement reçu de cette métaphore. C'est même précisément ce consensus dans la compréhension de la métaphore de la lumière qui procure aux procédés rhétoriques très raffinés de Zhuangzi leur impact subversif. Beaucoup d'interprètes ont insisté sur le style très individuel de Zhuangzi. Il valait donc la peine de signaler qu'ici, du moins, la technique rhétorique très élaborée dont il use n'aurait pas pu trouver prise si elle n'avait pu s'appuyer sur une métaphore dont les structures avaient été universellement reconnues dans la littérature chinoise classique. L'originalité de Zhuangzi réside plus dans l'usage qu'il fait de la métaphore que de la métaphore choisie elle-même. Sa maîtrise apparaît d'autant mieux que ses moyens d'expression sont plus restreints.

4.3 *La métaphore du miroir*

On serait naturellement porté à croire que l'image du miroir et des images qui s'y reflètent ne peuvent qu'illustrer l'objectivité de la connaissance. Toutefois, celles-ci font invariablement, dans le langage métaphorique grec, référence au caractère *subjectif* de ce qui est perçu ou de celui qui perçoit [42]. Même

[42] Pour un aperçu de cette métaphore dans la philosophie et la littérature modernes, voir R. KONERSMANN, *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjektes*, Frankfurt a.M., Fischer, 1991. Les thèses de R. Rorty (*L'homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990) ne

dans la philosophie moderne, la fonction de cette métaphore est souvent d'expliquer comment il est possible que plusieurs sujets connaissants peuvent avoir des perceptions différentes d'un seul et même objet. Leibniz, par exemple, compare ses monades à autant de miroirs vivants qui reflètent, chacun à sa manière, le monde dans sa totalité. Chez Platon, la métaphore du miroir est prise dans deux sens principaux : elle signifie d'une part la dépendance de l'imitation par rapport à son modèle. Ainsi, nous voyons le reflet (εἰκών), mais pas la chose elle-même. D'autre part, la métaphore du miroir est employée pour signifier l'illusion. La vision trompeuse – en particulier l'inversion de la gauche et de la droite dans les miroirs concaves et convexes – en fournit le parfait modèle [43].

Dans le dixième livre de la *République*, dont le thème principal est l'exclusion de la poésie, Platon s'attaque à la notion même d'imitation. A cet effet, il établit trois niveaux de réalité. Etant donné un lit, nous avons d'abord l'idée du lit (créée par Dieu), puis l'objet physique (créé par le menuisier, en prenant l'idée pour modèle) et en dernier lieu seulement l'image du lit (produite par le peintre en imitant l'œuvre du menuisier) [44].

Or la métaphore du miroir est introduite précisément pour expliquer la notion d'imitation, dans sa double caractéristique : la dépendance ontologique par rapport à son modèle et la déformation de l'original. Pour Platon, toute imitation implique forcément déformation, car pour bien imiter, par la peinture, par exemple, un objet, il ne faut en aucun cas en reproduire fidèlement les dimensions, mais plutôt les adapter au point de vue du spectateur [45]. L'usage caractéristique de la métaphore du miroir, non seulement chez Platon, mais dans la philosophie occidentale en général, est de souligner la réalité seconde d'une image ou les effets de distorsion, et non pas tellement, comme on aurait pu s'y attendre, d'expliquer et d'illustrer l'objectivité de la connaissance.

En Chine ancienne, nous rencontrons l'image du miroir sous deux formes : le miroir lui-même et le reflet. Le miroir renvoie généralement à l'esprit lui-même [46], alors que le reflet représente les objets de la connaissance. Mais les

peuvent pas être traitées dans le présent contexte. Nous pensons, cependant, qu'elles sont réfutées par la teneur de l'ensemble de ce travail. Rorty écrit, par exemple : «Ce sont des images et non pas des contenus de pensée, des métaphores et non pas des assertions qui déterminent la plupart de nos convictions philosophiques. L'image qui hante la philosophie traditionnelle est celle qui assimile l'esprit à un grand miroir, contenant diverses représentations, les unes adéquates, les autres non - miroir qu'il serait possible d'étudier à l'aide de méthodes pures, non empiriques. Sans cette notion d'esprit-miroir, la connaissance n'aurait pas été identifiée à la représentation adéquate.» (p. 22)

[43] Voir *Timée* 46 a sq. ; *Théétète* 193 c.

[44] La dépendance ontologique des simulacres est souvent soulignée dans la *République*, 532 b sq., 510 a, 402 b ; *Sophiste* 239 d.

[45] Voir *Sophiste* 235 d - 236 a.

