Avis concernant cette traduction
Ce livre est une traduction automatique du texte original anglais, réalisée à l'aide d'outils de traduction automatique. Il n'a été ni vérifié ni corrigé par l'auteur ni par aucune autre personne. Des erreurs, des inexactitudes, des formulations maladroites ou des problèmes de mise en page peuvent donc s'y trouver. L'édition originale anglaise fait foi.

LES LOIS DE LA PENSÉE

Une compilation thématique

Avi Sion , Ph. D.

© Avi Sion , 1990-2013.

Protégé par les conventions internationales sur le droit d'auteur.
Tous droits réservés.
Aucune partie de ce livre ne peut être reproduite de quelque manière que ce soit, ni stockée dans un système de recherche documentaire ou transmise, sans l'autorisation expresse de l'auteur-éditeur, sauf en cas de brèves citations dûment mentionnées.

Première publication : 2008. Édition augmentée : 2014.
Par Avi Sion. Genève, Suisse.

Informations de catalogage de la bibliothèque :

Sion, Avi.
Les lois de la pensée.
Une compilation thématique.

ISBN : 978-1495973147

Abstrait

L'ouvrage « Les Lois de la pensée » explore les fondements déductifs et inductifs de la pensée rationnelle. L'auteur y clarifie et défend les trois lois de la pensée d'Aristote, appelées lois d'identité, de non-contradiction et d'exclusion du milieu, et en introduit deux autres, implicites et essentielles aux trois premières : la quatrième loi de la pensée, appelée principe d'induction, et la cinquième loi de la pensée, appelée principe de déduction.

Ce livre est une compilation thématique tirée d'œuvres antérieures* de l'auteur sur une période de vingt-trois ans.

* Remarque : Certains chapitres ont été fusionnés ici. De plus, certains chapitres ont été divisés en sections plus petites.

Contenu

1. Chapitre Un 7
   1. La loi de l'identité 7
   2. La loi de la contradiction 9
   3. La loi du tiers exclu 12
2. Chapitre deux 16
   1. Vrai ou faux 16
   2. Branches de la logique 18
   3. Outils de la logique 20
   4. Axiomes de la logique 21
3. Chapitre trois 24
   1. Fondement des lois 24
   2. Fonctions des lois 29
   3. Plus d'informations sur la crédibilité 31
4. Chapitre quatre 34
   1. Incohérence interne 34
   2. Le sophisme du concept volé 37
5. Chapitre cinq 41
   1. Définition 41
   2. Le paradoxe du menteur 43
   3. Le paradoxe du barbier 46
6. Chapitre six 49
   1. Le tétralemme 49
   2. L'interprétation erronée .....de Nagarjuna 52
   3. Ni réel ni irréel 54
   4. Voie commune contre voie médiane 59
7. Chapitre sept 63
   1. Phénoménologie 63
   2. La connaissance est basée sur l'apparence 66
8. Chapitre huit 71
   1. Apparence et autres concepts importants 71
   2. Matériel, mental, intuitif, abstrait 76

9. Chapitre neuf 82
1. Appréhension 82
2. Explications 84
3. Négation 89
4. Primaires 91
10. Chapitre dix 95
1. Attitudes logiques 95
2. L'unité dans la pluralité 97
11. Chapitre onze 102
1. Raisonnement dialectique 102
2. Genèse des axiomes 104
3. Propositions paradoxales 106
12. Chapitre douze 112
1. Contradiction 112
2. Variétés de contradiction 114
3. Deux poids, deux mesures 116
13. Chapitre treize 119
1. Statut spécial des lois 119
2. Les moteurs de la pensée rationnelle 122
3. Cogito, Ergo Sum 123
4. Concernant l'identité 125
14. Chapitre quatorze 127
1. Apparence, réalité et illusion 127
2. Existence et non-existence 129
15. Chapitre quinze 133
1. Pôles de la dualité 133
2. Sur le paradoxe du menteur 135
3. « Logique » .....non aristotélicienne 137
4. Postmoderne « Logique » 140

16. Chapitre seize 142
1. Négation dans l'adduction 142
2. Phénomènes positifs et négatifs 146
3. L'expérience positive précède la négation 149
4. La négation est une intention 152
17. Chapitre dix-sept 156
1. Conséquences formelles 156
2. La négation et les lois de la pensée 159
3. Pure Expérience 163
4. La cohérence est naturelle 165
18. Chapitre dix-huit 169
1. Le principe d'uniformité 169
2. Le principe d'induction 173
3. À propos de Husserl 176
4. La flexibilité de l'induction 178
19. Chapitre dix-neuf 181
1. En bref, ...181
2. Antagonisme envers les lois 183
3. Contre-arguments 185
4. Notre chemin piétonnier 187
20. Chapitre vingt 191
1. Statut ontologique des lois 191
2. La nécessité d'un sujet 193
3. Logique floue 194
4. Tenez-vous-en à la logique 199
21. Chapitre vingt et un 200
1. Les hauts et les bas de l'aristotélisme 200
2. Aristote critiqué 202
3. Le dynamisme ..... d' Aristote 207
22. Chapitre vingt-deux 210
1. Comment valider la logique ? 210
2. La nature inductive de la connaissance 212
3. Le rôle crucial de la négation 214

23. Chapitre vingt-trois 216
1. Vérité contre preuve 216
2. Double négation 220
24. Chapitre vingt-quatre 223
1. Symbolisme trompeur 223
2. Relever la barre 226
25. Chapitre vingt-cinq 229
1. Précisions atténuantes 229
2. Exemples 231
3. Agir plutôt que parler 233
4. Langage imprécis 234
26. Chapitre vingt-six 239
1. Vertus cognitives 239
2. L'absurdité des antithèses 243
27. Chapitre vingt-sept 246
1. Adapter les lois de la pensée 246
2. Deux autres lois de la pensée 254
28. Chapitre vingt-huit 258
1. L'anti-logique ..... du Zen 258
2. La vanité du tétralemme 272
29. Chapitre vingt-neuf 281
1. Logique symbolique moderne 281
2. La doctrine de l'importance existentielle 292
30. Chapitre trente 318
1. Le paradoxe du menteur (Redux) 318
2. Le paradoxe de Russell (Redux) 333
Références principales 364

1. CHAPITRE UN

Tiré de *Future Logic* (1990),
Chapitre 2.

LES FONDEMENTS DE LA LOGIQUE

La logique repose sur certaines « lois de la pensée », formulées pour la première fois par Aristote, philosophe grec de l'Antiquité. Nous les décrirons ici séparément, et examinerons plus tard leur signification collective.

1. La loi de l'identité

Le principe d'identité nous enjoint de considérer d'emblée toute preuve pour ce qu'elle est. Aristote a exprimé ce premier principe de la pensée en disant « A est A », c'est-à-dire « ce qui est, est ce qu'il est ».
Il existe trois manières d'appréhender les phénomènes, les choses qui se présentent à nous, quelles que soient les circonstances : selon leur valeur apparente, et comme réelles ou illusoires.
Nous pouvons être sûrs de toute apparence, qu'elle est et qu'elle est ce qu'elle est. (i) *Quelque chose* s'est présenté à nous, que nous le jugions ensuite réel ou illusoire, et (ii) cette chose présente *une certaine configuration* , que nous la décrivions et l'interprétions ensuite correctement ou incorrectement. Le présent est présent, l'absent est absent.
Chaque apparence, en tant que telle, est objectivement donnée et possède un contenu ou une spécificité particulière.

Nous pouvons, devons et faisons généralement, l'aborder d'abord avec une attitude de simple réceptivité et d'attention aux détails. Toute apparence est neutre en soi ; la qualifier (au sens large du terme) de « réalité » ou d'« illusion » est une question ultérieure.

Cette affirmation ne fait que reconnaître l'existence minimale d'un phénomène et ses caractéristiques, *sans pour autant se prononcer sur la source ni la signification* de cette existence ou de ces caractéristiques. Dès l'instant où nous parvenons à *concevoir* quelque chose, cela devient au moins « apparent ». À ce stade, il n'est pas nécessaire de formuler d'hypothèses sur la nature de l'être et de la connaissance en général, ni de les catégoriser, les décrire ou les expliquer en détail.

Considérés ainsi, au premier abord, *tous* les phénomènes constituent des données évidentes, qu'il convient au moins de prendre en considération. Le monde des apparences nous offre donc *un matériau de travail, des données fiables* permettant de bâtir l'édifice de la connaissance, un point de départ en quelque sorte. Il n'est pas nécessaire d'établir des distinctions telles que celles entre le physique/matériel et le mental, ou entre les données sensorielles et les hallucinations, ou encore entre les perceptions concrètes et les concepts abstraits ; ce sont là des développements ultérieurs.

La loi d'identité n'est donc qu'une simple reconnaissance du monde des apparences, sans préjuger de sa valeur ultime. Elle définit « le monde » *de manière si large* qu'il est impossible de lui opposer un autre « monde ». Revendiquer un autre « monde » *ne fait qu'étendre* celui-ci. Tout ce que nous pouvons faire, c'est subdiviser le monde des apparences en deux domaines, l'un de la « réalité » et l'autre de l'« illusion » ; mais ces domaines *ne peuvent jamais abolir* l'existence et le contenu de l'autre.

Il est essentiel de comprendre que tout jugement implique, à un moment ou un autre, l'acceptation d'une apparence quelconque comme réelle. On ne peut y échapper ; affirmer que rien n'est réel, c'est affirmer que l'apparence selon laquelle « tout est illusoire » est réelle. Nous sommes avant tout des observateurs, et ce n'est qu'ensuite que nous pouvons être des juges.

Les termes « réalité » et « illusion » sont plus chargés de sens que « apparence » ou « phénomène » ; ils supposent une évaluation. Ce jugement de valeur constitue une caractérisation finale de l'objet et requiert un processus plus complexe, une réflexion. Il implique que nous sommes allés au-delà des apparences immédiates. Il suppose une perspective plus large, des recherches empiriques plus poussées, un raisonnement plus rigoureux. Mais au final, nous obtenons toujours une « apparence », bien que dans un sens moins péjoratif qu'au départ.

Ainsi, le « réel » et l'« illusoire » ne sont, en fin de compte, que des apparences. Ils sont, à l'instar des objets de conscience qu'ils évaluent, des objets de conscience distincts. On pourrait dire qu'il y a un peu de réel dans l'illusoire et un peu d'illusoire dans le réel ; ce qu'ils ont en commun, c'est l'apparence. Cependant, ces termes perdent leur sens si l'on tente de les assimiler de manière trop littérale.

de savoir sur quels critères une apparence peut ou doit être classée comme réelle ou illusoire est évidemment cruciale et mérite d'être abordée. C'est là le rôle fondamental de la logique : établir des critères précis pour une telle classification. Mais la première étape consiste à prendre en compte les données disponibles, le monde phénoménal en tant que tel : cela nous fournit une base de données.

2. La loi de la contradiction

La loi de la contradiction (ou de la non-contradiction) nous enjoint de rejeter comme illusoire et irréelle toute apparente coexistence de contradictions. Cette seconde loi de la pensée pourrait s'énoncer ainsi : « Rien n'est à la fois A et non-A », ou encore : « Ce qui est n'est pas ce qu'il n'est pas ».
On ne peut affirmer qu'une chose *soit* à la fois présente et absente : *ce qui est présent n'est pas absent* . Si le monde des apparences affiche un contenu doté d'une identité, alors il n'a en réalité rien affiché. Les apparences contradictoires ne peuvent coexister, se conjuguer, se chevaucher : ce sont des « extrêmes incompatibles ».
On peut dire d'une chose qu'elle « est » autre chose, en ce sens qu'elle entretient une certaine relation avec quelque chose de distinct d'elle-même, mais on ne peut pas dire d'elle qu'elle possède et ne possède pas cette relation, à la fois sous le même aspect, au même endroit et au même moment.
Il est évident, et donc incontestable (selon la loi précédente), que les apparences sont variées, changeantes et diverses. Les phénomènes présentent une multitude d'aspects et sont généralement composés de différents éléments ; ils évoluent souvent et diffèrent les uns des autres de multiples façons. Cependant, pour quelque aspect, lieu et moment que ce soit, l'apparence en tant que telle est, et est ce qu'elle est – *et non pas instantanément autrement.*
La loi de contradiction n'est pas une simple reformulation de la loi d'identité, notez-le bien, mais va plus loin : elle établit un critère permettant de reléguer certaines apparences au rang d'illusions ; en un sens, elle commence à définir ce que nous entendons par « illusion ». Elle n'affirme cependant pas pour autant que tout ce qui subsiste dans le champ des apparences est réel de manière définitive ; elle ne nie pas non

plus que certains de ces vestiges soient réels (comme nous l'assure la loi d'identité).

Selon la loi d'identité, tout ce qui apparaît se voit *accorder une certaine crédibilité* ; par conséquent, on pourrait suggérer que la coexistence des contraires a une certaine crédibilité. La loi de contradiction intervient alors et affirme : non, de tels événements, une fois clairement discernés, *ne nous convainquent plus* . La première loi continue de fonctionner comme la reconnaissance d'une contradiction apparente ; mais la seconde loi nous impose la nécessité de résoudre cette contradiction d'une manière ou d'une autre.

La loi de contradiction n'est, comme toute chose, qu'une apparence parmi d'autres, mais elle nous paraît *particulièrement crédible* , capable de remettre en cause la crédibilité initiale de toutes les autres considérations. Elle n'entre pas en conflit avec le message de la loi d'identité, puisque cette dernière est ouverte à tout événement, y compris celui où certaines apparences sont plus convaincantes que d'autres. La loi de contradiction est précisément une de ces apparences convaincantes, une apparence extrêmement convaincante.

Ainsi, bien que le monde des apparences nous présente des contradictions apparentes, celles-ci nous apparaissent *comme* d'incroyables énigmes ; leur caractère inacceptable leur est inhérent, évident à nos yeux. Nous pouvons spéculer verbalement sur un monde comportant de véritables contradictions et affirmer que cette position est cohérente, même si elle l'est en réalité. Mais il n'en demeure pas moins que, face à une contradiction spécifique (y compris celle-ci), nous sommes inévitablement sceptiques : quelque chose cloche.

Pour comprendre l'existence apparente des contradictions, il faut considérer le monde des apparences comme *structuré en*

couches , ou stratifié. Nos premières impressions sont souvent superficielles ; à mesure que notre expérience s'enrichit, notre conscience pénètre *plus profondément* . Ainsi, bien que chaque niveau soit ce qu'il est (loi d'identité), des niveaux parallèles peuvent se contredire ; lorsqu'une contradiction survient, c'est parce que nous superposons différentes couches (loi de contradiction). De cette manière, nous résolvons la « contradiction générale » de la contradiction en tant que telle : nous séparons les éléments conflictuels.

(Notez au passage que, comme alternative à la métaphore de la « profondeur », qui compare la conscience à un rayon de lumière, nous parlons parfois aussi de « hauteur ». L'idée est alors que l'essence des choses est plus élevée et que nous devons nous élever pour entrer en contact avec elle.)

Cette résolution de la contradiction renvoie à la diversité et au changement du monde des apparences, attribués aux perspectives de la conscience. Ainsi, l'apparition des phénomènes que nous qualifions d'« illusoires » est due aux limites de la conscience ordinaire, à son incapacité à tout connaître. Cette restriction du pouvoir de la conscience peut être perçue comme une « faille » de notre esprit, et en ce sens, l'« illusion » est un « produit » de notre esprit. C'est pourquoi nous considérons l'illusoire comme, d'une certaine manière, « imaginaire » — telle est notre explication.

Sur un plan plus objectif, nous pouvons bien sûr accepter la diversité et le changement comme des réalités suffisantes et les expliquer par les dimensions spatio-temporelles, ou par des essences uniformes et immuables. Dans ce cas, nous pouvons satisfaire aux exigences du principe de contradiction sans recourir à la notion d'« illusion » ; ce n'est que lorsque l'espace, le temps et le respect sont clairement définis qu'une contradiction relève de l'illusion.

3. Le principe du tiers exclu

Le principe du tiers exclu nous enjoint de rejeter comme illusoire et non réelle toute absence apparente de contradictions. Cette troisième loi de la pensée pourrait s'énoncer ainsi : « rien n'est ni A ni non-A », ou encore : « tout ce qui est est soit quelque chose, soit n'est pas cette chose ».
On ne peut rien affirmer qu'il soit à la fois ni présent ni absent : *ce qui n'est pas présent est absent* . Si le monde des apparences ne parvient pas à manifester un contenu doté d'une identité, alors il ne manifeste en réalité rien. Il n'existe pas de troisième voie à ces deux événements (d'où l'expression « tiers exclu ») : ils sont exhaustifs.
On peut certes affirmer que certaines parties ou certains aspects du monde sont inaccessibles à nos facultés limitées, mais (comme l'a souligné la discussion sur l'identité) nous ne pouvons prétendre à un monde au-delà des apparences : dès que nous le mentionnons, nous l'incluons.
Il se peut que nous ignorions si une chose est ainsi ou non, mais cela ne concerne que la connaissance, et en réalité, cette chose est soit ainsi, soit elle n'est pas ainsi. Tout ce que nous considérons doit être là ou ne pas être là, sous l'angle, au lieu et au moment précis, même si nous ne pouvons pas discerner les choses suffisamment clairement pour le dire à cet instant ou jamais. Il existe une réponse à toute question pertinente ; l'incertitude est un état d'esprit, sans équivalent objectif.
De plus, *à proprement parler* , les « questions » sont des tentatives artificielles d'anticiper les strates d'apparence non révélées. En l'état actuel des choses, si rien n'est révélé, *telle* est la « réponse » (actuelle) du monde des apparences ; dans le monde des apparences, il n'y a pas de « questions ». Les «

questions » expriment simplement notre volonté d'approfondir la question et de tenter de dévoiler d'autres strates d'apparence ; elles ne sont pas des affirmations sur la réalité.

Si l'on choisit de considérer, *en simplifiant* , les doutes comme des formes d'affirmations, le principe du tiers exclu nous enjoint de les qualifier d'emblée d'illusoires et d'admettre qu'en réalité, les choses sont définitives. Des énoncés problématiques tels que « il se pourrait que ce soit ainsi ou non » ne visent pas à affirmer que « ni ainsi ni autrement » *est apparu* , mais que ce qui est apparu (que ce soit « ainsi » ou « autrement » — l'un des deux l'a certainement été) n'était pas suffisamment convaincant pour satisfaire notre curiosité.

Même si aucun phénomène ne vient confirmer ou infirmer une idée, il doit exister, quelque part dans le monde, un phénomène capable de le faire. Il nous faut donc nous concentrer sur les preuves et tenter de discerner l'apparition ou l'absence de ce phénomène supposé.

Ainsi, le principe du tiers exclu crée une sorte de rupture entre le « monde objectif » et le « monde des idées », et établit la prééminence du premier sur le second. Cette rupture n'est pas un fossé infranchissable, mais nous permet d'élargir notre champ de compréhension, de sorte que nous puissions aborder d'éventuels niveaux d'apparence autres que ceux rencontrés jusqu'ici, tout en admettant les preuves dont nous disposons.

Un tel artifice est rendu possible par notre conscience générale, acquise par l'expérience, que les apparences changent parfois , mais il ne faut pas en déduire qu'une apparence donnée *changera* systématiquement. Il s'agit simplement de l'expression d'une « ouverture d'esprit »

(louable) *en principe* , sans justification particulière dans un cas précis.
En réalité, nous avons élargi la notion d'« apparence » pour y inclure les apparences futures, en plus de celles déjà observées. Jusqu'ici, nous considérions implicitement l'apparence comme *une réalité* , englobant les réalités et les illusions présentes. Désormais, après une réflexion plus approfondie, nous décidons de considérer également nos anticipations d' apparences *« possibles »* comme une forme de réalité.
De telles projections hypothétiques sont, elles aussi, en un sens, « apparentes ». Mais elles sont manifestement imaginaires, des inventions de l'esprit. Leur statut d'apparences est donc d'emblée celui d'« illusions » ; c'est là leur statut actuel, quel que soit leur devenir futur. Cependant, elles sont illusoires avec moins de finalité que les phénomènes ainsi qualifiés par le principe de contradiction ; elles conservent un certain degré de crédibilité.

2. CHAPITRE DEUX

Tiré de *Future Logic* (1990),
Chapitre 3 (partie de la section 3 omise).

RELATIONS LOGIQUES

1. Vrai ou faux

La réalité et l'illusion sont des attributs des phénomènes. Lorsque nous portons notre attention sur la « conscience » implicite de ces phénomènes, nous considérons cette conscience comme réaliste ou irréaliste. La conscience, en tant que relation particulière entre un Sujet (nous) et un Objet (un phénomène), est fondamentalement la même ; seulement, dans un cas, l'apparence relève de la réalité, dans l'autre, de l'illusion.

Les raisons pour lesquelles certaines pensées se révèlent illusoires, replacées dans un contexte plus large, sont diverses. Par exemple, je peux apercevoir une forme au loin et la prendre pour un homme, mais en m'approchant, je réalise qu'il s'agit d'une souche d'arbre ; cette dernière conclusion est privilégiée car l'apparence résiste à l'examen, elle est plus tangible et plus souvent confirmée. Un phénomène existe toujours en tant que tel, mais il peut « exister » dans le domaine de l'illusion plutôt que dans celui de la réalité. Le fait que j'aie vu une forme est indéniable : la seule question est de savoir si les associations que j'ai faites à son sujet sont valides ou non.

Les propositions sont des énoncés décrivant la façon dont les choses nous apparaissent. Comprises comme de simples *considérations* (ou « hypothétiques »), elles ne comportent aucun jugement quant à la réalité ou à l'illusion de cette apparence. Comprises comme *des assertions* (ou « assertoires »), elles comportent un jugement quant à la réalité ou à l'illusion de cette apparence.

Les propositions assertoriques sont soit « vraies », soit « fausses ». *Affirmer une proposition, c'est la considérer comme vraie ; la nier, c'est la considérer comme fausse.* Nos définitions du vrai et du faux doivent être mutuellement exclusives et, ensemble, exhaustives : ce qui est vrai n'est pas faux ; ce qui est faux n'est pas vrai ; ce qui n'est pas vrai est faux ; ce qui n'est pas faux est vrai.

À proprement parler, une assertion est dite *vraie* si elle décrit verbalement quelque chose qui nous apparaît réel, et *fausse* si elle décrit verbalement quelque chose qui nous apparaît illusoire. Dans ce sens idéal et absolu, le vrai et le faux signifient respectivement une crédibilité totale ou nulle, sans nuance.

Cependant, les termes « vrai » et « faux » sont également employés dans *des sens moins stricts* , pour désigner des degrés de crédibilité moins extrêmes. On dit alors qu'une proposition est (relativement, pratiquement) vraie si elle est plus crédible que toute autre proposition contradictoire ; et (effectivement) fausse si elle n'est pas la plus crédible parmi plusieurs propositions contradictoires. On peut donc parler de « plus ou moins vrai » ou « plus ou moins faux ».

Le but ultime de la logique est la connaissance de la réalité et l'évitement de l'illusion. La logique ne s'intéresse que de manière incidente aux degrés de crédibilité intermédiaires. La notion de crédibilité intermédiaire nous permet simplement d'évaluer les tendances : notre proximité avec le

réalisme, ou notre éloignement de celui-ci. Notons que les secondes versions de la vérité et de la fausseté sont simplement plus générales ; elles englobent les premières versions comme cas particuliers et limites.
Les propositions qu'on ne peut classer comme vraies ou fausses à l'heure actuelle sont dites *« problématiques »* . Les deux définitions de la vérité et de la fausseté présentent des lacunes. La première ne prend pas en compte toutes les propositions de crédibilité intermédiaire ; la seconde ignore les situations où toutes les apparences contradictoires sont également crédibles.
Si nous ne parvenons effectivement pas à trancher d'un côté ou de l'autre, nous sommes face à un dilemme : si toutes les alternatives sont jugées vraies, nous violons le principe de contradiction ; si elles sont toutes jugées fausses, nous violons le principe du tiers exclu. Dès lors, nous devons nous abstenir de tout jugement, et bien que nous ayons une proposition à examiner, nous manquons d'une assertion.