[46] Cet aspect a été exploré par H. Oshima, «A Metaphorical Analysis of the Concept of Mind in the Chuang-tzu», *Experimental Essays on Chuang-tzu*, edited by V. Mair, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, p. 63-84. Mais Oshima n'a pas vu que la

deux usages majeurs de la métaphore du miroir en Occident, à savoir la dépendance ontologique de l'image et la connaissance subjective, ne se retrouvent pas en Chine ancienne. Il n'est dès lors pas surprenant qu'on n'y trouve pas non plus l'exemple d'un miroir déformant. Même s'il est clairement reconnu que le miroir est lui-même un artefact, les métaphores du miroir elles-mêmes mettent toujours en avant la fidélité des images qui s'y miroitent. Le miroir est utilisé pour ses *propriétés naturelles*.

Commençons notre investigation par un passage du chapitre 5 du *Zhuangzi*.

> Lorsqu'un miroir est clair, les taches ne s'y incrustent pas ; si les taches s'incrustent, c'est parce que le miroir n'est pas assez bien poli. Celui qui réside longtemps auprès d'un sage sera exempt de défaut. (*Zhuangzi*, chapitre 5)

Un miroir bien poli repousse les gouttes d'eau, de sorte que celles-ci sèchent sans laisser de taches. Sur un miroir sale et dépoli, les taches restent. Pour l'étudiant, être en compagnie d'un sage, c'est rendre son esprit chaque jour plus clairvoyant, comme un miroir que l'on polit sans cesse. Ici encore, il n'y a pas de difficultés pour restituer les appariements métaphoriques :

Miroir	*Esprit*
miroir poli	esprit clair
miroir non poli	esprit impur
taches	obstacles à la connaissance
polissage du miroir	compagnie du sage

Ce bref texte a l'avantage de nous révéler un des principes fondamentaux de la philosophie chinoise classique : chaque homme a le même potentiel moral et épistémologique. Mencius et Xunzi, deux grands confucianistes de l'Antiquité, répètent sans cesse que chaque homme a les possibilités de devenir un sage. Chaque homme possède donc également les possibilités d'acquérir les connaissances qui y sont nécessaires.

Ce qui signifie, si nous l'appliquons à la métaphore que nous venons de voir, qu'il ne peut y avoir de différences fondamentales entre le miroir du sage et celui de l'étudiant. Le miroir de l'étudiant ne souffre d'aucune carence ou d'imperfection naturelle et irrémédiable. Il n'a que du retard dans le développement de ses capacités.

Le principe de l'égalité de tous devant la connaissance fixe également le cadre théorique : comme l'objet de la connaissance est le même pour tous et

métaphore du miroir fait partie d'un ensemble beaucoup plus vaste. Il ne mentionne pas non plus l'opposition systématique entre aspects naturels et artificiels. L'étude classique de P. Demiéville, «Le miroir spirituel», *Sinologica* 1 (1947), p. 117-123, où il tente de distinguer l'usage bouddhique de l'usage prébouddhique de cette métaphore, vaut toujours la peine d'être lue de très près.

qu'il n'y a pas de différences – ou du moins pas de différences irrécupérables – entre les sujets connaissants, les échecs qu'il peut y avoir dans le processus de la connaissance doivent obligatoirement être expliqués par des obstacles accidentels qui s'interposent entre le sujet connaissant et l'objet à connaître, comme par exemple des mauvaises conditions d'éclairage ou d'autres objets qui font écran, mais jamais par des défauts intrinsèques du sujet connaissant ou de l'objet à connaître. Chacun a la possibilité de polir son miroir à la perfection. La métaphore d'un miroir déformant ne trouve, par conséquent, aucune application dans ce cadre épistémologique [47].

La métaphore du miroir est utilisée également dans le domaine éthique, puisque l'agir dépend directement de la connaissance.

> L'homme accompli use de son esprit comme d'un miroir : il ne garde pas trace des choses passées, et n'anticipe pas celles qui sont à venir. Il répond, mais n'amasse rien. C'est ce qui le rend capable de s'ajuster aux choses sans qu'elles lui portent atteinte. (*Zhuangzi*, chapitre 7)

L'image du miroir est utilisée ici pour la principale de ses propriétés naturelles, à savoir sa capacité de réfléchir sans délai et fidèlement un objet, mais aussi de l'effacer sans qu'il laisse de trace [48]. Le reflet dans un miroir n'est jamais conditionné par l'image précédente, et l'image présente s'efface sans trace et sans séquelles pour la suivante. C'est l'illustration de l'objectivité la plus parfaite, l'idéal de la connaissance. Connaître chaque situation de manière absolue, à sa juste valeur, sans être marqué par le passé ni obnubilé par le futur. La connaissance se faisant ainsi sans délai, l'action n'est pas entravée et peut s'exécuter dans la plus parfaite spontanéité.