2. Branches de la logique

Les concepts de vérité et de fausseté seront progressivement clarifiés. En un sens, la logique tout entière définit ce que nous entendons par là : ce qu'ils sont et comment on y parvient. Nous apprendrons également à traiter les propositions problématiques et à les transformer peu à peu en assertions.
La tâche de démêler le vrai du faux, au cas par cas, est précisément l'essence même de la logique. Ce qui est certain, en revanche, c'est que cela est en principe faisable.
Si l'on considérait que la pensée n'est pas intimement liée aux phénomènes auxquels elle se réfère, elle serait d'emblée disqualifiée. Dès lors, l'affirmation sceptique en question

serait elle-même dénuée de sens et contradictoire. La seule façon de résoudre ce conflit et ce paradoxe est d'admettre la thèse inverse, à savoir que certaines pensées sont valides ; cette thèse, étant la seule cohérente des deux, est donc démontrée.
Il s'agit d'un principe fondamental, fourni par la logique, pour toute discussion sur la connaissance. *On ne peut nier de manière cohérente le réalisme ultime de certaines connaissances.* On ne peut logiquement accepter une théorie de la connaissance qui, de fait, invalide la connaissance. *Que* nous sachions est incontestable ; *comment* nous le savons est une autre question.

Les processus logiques sont dits *déductifs* (ou analytiques) dans la mesure où ils produisent des résultats indiscutables, d'une crédibilité nulle ou totale ; et *inductifs* (ou synthétiques) dans la mesure où leurs résultats sont plus nuancés et d'une crédibilité intermédiaire. La logique déductive s'intéresse à la vérité et à la fausseté au sens strict ; la logique inductive se contente de traiter de la vérité et de la fausseté dans un sens moins strict.
Cette distinction présente d'abord un certain avantage, mais elle finit par s'estomper. La théorie logique commence par considérer les processus déductifs, car ils paraissent plus simples ; mais à mesure qu'elle se développe, on constate que ses résultats sont extensibles à des vérités plus simples. De même, la logique inductive débute avec des objectifs modestes, mais finit par englober la déduction comme cas limite.
Comme nous le verrons, ces deux branches de la logique requièrent l'intuition des relations logiques et présupposent le recours à d'autres phénomènes. Elles concernent aussi bien les perceptions concrètes que les concepts abstraits. Toutes

deux font appel aux trois facultés que sont l'expérience, la raison et l'imagination ; seule leur importance relative diffère légèrement. En définitive, il n'existe pas de frontière nette entre elles.

3. Outils de la logique

Nous reviendrons fréquemment sur les trois relations logiques suivantes dans cette étude : l'implication, l'incompatibilité et l'exhaustivité. Par souci de concision, nous symbolisons les propositions par des lettres telles que P ou Q ; leurs négations sont respectivement notées nonP et nonQ.

a. ***Implication*** . On dit qu'une proposition (P) implique une autre (Q) s'il est impossible que la première soit vraie et la seconde fausse. Ainsi, si P est vraie, Q l'est aussi ; et si Q est fausse, P l'est aussi – par définition. Il ne s'ensuit pas que P soit impliquée par Q, et cette possibilité n'est pas non plus exclue. Cette relation peut s'exprimer par « Si P, alors Q », ou encore par « Si non Q, alors non P ». On peut nier que Q soit implicite dans P par la formule « Si P, non Q », ou « Si non Q, non P ».

Lorsque nous utilisons des expressions comme « il s'ensuit que », « alors », « donc », « par conséquent », « de sorte que », « de sorte que », « cela présuppose que » — nous suggérons une relation d'implication.

b. ***Incompatibilité*** (ou incohérence ou exclusion mutuelle). Deux propositions (P, Q) sont dites incompatibles si elles ne peuvent être vraies simultanément. Cette relation est également appelée « disjonction exclusive » et s'exprime par la formule « P ou Q ». Ainsi, si l'une est vraie, l'autre est fausse. La possibilité que les deux soient fausses n'est ni exclue ni affirmée. Cette relation peut se formuler ainsi : « Si

P, alors non Q », ou encore « Si Q, alors non P ». La négation d'une telle relation s'énonce ainsi : « Si P, non Q », ou « Si Q, non P ».
On peut également dire de plus de deux propositions qu'elles sont incompatibles ; c'est-à-dire que si l'une d'entre elles est vraie, toutes les autres doivent être fausses (bien qu'elles puissent toutes être fausses).
c. ***Exhaustivité*** . Deux propositions (P, Q) sont dites exhaustives si elles ne peuvent pas être fausses simultanément. Cette relation est également appelée « disjonction inclusive » et s'exprime par la formule « P et/ou Q ». Ainsi, si l'une est fausse, l'autre est vraie. La possibilité que les deux soient vraies n'est ni exclue ni affirmée. Cette relation peut se formuler ainsi : « Si non P, alors Q », ou encore « Si non Q, alors P ». La négation d'une telle relation s'énonce comme suit : « Si non P, alors non Q », ou « Si non Q, alors non P ».
On peut également dire de plus de deux propositions qu'elles sont exhaustives ; c'est-à-dire que si toutes sauf une sont fausses, la proposition restante doit être vraie (bien qu'elles puissent toutes être vraies).
Nous constatons que, tandis que l'implication et sa négation sont des relations directionnelles, l'incompatibilité et l'exhaustivité ainsi que leurs négations sont des relations symétriques.
De plus, le concept de « conjonction » sous-tend toutes ces expressions : peut-on affirmer une chose indépendamment de l'autre ? Par conséquent, ces expressions sont interdépendantes ; on peut reformuler chacune d'elles en fonction de n'importe quelle autre. Par exemple, « P implique Q » peut se reformuler ainsi : « P est incompatible avec non-Q » ou encore : « non-P et Q sont exhaustifs ».

4. Axiomes de la logique

Nous pouvons désormais reformuler les lois de la pensée concernant la vérité ou la fausseté des propositions (assertoires) comme suit. Ces principes (ou les plus fondamentaux d'entre eux) peuvent être considérés comme les axiomes de la logique, tout en gardant à l'esprit nos remarques ultérieures (chapitre 20) sur la question de leur développement.

a. ***Le principe d'identité*** : Toute assertion s'implique d'elle-même comme « vraie ». Cependant, cette auto-implication n'est qu'une présomption et ne prouve pas en soi l'énoncé.

Plus généralement, tout ce qu'implique une proposition vraie est également vrai ; et tout ce qu'implique une proposition fausse est également faux. (Toutefois, une proposition peut être impliquée par une proposition fausse tout en étant vraie ; et une proposition peut impliquer une proposition vraie tout en étant fausse.)

b. ***Le principe de contradiction*** : Si une affirmation est vraie, alors sa négation est fausse ; si la négation est vraie, alors l'affirmation est fausse. Elles ne peuvent être vraies simultanément. (Il s'ensuit que si deux assertions sont effectivement vraies, elles sont compatibles.)

Un cas particulier est celui-ci : toute assertion qui s'implique elle-même être fausse est fausse (c'est ce qu'on appelle l'auto-contradiction, et cela réfute l'assertion ; cependant, toutes les assertions fausses ne possèdent pas cette propriété).

Plus largement, si deux propositions s'excluent mutuellement, la vérité de l'une implique la fausseté de l'autre, et implique de plus que toute proposition qui implique l'autre est également fausse.

c. ***Le principe du tiers exclu*** : si une affirmation est fausse, alors sa négation est vraie ; si la négation est fausse, alors l'affirmation est vraie. Elles ne peuvent être toutes deux fausses. (Il s'ensuit que si deux assertions sont effectivement toutes deux fausses, elles ne sont pas exhaustives).

Un cas particulier est celui de toute assertion dont la négation implique qu'elle est fausse, qui est vraie (c'est ce qu'on appelle l'évidence propre, et cela prouve l'assertion ; cependant, toutes les assertions vraies ne possèdent pas cette propriété).

Plus largement, si deux propositions sont ensemble exhaustives, la fausseté de l'une implique la vérité de l'autre, et implique en outre que toute proposition que l'autre implique est également vraie (bien que les propositions qui impliquent l'autre puissent encore être fausses).

En résumé, toute proposition est vraie par elle-même et fausse par sa négation ; elle est soit vraie, soit fausse : elle ne peut être les deux à la fois, ni aucune des deux. Dans certains cas particuliers, comme nous le verrons, une proposition peut en outre être contradictoire ou évidente.

Certains de ces principes sont évidents, d'autres nécessitent une réflexion plus approfondie et seront justifiés ultérieurement. Ils sont, espérons-le, suffisamment simples à comprendre ; cela suffit à nos besoins immédiats.

Notons au passage que chacune de ces lois illustre l'une des relations logiques précédemment introduites. L'identité illustre l'implication, la contradiction illustre l'incompatibilité, et le principe du tiers exclu illustre l'exhaustivité.

Bien que nous ayons introduit les relations logiques avant les lois de la pensée, ici (par souci de clarté et puisque nous parlons le même langage), il devrait être évident que, conceptuellement, l'ordre inverse serait plus précis.

D'abord viennent les intuitions d'identité, de contradiction et de tiers exclu, avec les notions sous-jacentes (images visuelles, avec des véléités de mouvement) d'égalité (« aller ensemble »), de conflit (« se séparer ») et de limitation (« circonscrire »). Ensuite, à partir de ces exemples, nous construisons les idées plus précises d'implication, d'incompatibilité et d'épuisement.

3. CHAPITRE TROIS

Tiré de *Future Logic* (1990),
Chapitre 20 (sections 1-3).

CRÉDIBILITÉ

1. Fondements des lois

Nous avons entamé notre étude en présentant les lois de la pensée — les lois d'identité, de contradiction et du tiers exclu — comme les fondements de la logique. Nous constatons, au fil de notre analyse, que ces principes premiers sont fréquemment invoqués dans les raisonnements et les processus de validation. Mais en quel sens sont-ils des « lois » ?

a. De nombreux logiciens ont été tentés de comparer ces lois aux *axiomes* de la géométrie ou aux postulats fondamentaux des sciences naturelles. Selon cette perspective, il s'agit d'hypothèses cohérentes en elles-mêmes, mais incapables de démonstration ultime, à partir desquelles toutes les autres propositions de la logique seraient dérivées.

Cette opinion comporte une part de vérité, mais elle est inexacte à bien des égards. Le concept même de « systématisation » de la connaissance, son organisation en axiomes et dérivés, est un outil développé et validé par la logique. Ce n'est *qu'a posteriori* que nous pouvons ordonner ainsi l'information fournie par la logique ; nous ne pouvons y recourir sans tomber dans un raisonnement circulaire. Si la logique reposait sur des fondements aussi fragiles, nous

pourrions concevoir des logiques alternatives (et certains ont d'ailleurs tenté de le faire), tout comme la géométrie euclidienne ou la mécanique newtonienne ont été remplacées par d'autres.

La logique précède la méthodologie. L'idée qu'une chose puisse être « dérivée » d'une autre repose, pour sa crédibilité, sur les intuitions fournies par les « lois de la pensée ». Ces lois ne doivent pas être considérées comme des principes généraux appliqués *à* des cas particuliers, car le processus d'application lui-même en dépend.

Il nous faut plutôt considérer *chaque occurrence particulière* d'identité, de contradiction et de tiers exclu comme *une contrainte en soi* , une force primaire irréductible, indépendante de tout recours à de grands principes. Ces principes ne sont alors que des énoncés nous rappelant *l'* existence de cette contrainte ; ils n'en sont pas la source. Cela signifie que les « lois de la pensée » ne sont pas des principes généraux au sens habituel du terme, mais la reconnaissance de l'existence de tels événements. La logique n'est donc pas une application systématique de certains axiomes, mais *un enregistrement des événements qui exercent* sur nous cette contrainte.

Il est important de bien comprendre ceci : *chaque* occurrence de tels événements est évidente en soi ; ce n'est qu'ensuite que nous pouvons formuler des énoncés concernant « tous » ces événements. Nous ne savons pas a priori ce qui est inclus dans ce « tous », comment pourrions-nous donc « appliquer » ces lois à quoi que ce soit ? Ces lois ne peuvent pas être, à proprement parler, des « généralisations », car la généralisation présuppose l'existence de données *préalables* .

Il faut donc admettre que surviennent *d'abord* des événements spécifiques d'identité, de contradiction et de tiers

exclu, dotés d'une force propre, puis nous pouvons dire « voici *les types de situations » où nous éprouvons cette certitude absolue, et ce n'est qu'en dernier recours* que nous pouvons, de manière assez vague , formater l'information sous forme d'axiomes et de dérivés.

Il n'en demeure pas moins que les lois de la pensée possèdent un caractère irrésistible. On ne peut remettre en question ces lois sans, implicitement, semer le doute quant à sa propre affirmation. Les sophismes dissimulent toujours leurs propres implications et font tacitement appel aux lois de la pensée pour gagner notre crédulité. On pourrait donc tout aussi bien dire que les principes, pris individuellement, sont parfaitement convaincants et définitifs, à condition d' affirmer *également* que chaque acte de leur « application » est tout aussi indubitable. Au final, c'est la même chose.

Cependant, la position précédente est plus juste, car elle explique comment des personnes ignorant les lois de la pensée peuvent néanmoins raisonner de manière tout à fait logique, et comment comprendre les arguments présentés ici concernant ces lois. L'incohérence des négations des lois de la pensée n'est qu'une manifestation de ces lois, et non leur fondement unique.

b. En quoi consiste donc cette « contrainte » dont nous parlons ? Il est évident que l'on n'est pas forcé de penser logiquement, comme on force un corps physique à se comporter d'une certaine manière. C'est un fait : nous commettons des erreurs, parfois volontaires, parfois accidentelles. De toute façon, si la pensée était un phénomène mécanique, nous n'aurions besoin d'aucune règle logique. Nous pouvons tout au plus affirmer que nous *pouvons et devons* penser, et que nous le faisons parfois, en parfaite conformité avec ces lois.

La réponse à cette question était implicite dans la discussion précédente. Il est, ou semble, évident que les choses se présentent et qu'elles possèdent un contenu précis (identité), que ces présentations se distinguent de leurs absences (contradiction), et qu'il n'y a rien d'autre auquel se référer (tiers exclu). Puisque ces énoncés concernent les apparences en tant que telles, il importe peu de dire « il *est* évident » ou « il *semble* évident ».

Les concepts de réalité et d'apparence sont identiques, en ce qui concerne le phénoménal ; le concept d'illusion n'a de sens qu'en tant que subdivision du phénoménal. Ces lois sont donc *toujours* évidentes, qu'il s'agisse de réalités ou d'illusions. Nous pouvons mal interpréter ou mentir délibérément sur ce que nous « voyons » (le cas échéant), mais *le fait que* nous ayons « vu », et *précisément ce que* nous avons « vu », constitue une donnée brute. Ainsi, la « compulsion » nous est présentée comme une composante intrinsèque du monde phénoménal auquel nous sommes confrontés.

La portée pratique de ce principe peut être illustrée par le principe de contradiction. En substance, nous affirmons que ce qui paraît contradictoire l'est. Cette affirmation peut surprendre, car il nous arrive de changer d'avis sur des contradictions.

Pour comprendre ce phénomène, considérons deux phénomènes, disons P1 et P2, en apparente contradiction ; appelons cela C1. Une façon de résoudre C1 est de dire que l’un ou les deux, P1 et P2, sont illusoires. Mais un examen plus approfondi pourrait révéler que les deux phénomènes ne sont pas contradictoires ; appelons cette non-contradiction C2. Nous avons donc maintenant deux nouveaux phénomènes, C1 et C2, en apparente contradiction ; appelons cette nouvelle contradiction C3.

La question est de savoir si C3 implique que C1 et/ou C2 sont illusoires. La réponse est non : ce qui s'est produit « après un examen plus approfondi » n'était pas une révision de C1, mais une révision de P1 et/ou P2. Ainsi, C2 ne concerne pas exactement les mêmes phénomènes que P1 et P2, mais une paire de phénomènes légèrement différents portant les mêmes noms.

Ainsi, C1 et C2 ne sauraient être qualifiés d'illusoires (sauf au sens strict), car ils n'ont jamais été contradictoires, puisqu'ils ne décrivent pas les mêmes phénomènes. De même, C3 ne saurait être considéré comme erroné, car les phénomènes qu'il décrivait ont changé.

Ce qui signifie que notre « intuition » de contradiction est invariablement correcte, *précisément pour les données qui* lui sont fournies. Un argument similaire peut être avancé concernant d'autres relations logiques. Les phénomènes en relation peuvent être obscurs et nous pouvons les confondre (en les prenant pour identiques alors qu'ils sont différents) ; mais, à tout niveau d'apparence, la relation logique entre les phénomènes est « irrévocablement évidente », inflexiblement fixée, *donnée* .

En d'autres termes, *parmi les phénomènes, les relations logiques sont une catégorie à part, toujours réelles* ; dans leur cas, apparence et réalité ne font qu'un, et il n'y a pas d'illusions. Les lois de la pensée sont présentées comme des impératifs, nous incitant à nous concentrer sur *les phénomènes en question et à les examiner attentivement* , et non à suggérer que les intuitions *logiques* de la pensée sont faillibles, dès lors que l'on s'efforce de discerner la relation.

Il ne s'agit pas ici de prétendre à une omniscience préalable, mais à une exactitude au cas par cas. À mesure que chaque situation se présente, ses aspects logiques se manifestent dans la mesure où nous l'examinons avec clarté. Il est

important de noter que nous n'avons pas besoin de comprendre *le* fonctionnement de l'intuition pour savoir et prouver *qu'elle* fonctionne bien. Nous l'avons nommée « intuition » pour suggérer qu'il s'agit d'une forme directe de conscience, qui pourrait bien être conceptuelle plutôt que perceptive, mais ces questions descriptives sont secondaires.
Ainsi, concernant les lois de la pensée, rien ne justifie de se demander si elles relèvent d'instincts animaux imposés par la structure même de l'esprit, ni si elles régissent également les événements extérieurs à celui-ci. Dans les deux cas, nous suggérerions qu'il est possible qu'elles soient illusoires et non réelles. Affirmer que l'esprit est déformant, d'une manière ou d'une autre, revient à remettre en question cette affirmation même.
L'esprit est sans aucun doute limité. Il est de notoriété publique que des conditions mentales, structurelles, psychologiques ou volontaires, peuvent nous *empêcher* de comparer les phénomènes en vue d'établir leur relation logique ; mais cela ne signifie pas que, lorsque les éléments *sont* réunis, la comparaison soit vouée à l'échec.
Les dysfonctionnements du système nerveux, les troubles de la personnalité, l'ivresse, la fatigue – ces choses ne peuvent que freiner, jamais modifier, ces intuitions. Quant aux mensonges et aux illusions, nous pouvons nous tromper nous-mêmes ou tromper les autres, pour justifier un comportement ou par attachement à un dogme – mais ce sont des interventions a posteriori.

2. Fonctions des lois

Les lois de la pensée concernent la crédibilité, ou la fiabilité, des phénomènes. Elles clarifient les choses en trois étapes. Au niveau de l'identité, les apparences sont reconnues et

prises en compte comme base de données. Au niveau de la contradiction, nous apprenons à distinguer clairement les apparences réelles des illusions. Au niveau du tiers exclu, nous adoptons une perspective plus nuancée, sans pour autant ignorer les leçons précédentes. Plus précisément, leurs fonctions sont les suivantes :

La première loi accorde une crédibilité minimale à toute pensée, même momentanément ; les éléments de preuve, quels qu'ils soient, sont pris en compte. Si, toutefois, la « pensée » se révèle être un amas de mots vides de sens, ou excessivement vague ou obscure, elle est considérée comme inexistante et sa crédibilité disparaît (jusqu'à ce qu'elle soit améliorée). Dans la mesure où une pensée possède un certain sens, une certaine précision et une certaine clarté, elle conserve une certaine crédibilité.

La seconde loi remet en question toute pensée susceptible d'engendrer des contradictions, renforçant ainsi la crédibilité de celles qui réussissent ce test. Dans le cas d'une pensée incohérente (que ce soit dans son ensemble ou par les contradictions de ses parties), sa crédibilité est nulle et la crédibilité de la négation devient extrême. Dans le cas de deux pensées ou plus, chacune cohérente mais incompatible avec l'autre, la perte de crédibilité est collective et, par conséquent, individuellement moins définitive.

La troisième loi fixe des limites aux idées résiduelles (celles dont la crédibilité est supérieure à zéro mais inférieure à la crédibilité totale, selon les deux lois précédentes) : même si l'on trouve des moyens d'accroître ou de réduire leur crédibilité, les résultats globaux ne peuvent en aucun cas enfreindre le principe du tiers exclu (ni le principe d'absence de contradiction, bien entendu). Comme nous le verrons, les processus de confirmation et d'infirmation des hypothèses

sont des moyens utilisés par la logique pour préciser davantage les niveaux de crédibilité.

On constate que, fondamentalement, la loi d'identité confère du crédit à *l'expérience* , au sens le plus large, englobant les perceptions concrètes et les intuitions conceptuelles abstraites. La loi de contradiction justifie essentiellement les intuitions logiques de la *raison* . La loi du tiers exclu vise essentiellement les projections de l' *imagination* . Cette division du travail n'est pas exclusive — les trois lois interviennent à chaque étape — mais elle n'en demeure pas moins pertinente.

La crédibilité d'un phénomène se mesure donc à sa cohérence avec l'ensemble des apparences ; elle est une composante des phénomènes, comme le poids des corps. Cette propriété est parfois fixe, mais le plus souvent variable, résultant des interactions propres à chaque phénomène.

Les lois de la pensée ne constituent toutefois que les premiers pas d'une étude de la crédibilité. L'entreprise qu'est la logique est une recherche continue de normes supplémentaires ou subsidiaires. La théorie logique se développe, comme nous le verrons, en considérant divers types de situations et en prévoyant les types d'inférences possibles dans chaque contexte.

Plus largement, on peut considérer que la philosophie et les sciences dans leur ensemble nous fournissent des critères pratiques, certes approximatifs, mais permettant de déterminer la crédibilité relative des phénomènes. Toutefois, ces normes n'intéressent pas directement le logicien et constituent pour lui (relativement parlant) des visions du monde spécifiques. La logique doit se contenter des deux grandes catégories que sont la réalité et l'illusion – du moins, dans un premier temps.

3. Plus d'informations sur la crédibilité

Tout phénomène nous apparaît avec un certain degré de *« crédibilité »* , composante inhérente à son apparence ; c'est une expression du principe d'identité. Cette crédibilité intuitive initiale peut être annulée ou poussée à l'extrême par le principe de contradiction ; elle peut aussi être modulée par diverses techniques (qui restent à démontrer), dans le respect des principes de contradiction et du tiers exclu.

Ainsi, la crédibilité est avant tout un aspect du monde phénoménal, et le degré de crédibilité d'un phénomène donné dépend des autres phénomènes présents dans le monde des apparences à ce stade de son développement. Puisque les phénomènes interagissent de cette manière et influencent mutuellement leur crédibilité, celle-ci peut être perçue comme une mesure de la façon dont un phénomène s'intègre ou non à l'ensemble.

La « réalité » et l'« illusion » ne sont autres que les extrêmes de la crédibilité et de l'incrédulité, respectivement ; ce sont des phénomènes dotés de cette caractéristique particulière d'une force de conviction totale ou nulle. On ne peut évoquer un domaine au-delà des apparences, bonnes ou mauvaises, sans l'inclure de ce fait dans le monde des apparences.

Comment savoir si toutes les apparences sont, en fin de compte, réelles ou illusoires ? Comment savoir si une crédibilité *moyenne* ne peut pas constituer un état permanent dans certains cas, au même titre que les extrêmes de crédibilité et d'incrédulité ? Nous avons répondu à cette question, de manière générale, dans nos discussions sur les lois de la pensée, comme suit. Nous y reviendrons plus en détail par la suite.

La réalité et l'illusion forment une dichotomie des apparences : pour elles, tout ce qui est incohérent est

illusoire, et tout le reste est pleinement réel. La crédibilité intermédiaire n'intervient que lorsque nous tentons d'anticiper les apparences futures, mais elle n'a pas d'équivalent dans le monde tel qu'il est. Dans le champ réel des expériences concrètes et abstraites, les choses n'ont soit aucune crédibilité, soit une crédibilité quasi totale ; c'est uniquement par la dimension artificielle des projections mentales que naît une crédibilité intermédiaire.

La connaissance n'est autre que la conscience des apparences ; le revers, en quelque sorte, de l'événement de l'apparition. Dans cette perspective, sans prétendre à autre chose qu'au phénoménal, la connaissance est toujours une restitution fidèle de la manière dont les choses apparaissent. On peut dire que la connaissance elle-même est réaliste, irréaliste ou hypothétique, uniquement dans la mesure où l'on comprend que cela se rapporte au *type d'* apparence qu'elle reflète. Ces caractérisations concernent avant tout, non pas la connaissance elle-même, mais ses objets.