Entre la Grèce et la Chine, l'utilisation de la métaphore du miroir procède par conséquent de directions totalement opposées : connaissance parfaite en Chine, subjectivité irréductible et erreur inévitable en Grèce.

La surface d'eau tranquille est souvent mise à contribution dans ce même sens. Si son pouvoir réfléchissant naturel est dérangé, il s'agit toujours d'un défaut passager, et l'état parfait ne tarde pas à se rétablir de lui-même, comme l'eau troublée retrouve sa limpidité.

> Confucius dit : «Ce n'est point dans l'eau courante que se mirent les hommes, mais dans l'eau tranquille.» (*Zhuangzi*, chapitre 5)

Et encore :

> Si le sage est tranquille, ce n'est pas parce qu'il aurait jugé de la tranquillité comme d'un état désirable. S'il est tranquille, c'est bien plutôt par le fait qu'aucune chose

[47] L'image du miroir sans tache se trouve également chez Maître Eckhart, qui parle d'un *spiegel âne vlecken* dans son sermon 78 (*Deutsche Werke* 3, p. 353).

[48] Le chapitre 1 du *Huainanzi* dit : «Le miroir ou l'eau, dans leur contact avec les choses, n'a besoin ni de connaissance antérieure ni d'anticipation pour refléter, sans que rien ne leur échappe, le carré ou le rond, le courbe ou le droit.»

n'est susceptible d'agiter son esprit [49]. Une eau tranquille est si claire qu'elle reflète jusqu'aux poils de la barbe et des sourcils ; l'équilibre en est si juste qu'elle sert de règle de niveau à l'architecte. Si telle est la clarté de l'eau tranquille, à plus forte raison celle des subtils pouvoirs de l'âme! Quiet est l'esprit du saint, miroir du ciel et de la terre, qui reflète toute la multiplicité des choses. (*Zhuangzi*, chapitre 13)

Cet exemple nous fait irrémédiablement retourner à l'idée d'état naturel, que nous avions rencontrée au début de cet exposé. Il y a, en effet, une ressemblance «naturelle» entre la quiétude de l'esprit du sage et l'eau tranquille. L'eau qui devient parfaitement tranquille retrouve par là non seulement son état naturel, mais acquiert en plus des capacités extraordinaires, tout comme le sage qui, ayant mis à niveau son esprit, acquiert des facultés de connaissance et d'action tout aussi extraordinaires.

Les passions, ou toute autre chose extérieure qui remue la surface réfléchissante de l'esprit humain, ne laissent toutefois que des séquelles temporaires ; la distorsion n'est jamais irrécupérable, et le miroir possède toujours la possibilité de retourner à son état parfait.

Même Xunzi, qui pourtant insiste lourdement sur l'effort de transformation de la nature humaine pour que celle-ci puisse atteindre le bien, utilise lui aussi la métaphore dans ce même sens.

L'esprit de l'homme ressemble à une coupe d'eau. Si vous la posez droite, sans la remuer, les impuretés qui troublent l'eau se fixent en bas, de sorte qu'elle peut faire office de miroir limpide en haut. Alors on y peut voir jusqu'aux poils de la barbe et des sourcils, et y examiner la contexture même de la peau. Mais qu'un vent léger passe sur l'eau, et aussitôt les impuretés du fond entrent en mouvement, et la surface devient si trouble qu'on n'y discerne même plus l'image correcte de la personne entière. Il en est de même de l'esprit. Nous le guidons par la droiture, nous l'entretenons en le clarifiant, et s'il n'est pas bouleversé par les choses extérieures, il est capable de juger du vrai et du faux, de dissiper tout doute. Mais si l'esprit est dérangé par la plus menue des choses, la droiture est changée à l'extérieur et l'intérieur est bouleversé, de sorte qu'il n'est plus à même de reconnaître les distinctions les plus simples. (*Xunzi*, chapitre 21)

Il est facile de se rendre compte que l'image du miroir est utilisée dans tous ces exemples pour ses qualités naturelles, comme la plupart des autres métaphores chinoises que nous avons examinées jusqu'ici. Les défectuosités apparaissent toujours comme passagères et l'état primitif naturel ne tarde pas à se rétablir, tout comme l'eau momentanément troublée retrouve sa limpidité. Platon, comme nous l'avons vu, utilise la métaphore du miroir toujours dans le sens d'une distorsion, ou d'une dissimilitude ontologique entre le modèle et la copie.

Ici encore, l'usage même de la métaphore reflète également l'attitude face à la métaphore.

[49] On trouve la même idée dans le scepticisme antique : l'ataraxie est le résultat de la démarche sceptique ; elle est un état qui s'installe après coup, et n'est pas recherchée comme telle (SEXTUS EMPIRICUS, *Hyp. Pyrr.* I, 28-29).