La différence entre la connaissance (au sens strict, connaissance de la réalité) et l'opinion (au sens de ce qui est concrètement connu) réside donc uniquement dans le degré de crédibilité *que leur confèrent leurs objets* (à ce moment-là) ; on ne peut déceler entre elles aucune différence structurelle essentielle. Cette distinction n'en demeure pas moins significative : il importe beaucoup que ces objets véhiculent des degrés de conviction différents.

s'expliquent en partie par les variations de notre perspective, ainsi que par l'étendue et la profondeur de notre conscience. Mais cette explication n'annule pas la primauté des phénomènes, sous tous leurs aspects.

En pratique, la crédibilité moyenne est rarement acceptée avec patience, mais nous usons de notre « sagesse » pour pencher légèrement d'un côté ou de l'autre, selon l'idée qui

nous semble la plus cohérente. Or, la sagesse a aussi pour fonction de percevoir des alternatives, ou la simple possibilité de celles qui sont envisagées, et ainsi de garder l'esprit ouvert. L'homme intelligent est capable de prendre position là où d'autres hésitent, et de déceler des problèmes là où d'autres ne voient que des certitudes.

4. CHAPITRE QUATRE

Tiré de *Future Logic* (1990),
Chapitre 31 (sections 1 et 2).

PARADOXES

L'étude des paradoxes constitue un domaine fondamental de la logique, car elle nous offre un outil puissant pour établir certaines des certitudes les plus essentielles de cette science. Elle nous permet de revendiquer pour l'épistémologie et l'ontologie le statut de véritables sciences, et non de simples digressions spéculatives. Cette doctrine élégante peut être considérée comme faisant partie de l'étude des axiomes.

1. Incohérence interne

Considérons la forme hypothétique « Si P, alors Q », qui est un élément essentiel du langage logique. Elle a été définie comme « P et non Q est une conjonction impossible ».
Il est axiomatique que la conjonction d'une proposition P et de sa négation nonP est impossible ; par conséquent, une proposition P et sa négation nonP ne peuvent être simultanément vraies. Un corollaire évident, obtenu en considérant nonP comme la proposition à l'étude au lieu de P, est que la conjonction d'une proposition nonP et de sa négation non-nonP est impossible ; par conséquent, une proposition P et sa négation nonP ne peuvent être simultanément fausses.

Ainsi, le principe d'identité peut s'énoncer ainsi : « Pour toute proposition, “Si P, alors P” est vrai, et “Si non P, alors non P” est vrai. » Les principes de contradiction et du tiers exclu peuvent s'énoncer ainsi : « Pour toute proposition, “Si P, alors non-non P” est vrai (P et non P sont incompatibles), et “Si non-non P, alors P” est vrai (non P et P sont exhaustifs). »

Considérons maintenant les propositions paradoxales « Si P, alors non P » ou « Si non P, alors P ». De telles propositions apparaissent à première vue comme des antinomies manifestement impossibles, nécessairement fausses.

Mais examinons de plus près leur signification. La première affirmation stipule « P et (non non)P est impossible », ce qui signifie simplement « P est impossible ». La seconde affirmation stipule « nonP et non P est impossible », ce qui signifie simplement « nonP est impossible ». Présentées sous cette forme, ces affirmations ne semblent plus antinomiales ! Elles nous indiquent simplement que la proposition P, ou nonP, selon le cas, contient un défaut intrinsèque, une contradiction interne, une propriété d'auto-négation.

Il ressort de ce qui précède qu'il peut exister des propositions logiquement autodestructrices et qui soutiennent logiquement leur propre négation. Définissons donc les points suivants : une proposition est ***contradictoire*** si elle se nie elle-même, c'est-à-dire si elle implique sa propre négation. Une proposition est donc ***évidente*** si sa négation est contradictoire, c'est-à-dire si elle est impliquée par sa propre négation.

Ainsi, la proposition « Si P, alors non P » nous informe que P est contradictoire (et donc logiquement impossible), et que non P est évident (et donc logiquement nécessaire). De même, la proposition « Si non P, alors P » nous informe que non P est contradictoire, et que P est évident.

L'existence de paradoxes n'indique en rien un défaut formel. Le *paradoxe* , c'est-à-dire la proposition hypothétique elle-même, n'est pas antinomial. Il peut être vrai ou faux, comme toute autre proposition. Admettons-le vrai : c'est sa thèse antérieure qui est antinomiale, et donc fausse, puisqu'elle se contredit ; la thèse conséquente est alors vraie.
Si la proposition paradoxale « Si P, alors non P » est vraie, alors sa contradiction « Si P, non-alors non P », signifiant « P n'est pas impossible », est fausse ; et si cette dernière est vraie, la première est fausse. De même, « Si non P, alors P » peut être contredit par « Si non P, non-alors P », signifiant « non P n'est pas impossible ».
Les deux paradoxes « Si P, alors non P » et « Si non P, alors P » sont contradictoires, puisqu'ils impliquent la nécessité d'incompatibles, respectivement non P et P. Ainsi, bien que de telles propositions prises individuellement ne soient pas antinomiales, le double paradoxe, situation où ces deux propositions paradoxales seraient vraies simultanément, est inacceptable pour la logique.
Contrairement aux propositions hypothétiques positives, les propositions hypothétiques négatives ne permettent pas d'exprimer de paradoxes. Les propositions « Si P, non-alors P » et « Si non-P, non-alors non-P » sont *dénuées* de sens, logiquement inconcevables et ne sont jamais vraies. Il est important de noter que de telles propositions sont formellement fausses. Puisqu'une forme comme « Si P, non-alors Q » est définie par rapport à une conjonction positive comme « {P et non-Q} est possible », on ne peut, sans antinomie, substituer P à Q (pour dire « {P et non-P} est possible ») ni non-P à P et Q (pour dire « {non-P et non-non-P} est possible »).
Il s'ensuit que la proposition « si P, alors non P » n'implique pas la forme minuscule « si P, non-alors P », et que la

proposition « si non P, alors P » n'implique pas la forme minuscule « si non P, non-alors non P ». Autrement dit, dans le contexte du paradoxe, les propositions hypothétiques se comportent anormalement, et non comme des formes basées sur la contingence.
Cela ne devrait pas nous surprendre, car ce qui est contradictoire est logiquement impossible et ce qui est évident est logiquement nécessaire. Les propositions paradoxales impliquant des thèses et des antithèses incontingentes, elles sont soumises aux lois propres à ce type de fondement.
Les implications et la cohérence de tout cela seront examinées prochainement.

2. Le sophisme du concept volé

Les propositions paradoxales se rencontrent bel et bien dans la pratique ; de plus, elles nous apportent des résultats très significatifs. En voici quelques exemples :

- Le déni, voire le doute, sur les lois de la logique dissimule un appel à ces mêmes axiomes, impliquant que c'est le déni plutôt que l'affirmation qu'il faut croire ;
- Le déni de la capacité de l'homme à connaître objectivement une quelconque réalité constitue en soi une prétention à la connaissance d'un fait de la réalité ;
- Le déni de validité de la perception, du pouvoir conceptuel ou du raisonnement de l'homme, toutes ces affirmations sceptiques présupposent l'utilisation et la confiance dans les facultés mêmes mises en doute ;
- Le refus, par principe, de toute généralisation, nécessité ou absolu, constitue en soi une prétention à une vérité générale, nécessaire et absolue.

- Le déni de l'existence des « universaux » ne résout pas en soi le problème des universaux, puisqu'il fait appel à certains d'entre eux, à savoir que les « universaux » « n'existent pas » et « n'existent pas ».

On trouvera davantage de détails sur ces paradoxes et d'autres encore disséminés dans le texte. Ainsi, la mise au jour des paradoxes constitue une technique logique importante et fréquemment employée. L'écrivaine Ayn Rand a beaucoup insisté sur cette méthode de réfutation des philosophies sceptiques, en démontrant qu'elles *font implicitement appel à des concepts qu'elles prétendent nier explicitement* ; elle a nommé ce phénomène « le sophisme du concept volé ».

Pour comprendre le fonctionnement des paradoxes, il est utile de les considérer dans le contexte des dilemmes. Une proposition P, qui semble aller de soi, pourrait s'énoncer ainsi : « Que l'on affirme ou que l'on nie P, elle est vraie ». Une vérité absolue est une chose qui se révèle vraie quelles que soient nos hypothèses initiales.
On peut formuler cela comme un argument constructif dont la branche gauche est la proposition axiomatique de l'identité de P avec lui-même, et la branche droite le paradoxe de l'auto-contradiction de nonP ; la prémisse mineure est l'axiome de contradiction absolue entre les antécédents P et nonP ; et la conclusion, le conséquent, la vérité absolue de P.

> Si P, alors P — et — si non P, alors P
> mais soit P soit nonP
> donc, P.

Une version destructive peut tout aussi bien être formulée, en utilisant la forme contraposée de l'identité, « Si nonP, alors nonP », comme corne gauche, avec le même résultat.

> Si nonP, alors nonP — et — si nonP, alors P
> mais soit non-nonP soit nonP
> donc, non-nonP, c'est-à-dire P.

La conclusion « P » signifie ici que P est logiquement nécessaire, et non simplement que P est vraie ; notez bien ; cela découle de la nécessité formelle de la prémisse mineure, la disjonction de P et nonP, en supposant que la bonne prémisse soit bien établie.
Une autre façon de comprendre le paradoxe est de l'envisager en termes de contextes de connaissance. En lisant le paradoxe « si nonP, alors P » comme « tous les contextes avec nonP sont des contextes avec P », et l'identité « si P, alors P » comme « tous les contextes avec P sont des contextes avec P », on peut en déduire que « tous les contextes sont avec P », ce qui signifie que P est logiquement nécessaire.
On peut, de manière similaire, traiter le paradoxe « si P, alors non P » pour parvenir à la conclusion « non P », ou mieux encore : P est impossible. Le processus de résolution d'un paradoxe, par l'extraction de ses conclusions catégoriques implicites, peut être qualifié *de dialectique* .
Notons au passage que l'expression abrégée du dilemme simple, sous la forme d'une seule proposition, devient alors plus compréhensible. La proposition composée « Si P, alors {Q et non-Q} » signifie simplement « non-P » ; « Si non-P, alors {Q et non-Q} » signifie « P » ; « Si (ou si) P ou non-P, alors Q » signifie « Q » ; et « Si (ou si) P ou non-P, alors non-Q » signifie « non-Q ». De telles propositions pourraient

également être qualifiées de paradoxales, même si la contradiction qu'elles engendrent concerne une autre thèse.
Cependant, rappelez-vous que les deux formes ci-dessus ne doivent pas être confondues avec les relations hypothétiques négatives mineures « Que P ou nonP, (non-alors non) Q » ou « Que P ou nonP, (non-alors non) nonQ », respectivement, qui ne sont pas paradoxales, à moins qu'il n'existe des conditions dans lesquelles elles atteignent le niveau d'hypothétiques positives.

5. CHAPITRE CINQ

Tiré de *Future Logic* (1990),
Chapitre 32.

DOUBLE PARADOXE

1. Définition

Nous avons vu que les propositions logiques de la forme « si P, alors non P » (qui équivaut à « non P ») ou « si non P, alors P » (qui équivaut à « P ») sont parfaitement valides. Elles signifient que l'antécédent est contradictoire et logiquement impossible, et que le conséquent est évident et logiquement nécessaire. En tant que propositions, elles ne sont en aucun cas antinomiales ; c'est l'un de leurs constituants qui est absurde.

Bien que chacune de ces propositions, prise isolément, soit formellement acceptable et susceptible d'être vraie, elles ne peuvent jamais être vraies simultanément : elles sont des contraires irréconciliables et leur conjonction est formellement impossible. Car si elles étaient toutes deux vraies, alors P et nonP seraient toutes deux implicitement vraies.

Il faut donc distinguer entre *le paradoxe simple* , qui a (plus précisément qu'on ne l'a suggéré précédemment) la forme « si P, alors non P ; mais si non P, alors non P ; d'où non P », ou la forme « si non P, alors P ; mais si P, alors non P ; d'où P » — et *le paradoxe double* , qui a la forme « si P, alors non P, *et* si non P, alors P ».

Le paradoxe simple, je le répète, relève du domaine de la logique, tandis que le double paradoxe le dépasse. Le premier peut être vrai ; le second révèle toujours une erreur de raisonnement. Pourtant, pourrait-on objecter, le double paradoxe est fréquent en pratique ! Mais cela ne le rend pas pour autant juste, pas plus que la fréquence d'autres erreurs en pratique ne les rend vraies.

Le double paradoxe est rendu possible, comme nous le verrons, par un *usage détourné des concepts* . Il s'agit d'un sophisme par excellence, car il nous donne l'illusion superficielle d'un énoncé cohérent aboutissant à des résultats contraires à la raison. Mais un examen plus approfondi révèle la présence d'un sophisme, tel qu'une ambiguïté ou une équivoque, ce qui signifie qu'en réalité, la contradiction apparente n'a jamais eu lieu.

La logique exige que *l'une ou l'autre* des propositions hypothétiques constituant le double paradoxe, ou paradoxe sur paradoxe, *soit fausse* . Alors qu'un paradoxe simple est *résolu* en concluant catégoriquement à sa conséquence, sans nier le lien antécédent-conséquent, un double paradoxe est *dissous* en démontrant qu'un ou les deux paradoxes simples impliqués sont faux, voire inexistants. Il est important de noter la différence dans la résolution du problème : la résolution « explique » le paradoxe simple, tandis que la dissolution « élimine » le double paradoxe.

Le double paradoxe *révèle* que nous commettons une erreur ; la contradiction dont nous sommes confrontés constitue un indice suffisant pour prouver que nous avons formulé une hypothèse erronée. Notre capacité à percevoir correctement les liens logiques n'est pas remise en cause par un jugement initial trop hâtif, sans examen approfondi des termes employés. Une fois les concepts en jeu clarifiés, c'est la

faculté rationnelle elle-même qui prononce le jugement contraire à son impression initiale de connexion.
Il faut bien comprendre que chaque double paradoxe (comme tout paradoxe simple, d'ailleurs) *nous apprend quelque chose* . De tels événements ne doivent pas être perçus comme des menaces pour la raison, remettant en cause la logique dans son ensemble, mais simplement comme des leçons. Ils sont des sources d'information ; ils nous révèlent certaines règles logiques de formation des concepts, que nous n'aurions pas remarquées autrement. Ils nous montrent les limites de la conformité linguistique.
Nous allons examiner deux exemples classiques de double paradoxe pour illustrer comment les résoudre. Chacun requiert un traitement particulier. Ce sont d'excellents exercices.

2. Le paradoxe du menteur

Un exemple ancien de double paradoxe est le célèbre « paradoxe du menteur », découvert par Eubulide, un Grec du IVe siècle avant notre ère, appartenant à l'école mégarienne. Il se formule ainsi : « Un homme qui affirme mentir dit-il la vérité ? » Il semblerait donc que s'il ment, il dit la vérité, et que s'il ne ment pas, il dit la vérité.
L’erreur conceptuelle à l’origine de la difficulté réside ici dans le fait que la proposition est *définie par référence à elle-même* . Le paradoxe du menteur nous permet de constater que de tels concepts sont interdits.
Le mot « maintenant » (qui définit la proposition elle-même comme son propre sujet) est employé en référence à quelque chose qui n'existe pas encore, dont l'existence apparente n'est rendue possible que par lui. Ainsi, en réalité, le mot est dépourvu de référents spécifiques dans le cas présent. Le mot

« maintenant » est certes généralement significatif, car dans d'autres situations, il possède des référents précis ; mais ici, il est employé avant même que nous ayons quoi que ce soit à désigner comme sujet de discours. Il ressemble à un mot, et il le sonne comme tel, mais il n'est rien de plus.

Une version plus moderne et plus claire de ce paradoxe est « cette proposition est fausse », car elle met en évidence la fonction indicative du mot « maintenant » dans le mot « ceci ».

Le mot « ceci » accompagne nos désignations et présuppose l'existence d'un référent déjà présent. Il ne peut se créer un référent ex nihilo. C'est la leçon utile que nous enseigne le paradoxe du menteur. On peut parfaitement utiliser le mot « ceci » pour désigner un autre mot « ceci », mais pas lui-même. Ainsi, je peux vous dire sans difficulté : « ce “ceci”, qui figure dans la proposition “cette proposition est fausse” », car mon « ceci » a un référent, même s'il s'agit d'un symbole vide ; mais le « ceci » initial est dénué de sens.

De plus, cette version semble impliquer que « si la proposition est vraie, elle est fausse, et si elle est fausse, elle est vraie ». Cependant, un examen plus approfondi révèle que l'expression « la proposition » ou « elle » a une signification différente selon qu'il s'agit d'antécédents ou de conséquent.

Si, par hypothèse, nous comprenons ces implications comme suit : si cette proposition est fausse, alors cette proposition est vraie ; et si cette proposition est vraie, alors cette proposition est fausse — en prenant le « ceci » au sens d'*autoréférence* de chaque thèse —, alors nous constatons que les thèses n'ont en réalité pas un seul et même sujet, et ne sont que présumées contradictoires.

Elles ne le sont pas formellement, pas plus que, pour toutes propositions P1 et P2, « P1 est vrai » et « P2 est faux » ne

sont contradictoires. Les implications ne sont pas nécessaires d'un point de vue logique, et les deux paradoxes sont ainsi résolus. Il n'y a pas de contradiction, ni dans « cette proposition est fausse », ni dans « cette proposition est vraie » ; elles sont simplement dénuées de sens, car les indicatifs qu'elles emploient sont sans référence.

Essayons aussi d'interpréter ces implications ainsi : si « cette proposition est fausse » est vrai, alors cette proposition est fausse ; et si cette proposition est fausse, alors cette proposition est vraie. Le premier « cette proposition » est une autoréférence, et les « cette proposition » suivants renvoient à la proposition initiale et non aux thèses suivantes elles-mêmes. Autrement dit : si « cette proposition est fausse » est vrai, alors « cette proposition est fausse » est fausse ; et si « cette proposition est fausse » est fausse, alors « cette proposition est fausse » est vraie.

Ici, les sujets des thèses sont identiques, mais les implications ne semblent plus nécessaires, comme le montre clairement la substitution du symbole P à « cette proposition est fausse ». La saveur du paradoxe disparaît : elle n'existait que tant que « cette proposition est fausse » semblait être impliquée par ou impliquer « cette proposition est vraie » ; dès que le sujet est unifié, les deux paradoxes s'effondrent.

On ne peut éluder le problème en formulant le paradoxe du menteur comme une généralité. La proposition « Je mens toujours » peut simplement être réfutée par « Tu mens parfois (comme dans le cas de « Je mens toujours »), mais parfois tu dis la vérité » ; cela ne donne lieu qu'à un double paradoxe à l'indicatif. De même, la proposition « Toutes les propositions sont fausses » peut être réfutée par « Certaines, d'autres non », sans difficulté.

Or, il convient de noter que ces deux propositions générales sont en réalité contradictoires ; elles engendrent chacune un

paradoxe. Il s'ensuit qu'elles sont toutes deux fausses : on ne peut prétendre « toujours mentir », ni qu'« il n'existe aucune proposition vraie ». Il s'agit d'un raisonnement logique ordinaire, parfaitement légitime puisqu'il existe des alternatives logiques.
Concernant ces alternatives, la proposition « Je ne mens jamais » n'est pas incohérente en soi, sauf pour la personne qui affirme intentionnellement « Je mens toujours ». De même, la proposition « Toutes les propositions sont vraies » n'est pas incohérente en soi, mais elle est incompatible avec le fait logique que certaines propositions sont incohérentes ; elle est donc fausse. Dans ce cas, seule la proposition contingente « Certaines propositions sont vraies, d'autres fausses » peut être retenue.

3. Le paradoxe du barbier

Le paradoxe du barbier peut être formulé ainsi : « Si un barbier rase tous les habitants de sa ville qui ne se rasent pas eux-mêmes, se rase-t-il lui-même ou non ? S'il se rase lui-même, il ne se rase pas ; s'il ne se rase pas lui-même, il se rase. »
Ce double paradoxe résulte de la confusion entre les expressions « ne se rase pas lui-même » et « se fait raser par quelqu'un d'autre que lui-même ».
On peut diviser les habitants d'une ville en trois grands groupes : (a) ceux qui ne se rasent pas eux-mêmes, mais se font raser par d'autres ; (b) ceux qui ne se rasent pas eux-mêmes et ne se font pas raser par d'autres ; (c) ceux qui se rasent eux-mêmes et ne se font pas raser par d'autres. Le postulat est que notre barbier rase tous les habitants du groupe (a). Il est implicitement suggéré, sans être formellement affirmé, que personne n'appartient au groupe

(b), de sorte que personne ne porte la barbe ni n'a besoin d'être rasé. Quoi qu'il en soit, le postulat ne nous apprend rien sur le groupe (c).

Ensuite, subdivisons chacun des groupes précédents en deux sous-groupes : (i) les personnes qui rasent les autres et (ii) les personnes qui ne rasent pas les autres. Il est clair que chacune des six combinaisons obtenues est logiquement acceptable, puisque le fait de savoir qui me rase n'a aucune incidence sur qui je peux raser. De toute évidence, seul le groupe (i) concerne les coiffeurs, et notre prémisse peut être interprétée comme signifiant que notre coiffeur est le seul coiffeur de la ville.

Nous pouvons maintenant aborder la question posée. Notre coiffeur ne peut appartenir au groupe (a)(i), puisqu'il n'est pas rasé par d'autres. Il pourrait appartenir au groupe (b)(i) s'il était autorisé à porter la barbe ou s'il était chauve ; mais admettons, pour les besoins de la démonstration, que ce ne soit pas le cas. Il peut néanmoins appartenir au groupe (c)(i), ce qui signifie qu'il se rase lui-même (plutôt que d'être rasé par d'autres), bien qu'il rase également d'autres personnes.

Il n'y a donc pas de double paradoxe. Ce paradoxe n'apparaît que parce que nous avons supposé à tort que « il rase tous ceux qui *ne* se rasent pas » exclut « il rase certains (comme lui-même) qui *se* rasent ». Or, *« X rase Y » ne contredit pas formellement « X ne rase pas non-Y »* ; rien ne permet de supposer que la copule « se raser » soit observable, de sorte que « X rase Y » implique « X ne rase pas non-Y ».

Si le principe était reformulé comme « il se rase tous ces ... » *Si l'on exclut* ceux qui ne se rasent pas (afin d'exclure « il se rase lui-même »), on pourrait toujours s'en sortir en disant « il ne se rase jamais ». Si l'on élargissait et restreignait davantage cette prémisse en insistant sur le fait qu'« il se rase d'une manière ou d'une autre ou qu'on le rase », elle

deviendrait tout simplement contradictoire (à la manière d'un paradoxe absolu).
On pourrait encore enrichir ce qui précède, par exemple en prenant en compte les personnes qui se rasent dans d'autres villes, ou en faisant la distinction entre toujours, parfois/parfois pas, et jamais. Mais je pense que l'idée est claire. La leçon à tirer du « paradoxe » du barbier est que, sans catégorisations précises, des équivoques peuvent apparaître (comme celle entre « se rase » et « est rasé »), ce qui donne l'illusion d'un double paradoxe.

6. CHAPITRE SIX

Tiré de *Buddhist Illogic* (2002),
Chapitres 1 et 2.

1. Le tétralemme

La pensée philosophique et scientifique occidentale repose sur la logique aristotélicienne, dont les principes fondateurs sont les trois « Lois de la pensée ». On peut les résumer ainsi : « A est A » (Identité), « Rien n'est à la fois A et non-A » (Non-contradiction) et « Rien n'est ni A ni non-A » (Exclusion du milieu). Il est important de noter que ces lois ne sont pas de simples hypothèses, mais des prémisses incontestables de toute pensée humaine rationnelle [1].
Des religions comme le judaïsme, le christianisme et l'islam, tout en adhérant à ces lois dans une grande partie de leur discours et en les respectant du bout des lèvres, ont souvent ignoré ces mêmes lois dans leurs efforts pour interpréter leurs textes sacrés et rendre leurs doctrines acceptables aux yeux de leurs convertis. Cela est particulièrement vrai des courants mystiques au sein de ces religions, mais on pourrait citer de nombreux exemples dans les écrits traditionnels. On peut en dire autant de certains aspects de la philosophie bouddhiste.