Etonnant pour nous est encore le fait que les termes dans lesquels la métaphore du miroir se présente en Chine ancienne, ne changent pratiquement pas d'un texte à l'autre. Dans la Grèce ancienne il aurait été inconcevable de mettre le pied une seconde fois dans la rivière métaphorique d'Héraclite, alors qu'en Chine ancienne, il aurait été tout aussi inconcevable d'utiliser la métaphore du miroir dans un sens différent de celui que Confucius avait fixé.

5. *Conclusion*

La conclusion la plus importante qui se dégage de cette analyse contrastive est donc celle-ci : la métaphore, dans son usage philosophique, est universelle, mais il n'y a pas de lieu extérieur à la métaphore, d'où le philosophe pourrait la juger. Le discours philosophique sur la métaphore n'arrive pas lui-même à dépasser la métaphore – il s'y reflète [50]. L'image du miroir est utilisée pour ses qualités réfléchissantes en Chine et pour ses qualités déformantes en Occident. Les théories philosophiques de la métaphore ne font donc que renforcer l'usage cognitif qui en est fait. Les deux civilisations font cependant un usage paradoxal de la métaphore : en reconnaissant l'adéquation et la validité de la métaphore cognitive, les Chinois en font néanmoins un usage très restreint ; les Grecs, par contre, s'accordent sur l'inadéquation de la métaphore, mais en font un usage exubérant. Hui Shi montre au moyen d'une seule métaphore que les métaphores sont indispensables ; Platon, par beaucoup de métaphores que la métaphore est inadéquate.

Les penseurs grecs – et occidentaux en général – construisent leur philosophie en luttant *contre* le langage, et donc également contre la métaphore. Cet antagonisme court comme un fil ininterrompu à travers toute la pensée philosophique occidentale, des Présocratiques à Wittgenstein. En Chine ancienne, le langage ne s'oppose pas fondamentalement à la pensée. Il n'y a pas, comme en Grèce ancienne, incommensurabilité entre la pensée et le langage, et la métaphore n'y soulève donc pas les mêmes problèmes philosophiques et elle est même reconnue comme étant indispensable au discours philosophique. Zhuangzi (chapitre 26, voir plus haut) avait comparé les mots à des filets et des nasses, que l'on oublie une fois la proie, l'idée, capturée. C'est une image très optimiste qui tient compte de filets aux mailles trop fines ou trop larges, de filets qui se déchirent, de pêcheurs maladroits, mais l'hypothèse que le filet pourrait être un instrument fondamentalement inadéquat pour attraper du poisson n'est jamais envisagée. Le philosophe chinois admet d'emblée les pouvoirs cognitifs du langage [51].

[50] Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.121.

[51] La critique du langage qui apparaît dans le *Daodejing* de Laozi est d'une autre nature. Le langage y est clairement reconnu comme appartenant d'emblée au monde humain. Le langage ne peut pas décrire la Voie, parce qu'il est né après celle-ci et à

Les attitudes théoriques qu'ont adoptées les premiers philosophes chinois et grecs à l'égard de la métaphore procèdent donc de leurs attitudes face au langage en général, et c'est même ces attitudes qui définissent ce qu'est la métaphore – et la philosophie – pour les uns et pour les autres.

Ch. Perelman avait déjà observé [52] que la distinction entre sens littéral et sens figuré n'est pas une donnée première, mais une distinction conceptuelle dépendant de l'attitude même que l'on adopte face à la métaphore. La distinction entre sens littéral et figuré a pour fonction d'exclure la métaphore de l'argumentation, en lui assignant un rôle de formulation provisoire. Mais s'il existe déjà, comme en Chine ancienne, un accord préalable sur l'usage de la métaphore dans l'argumentation, il est évident que la distinction entre un sens littéral et un sens figuré ne pourra pas naître [53].

Finalement, l'hypothèse du relativisme linguistique, qui semblait pourtant pouvoir être infirmée ou confirmée à travers l'analyse comparée, apparaît maintenant elle-même comme étant dépendante de la manière dont la pensée grecque et occidentale a conçu les rapports entre la pensée et le langage.

des fins strictement humaines. D'un autre côté, le langage n'a pas non plus la prétention de pouvoir décrire la Voie. Les raisons de son insuffisance métaphysique sont connues et on ne s'en plaint pas.

[52] Ch. Perelman, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1988 [5], p. 549.

[53] J. Derrida («La mythologie blanche») est allé plus loin encore et a tenté de montrer que le problème de la métaphore est au coeur même de la métaphysique occidentale. Pour lui, la métaphore est une invention philosophique.