---

[1] Voir mon ouvrage *Future Logic* (Genève : Auteur, 1996. Édition révisée), chapitres 2 et 20, et mes essais ultérieurs sur le sujet (publiés sur mon site web www.thelogician.net).

Le *tétralemme* [2]est un dérivé des lois de la pensée, relatif à deux termes ou propositions quelconques, notés A et B, et à leurs contraires non-A et non-B. Quatre combinaisons de ces quatre termes sont concevables : « A et B » (tous deux), « non-A et non-B » (aucun), « A et non-B » et « non-A et B » (l'un ou l'autre seulement). Selon la logique aristotélicienne, ces quatre énoncés sont incompatibles entre eux (*un seul peut être vrai* , car si deux ou plus étaient affirmés, alors « A et non-A » ou « B et non-B » ou les deux seraient vrais, ce qui est contradictoire) et exhaustifs (*au moins l'un d'eux doit être vrai* , car s'ils étaient tous niés, alors « non A et non non-A » ou « non B et non non-B » ou les deux seraient vrais, ce qui contrevient au principe du tiers exclu).
Nagarjuna remplace B par A (il considère donc le cas où B = A) et affirme que les quatre combinaisons logiques possibles s'appliquent dans ce cas particulier, rendant ainsi les propositions « A et A (=B) », « non-A et non-A (=non-B) », « A et non-A (=non-B) » et « non-A et A (=B) » logiquement acceptables. **Il soutient ensuite qu'il existe quatre possibilités existentielles : l'affirmation de A (A + A = A), la négation de A (non-A + non-A = non-A), l'affirmation et la négation simultanées de A (A et non-A), et l'absence d'affirmation ou de négation de A (ni A ni non non-A).** Il utilise donc apparemment les principes et la terminologie de la logique commune pour aboutir à un résultat diamétralement opposé. Ceci donne à lui et à ses lecteurs

---

[2] Voir Cheng, pp. 36-38, à ce sujet. Il y fait référence à l'énoncé introductif du MT, ainsi qu'aux versets XVII:12a et XXIII:1a. Étymologie : du grec *tetra* (quatre) et *lemme* (alternatives). Terme forgé par opposition au dilemme « A ou non-A ».

l'impression qu'il est tout à fait raisonnable d'affirmer et de nier, ou de ne ni affirmer ni nier.

En logique aristotélicienne, les deux dernières alternatives sont d'emblée exclues : « A et non-A » par le principe de non-contradiction et « ni A ni non-A » par le principe du tiers exclu. Il ne reste donc que « A » ou « non-A ». La position anti-aristotélicienne peut être perçue, d'un point de vue positif, comme une position anti-nominaliste, nous rappelant que les choses ne sont jamais tout à fait ce qu'elles paraissent et qu'il est impossible de les classer ou de les étiqueter précisément. Mais, en définitive, elle vise à abolir la logique ; car sans lois de la pensée, comment distinguer le vrai du faux ?

La loi d'identité « A est A » est la conviction que toute chose possède une identité (quelle qu'elle soit précisément) plutôt qu'une autre, ou qu'aucune identité du tout. Elle affirme la possibilité ultime de la connaissance et rejette le relativisme pur et simple ainsi que l'obscurantisme. Nagarjuna vise à nier l'identité.

Il convient de noter ici qu'Aristote est très précis dans sa formulation du principe de contradiction, affirmant dans sa *Métaphysique :* « Un même attribut ne peut appartenir et ne pas appartenir *simultanément au même sujet sous le même aspect* » (italiques ajoutés). Ainsi, une formulation alternative des lois de la pensée serait le « trilemme » (appelons-le ainsi) : « *soit entièrement A, soit entièrement non-A, soit à la fois partiellement A et partiellement non-A* », ce qui exclut la quatrième alternative : « à la fois entièrement A et entièrement non-A ». La critique bouddhiste des lois de la pensée tire une partie de sa crédibilité du fait que l'on se réfère inconsciemment à ce « trilemme », en pensant superficiellement que des choses opposées peuvent effectivement se produire au même endroit à des moments

différents, ou simultanément en différents lieux ou sous divers aspects, sans pour autant engendrer de difficulté logique insoluble. Mais il est clair que la position bouddhiste est bien plus radicale, puisqu'elle accepte une antinomie totale.

De même, concernant le principe du tiers exclu, qui affirme l'impossibilité de la situation « ni A ni non-A », l'incertitude quant à la réalité (A ou non-A) peut induire en erreur *et faire* croire que ce principe est sujet à débat. Or, il faut comprendre que ce principe logique est inductif, et non déductif : il affirme qu'au *terme* du processus d'acquisition des connaissances, on aboutira soit à « A », soit à « non-A », sans possibilité de troisième voie. Il n'exclut pas la possibilité d'une situation d'incertitude *intermédiaire* . La position de Nagarjuna exploite cette confusion.

2. L'interprétation erronée de Nagarjuna

Nagarjuna interprète la limitation inhérente au dilemme « A ou non-A » comme un « dualisme » arbitraire propre aux penseurs ordinaires [3]. Cela démontre simplement qu'il

[3] Il est trompeur de parler de « dualité » ou de « dichotomie », comme le font souvent les bouddhistes, car cela suggère qu'une chose unitaire a été arbitrairement divisée en deux – et, incidemment, qu'elle aurait tout aussi bien pu être divisée en quatre. Or, au niveau perceptif, il n'y a ni choix ni « découpage ». Un phénomène qui apparaît est *une seule et même* chose, appelons-le **« un »** (un nom propre ou un « ceci » indicatif), et non une disjonction. La question de la « dichotomie » ne se pose qu'au niveau conceptuel. *La négation* est un acte rationnel : on ne peut parler de « non **-un** », de ce qui n'apparaît pas, qu'en se rappelant d'abord quelque chose de « **un** » qui est apparu précédemment (dans la sensation ou l'imagination). Lors de *la conceptualisation initiale* , deux phénomènes sont comparés et opposés, l'un à

comprend mal la formalisation (ou qu'il feint de la comprendre, dans le but de tromper les lecteurs crédules). Lorsque les logiciens utilisent une variable comme « B » et admettent que « non-A et B » et « A et non-B » sont tous deux possibles en principe, ils n'entendent pas cela comme une généralité applicable à *toutes* les valeurs de B (telles que « A »), mais seulement comme une affirmation générique applicable à *toute* valeur compatible de B. Dans le cas particulier où B = A, ces deux combinaisons doivent être éliminées car elles sont illégales (c'est-à-dire qu'elles enfreignent deux lois de la pensée).

La propriété des symboles mentionnée ci-dessus, à savoir leur applicabilité conditionnelle et limitée aux contraintes de cohérence, est manifeste dans toute la logique formelle, et Nagarjuna l'ignore totalement ici. Son objectif était bien sûr de verbaliser et de rationaliser la doctrine du Bouddha selon laquelle la vérité ultime transcende *le nom* et *la* forme (c'est-à-dire la discrimination et le discours), et n'est accessible qu'à une conscience transcendantale (la doctrine de la Double Vérité). Plus précisément, comme le souligne Cheng, Nagarjuna voulait démontrer que la logique est intrinsèquement incohérente et que, par conséquent, la raison

---

l'autre et à d'autres choses, sous un ou plusieurs aspects. La question est alors de savoir si ces phénomènes sont suffisamment similaires entre eux et suffisamment différents des autres pour être considérés comme « identiques » et désignés par un terme général (par exemple « A »), ou s'ils doivent être considérés comme « différents », ou encore s'il existe une incertitude. À *un stade ultérieur de la reconnaissance* , il nous faut décider si un troisième phénomène s'intègre à la classe formée pour les deux précédents (c'est-à-dire s'il relève de la catégorie « A »), s'il n'y intègre pas (c'est-à-dire s'il relève de la catégorie « non-A ») ou s'il demeure incertain. Dans ce dernier cas, nous nous demandons s'il s'agit d'un phénomène « A » ou « non-A », et nous précisons qu'il ne peut appartenir ni à l'un ni à l'autre.

n'est qu'une folie confuse à rejeter. Autrement dit, il ne cherchait pas (ici et ailleurs) à défendre un tétralemma avec B égal à A – ni même à affirmer que les choses sont à la fois A et non-A, ou ni A ni non-A – mais souhaitait nous amener à dépasser les distinctions conceptuelles et les jugements de la logique.

Mais comme nous l'avons vu, il n'atteint pas son but. Sa critique repose en effet sur une interprétation erronée de la science logique. Il prétend démontrer que la logique est confuse et contradictoire, mais en réalité, ce qu'il présente comme la thèse de la science logique n'est pas ce qu'elle affirme, mais précisément ce qu'elle interdit explicitement. De plus, même si la théorie logique menait effectivement à des contradictions, comme il le prétend, ce fait ne nous conduirait pas à son rejet sans un appel implicite à notre préférence pour la logique dans la pratique. Si la logique était fausse, les contradictions seraient acceptables. Ainsi, paradoxalement, Nagarjuna fait appel à notre habitude logique lorsqu'il nous recommande précisément d'ignorer la logique. En somme, bien qu'il donne l'illusion qu'il est raisonnable d'abandonner la raison, il est facile de constater que sa conclusion est inévitable et ses moyens erronés.

3. Ni réel ni irréel

Mais Nagarjuna conçoit également la réalité ultime (« vacuité » [4]) comme une « voie du milieu ».[5]– de sorte que le monde de l'expérience ne saurait être considéré ni comme

---

[4] Au-delà de la conscience de « Shunyata » se trouve une conscience plus vive appelée « Mahamudra », selon Chögyam Trungpa. Mais de telles subtilités ne nous concernent pas ici.

[5] Voir Cheng, pp. 38-39, sur ce sujet. Il y fait référence à MT XIII,9a et XVIII,7.

réel, ni comme irréel (« il n'y a rien, ni mental ni non mental, qui soit réel » et « cela ne peut être conçu comme irréel », rapporte Cheng). Dans ce contexte, Nagarjuna s'appuie manifestement sur l'une des disjonctions logiquement impossibles mentionnées plus haut, à savoir « ni A ni non-A » (précisons-le au passage). Je souhaite maintenant démontrer pourquoi l'affirmation de Nagarjuna paraît superficiellement raisonnable et vraie.

Comme je l'ai souvent précisé et expliqué [6], la connaissance doit être envisagée de manière phénoménologique (c'est la seule thèse épistémologique cohérente). Il faut commencer par reconnaître et observer *les apparences* en tant que telles, sans porter de jugement initial sur leur réalité ou leur illusion. À première vue, toutes les apparences semblent suffisamment *réelles* . Mais après un certain temps, il faut admettre que certaines apparences entrent en conflit avec d'autres et juger ces apparences (c'est-à-dire une ou plusieurs de celles en conflit) comme *illusoires* . Puisqu'il n'y a rien dans notre « monde » que des apparences, toutes les apparences restantes qui ne sont pas jugées comme illusoires (c'est-à-dire tant qu'elles ne sont pas logiquement invalidées par des conflits avec d'autres apparences) conservent leur statut initial de réalités.

Autrement dit, la distinction entre apparences réelles et illusions émerge au sein même du monde des apparences, se limitant à classer certaines d'une manière et d'autres d'une autre. Nous n'avons de concept de réalité ou d'illusion qu'en référence à l'apparence. Utiliser la catégorie de réalité pour désigner quelque chose *qui dépasse* l'apparence constitue un détournement de concept, une extrapolation qui ignore la genèse même du concept dans le contexte de l'apparence.

---

6 Voir mon *ouvrage Future Logic* , chapitres 60 à 62, et mes essais ultérieurs sur le sujet.

Appliquer le concept d'illusion à *toutes* les apparences, sous prétexte que certaines apparences sont des illusions, est une généralisation injustifiée qui ignore comment ce concept émerge en référence à un événement spécifique (à savoir, l'incohérence entre certaines apparences et la diminution conséquente de leur crédibilité intrinsèque). De plus, affirmer qu'aucune apparence n'est réelle ou que toutes sont des illusions est contradictoire, car une telle affirmation relève logiquement de la catégorie de l'apparence.

L'illusion existe sans pour autant être réalité ; elle existe en tant qu'apparence. Le réel est également apparent, du moins en partie. Par conséquent, l'apparence en soi ne saurait être comprise comme la réalité (puisque certaines apparences sont illusoires), ni assimilée à l'illusion (puisque toutes les apparences n'ont pas été, ou ne peuvent être, illusoires). L'apparence est ainsi le *terrain d'entente* des réalités et des illusions, leur caractéristique commune, la synthèse dialectique de ces thèses et antithèses. Elle est un genre, dont les apparences et les illusions sont des espèces mutuellement exclusives. (La différence entre apparence et existence est une autre question, que j'ai traitée ailleurs ; en résumé, l'existence est un genre d'apparence et de non-apparence, ces dernières étant relatives à la conscience, tandis que la première est supposée indépendante.)

Aucune de ces observations ne permet de conclure que les apparences ne sont « ni réelles ni irréelles » (en supposant que « irréel » signifie « non réel »). On peut seulement affirmer que certaines apparences sont réelles et d'autres irréelles. Formellement, la relation logique correcte entre les trois concepts est la suivante. Déductivement , l'apparence est impliquée par la réalité et l'illusion, mais ne les implique pas ; car la réalité et l'illusion sont contradictoires, de sorte qu'elles ne peuvent être à la fois vraies et à la fois fausses.

De plus, *inductivement* , l'apparence implique la réalité, jusqu'à ce qu'elle soit jugée illusoire (en raison de la découverte d'une incohérence).
Plus précisément, toutes les apparences sont initialement considérées comme réelles. Toute apparence contradictoire est (déductivement) illusoire, et sa contradiction est par conséquent évidente et (déductivement) réelle. Toutes les autres apparences restent considérées comme réelles tant qu'elles ne sont pas contestées. Celles qui sont contestées doivent être évaluées de manière dynamique. Lorsqu'une apparence est contredite par une autre, le conflit entre elles les met toutes deux en doute, et elles deviennent donc initialement *problématiques* . Par la suite, leur crédibilité relative doit être provisoirement évaluée dans le contexte global des connaissances empiriques et rationnelles disponibles – et réévaluée de manière répétée, à mesure que ce contexte évolue. Sur cette base, l'une de ces apparences peut être jugée plus crédible que l'autre, de sorte que la première est qualifiée de *probable* (proche du réel) et la seconde de relativement *improbable* (proche de l'illusion). À la limite, elles peuvent être caractérisées comme étant respectivement (inductivement) réelles ou illusoires. Ainsi, la réalité et l'illusion sont les extrêmes (respectivement 100 % et 0 %) dans une large gamme de probabilités avec de nombreux degrés intermédiaires (y compris la problématique au point médian).
Plus précisément, *les perceptions pures* (c'est-à-dire les apparences concrètes, les phénomènes) ne sont jamais illusoires. Le jugement de valeur relatif à l'« illusion » ne concerne que les concepts (c'est-à-dire les apparences abstraites, les « universaux »). Dire d'une perception qu'elle était illusoire signifie simplement que nous l'avons mal interprétée. Autrement dit, ce que nous considérions

initialement comme une perception pure contenait en réalité *un mélange de concept* , qui s'est avéré erroné. Par exemple, je vois certaines formes et couleurs au loin et je pense « voilà une fille à vélo », mais en m'approchant, je réalise que je n'ai vu qu'un tas d'ordures au bord de la route. La perception pure, ce sont les formes et les couleurs que je vois ; la fausse interprétation est « fille à vélo », l'interprétation plus juste est « tas d'ordures ». La perception initiale n'a pas changé, mais ma proximité accrue y a ajouté des détails perceptifs. Ma première impression était correcte, seul mon jugement initial était erroné. Je revois ce dernier concept, non pas par des moyens supérieurs à la connaissance, mais simplement par une *perception et une conception plus poussées* .

À proprement parler, la perception n'est donc jamais en cause ; ce sont nos conceptions que nous évaluons. Il est vrai qu'en pratique, il est souvent très difficile d'isoler une perception de son interprétation, c'est-à-dire des concepts qui y sont rattachés. Notre perception des choses est, en effet, dans une large mesure « eidétique ». Ce fait ne doit cependant pas nous amener à rejeter toute perception (comme le font rapidement nombre de philosophes occidentaux, ainsi que des bouddhistes), ni même toute conception. Les « impuretés » conceptuelles des perceptions ne sont pas nécessairement erronées. Nous savons qu'elles étaient erronées lorsque nous décelons un motif précis de contestation : une contradiction logique ou empirique. Tant que nous ne trouvons pas un tel défaut précis, elles peuvent être considérées comme justes. Cela signifie simplement que nous devons appliquer les règles de l'adduction [7]à nos

[7] L'adduction considère toute connaissance conceptuelle comme hypothétique, à tester sans cesse – en concurrence avec toutes les hypothèses alternatives concevables – en se référant à toute la logique et à l'expérience disponibles.

interprétations immédiates des perceptions individuelles, tout comme nous le faisons pour les théories complexes relatives à des ensembles de perceptions. Ces règles sont universelles : aucun jugement n'échappe à l'exigence d'un examen attentif et d'une réévaluation.

4. Voie commune contre voie médiane

Or, à la lumière du récit de Cheng et de certaines citations de Nagarjuna qu'il contient, on pourrait interpréter ce dernier comme ayant voulu exprimer précisément ce que j'ai dit. Par exemple, Cheng écrit[8] : « Ce que Nagarjuna voulait nier, c'est que les phénomènes empiriques… soient absolument réels… Cependant, [cela] ne signifie pas que rien n'existe. *Cela n'annule rien dans le monde* » (c'est moi qui souligne). J'interprète cette non-annulation comme une reconnaissance de l'apparence comme fondement minimal de la connaissance. Nagarjuna a peut-être éprouvé des difficultés à élaborer une terminologie appropriée (distinguant existence, apparence et réalité, comme je le fais ci-dessus), sans doute influencées par son penchant pour les affirmations paradoxales qui semblaient exprimer et confirmer la doctrine mystique bouddhiste.

Mais si tel est son propos, alors il n'est pas parvenu à une « voie médiane » (un rejet du principe du tiers exclu), mais seulement à une « voie commune » (un terrain d'entente admis). À mes yeux, il ne s'agit pas d'un mince accomplissement – la découverte philosophique de la phénoménologie ! Mais pour lui, ce serait trivial, voire contre-productif, car ce qu'il cherche, c'est à nier la conscience ordinaire et ses raisonnements limitants, pour

8 P. 42.

accéder ainsi à une conscience différente, supérieure, capable d'atteindre la vérité transcendantale ou la réalité ultime.
Il est intéressant de noter que le rejet effectif de la réalité par l'école Madhyamika de toute apparence ne fut pas accepté par une école ultérieure de la philosophie Mahayana, celle des Yogachara (VIIe- VIIIe siècles) . Cheng décrit ainsi la position de ces derniers[9] : « Tout objet, mental ou non, peut être logiquement ou dialectiquement démontré comme illusoire. Mais pour être illusoire, il faut qu'il existe une certaine pensée sujette à l'illusion. *Le fait même de l'illusion prouve l'existence et la réalité d'une certaine conscience ou d'un certain esprit* . Affirmer que tout ce qui est mental et non mental est irréel relève du suicide intellectuel. Il faut au moins admettre la réalité de quelque chose pour que parler d'illusion ait un sens » (italiques ajoutés). Tel est le sens de l'argument phénoménologique que je présente ci-dessus, bien que ma conclusion finale diffère nettement de celle des Yogachara, selon laquelle tout est conscience ou esprit (une forme d'idéalisme), mais laisse ouverte la possibilité de juger et de classer les apparences comme matière ou esprit en fonction de diverses considérations.
Le rejet du dualisme par l'école Madhyamika va jusqu'à affirmer que la vacuité ne se trouve pas dans le nirvana, antithèse du samsara (selon la conception bouddhiste antérieure), mais dans ce qui n'est ni le samsara ni le nirvana. En réalité, des affirmations similaires se retrouvent dans le Canon Pali, c'est-à-dire dans les écoles Theravada bien plus anciennes, ce qui démontre qu'il ne s'agit pas d'une construction spécifiquement Mahayana. La différence réside dans l'accentuation : ces affirmations, relativement rares dans la période antérieure, sont devenues la norme et sont fréquemment reprises dans la période postérieure. On en

9 P. 25.

trouve un exemple dans le *Dhammapada* , un sutra datant du IIIe siècle avant notre ère [10], soit quatre ou cinq siècles avant Nagarjuna. Ici, le samsara est comparé à un cours d'eau ou à sa rive actuelle, et le nirvana à la rive opposée ; et il nous est demandé de transcender ces deux extrêmes.

> *Lorsque tu auras traversé le fleuve du Samsara, tu atteindras le Nirvana… Celui qui a atteint l'autre rive accède alors à la vision suprême et tous ses liens sont brisés. Celui pour qui il n'y a ni cette rive ni l'autre, ni les deux…*

Une telle formule est légitime si on l'interprète comme un avertissement : *la poursuite* du nirvana (l'éveil et la libération) constitue un obstacle à son accomplissement, une forme subtile de samsara (l'ignorance et l'attachement). Il n'y a aucune contradiction à affirmer que *la conception du* nirvana comme but de l'action nous maintient dans le samsara – il s'agit d'une simple affirmation causale. Cette formule est également logiquement acceptable si on la considère comme un rappel qu'aucun mot ni concept – pas même « samsara » ou « nirvana » – ne peut saisir ou transmettre toute la portée des significations voulues (autrement dit, « pas » devrait être plus précisément remplacé par « pas tout à fait »). Il n'y a pas non plus de contradiction à dire que celui qui a atteint le nirvana n'a pas

---

10 Londres : Penguin, 1973. Il s'agit vraisemblablement de la date de composition, bien que le traducteur, Juan Mascaro, dans son introduction, indique « compilé » à cette époque, ce qui semble suggérer une composition antérieure. Ce commentaire ne précise pas à quelle date le sutra aurait été mis par écrit pour la première fois. Si cette mise par écrit est beaucoup plus tardive, par exemple durant la période de cristallisation de la pensée mahayana, entre 100 av. J.-C. et 100 apr. J.-C., cette dernière a pu influencer les moines qui ont rédigé le texte. Voir le chapitre 26 (383-385) pour la citation.

besoin de quitter le monde de ceux qui sont prisonniers du samsara, mais peut continuer d'y exister et d'y agir, d'une manière distinctement détachée de tout attachement.
Mais il serait contradictoire de parler de la « vacuité » comme n'étant « ni le samsara ni le nirvana », puisque le nirvana, en tant que concept, est originellement défini comme non-samsara ; la vérité ne saurait être une troisième voie. Tout au plus, on pourrait dire que la vacuité est un niveau supérieur de nirvana (au sens élargi), à ne pas confondre avec le niveau inférieur désigné par le terme originel de nirvana, ni bien sûr avec le samsara. Dans ce cas, le nirvana (au sens générique du terme, signifiant littéralement non-samsara) englobe à la fois une catégorie supérieure et une catégorie inférieure ; et l'affirmation « ni le samsara ni le nirvana inférieur » est alors compatible avec l'affirmation « nirvana supérieur ». Il existe une différence fondamentale entre un langage poétique, expressif et dramatique, et son interprétation littérale.

7. CHAPITRE SEPT

Tiré de *Phénoménologie* (2003),
Chapitre 1 (sections 1 et 2).

1. Phénoménologie

La phénoménologie peut se définir comme l'étude des apparences en tant que telles. Par « apparence », on entend tout existant qui s'impose à la conscience, tout ce qui est perçu, indépendamment de tout jugement quant à son caractère « réel » ou « illusoire ». L'évaluation d'une apparence particulière (un existant dans le champ de la conscience) comme illusion (n'existant *que dans* la conscience) ou comme réalité (existant *non seulement dans* la conscience, mais aussi avant, après, en dehors ou au-delà de son champ d'application) est un processus complexe, faisant appel à des principes et des activités logiques inductifs et déductifs. L'opinion doit acquérir le statut de connaissance rigoureuse. Pour commencer, l'apparence doit être considérée de manière neutre, au premier degré, comme le terrain commun à la réalité et à l'illusion (c'est-à-dire l'un des trois éléments d'une triade).

L'apparence *est* ce qu'elle *semble être* . À ce niveau de considération, les verbes « paraître » et « être » sont synonymes. Ce n'est qu'au niveau supérieur, lorsqu'il s'agit d'évaluer le statut, qu'il faut les distinguer.

Puisque l'apparence est une forme de connaissance, la phénoménologie peut être considérée comme une branche à la fois de l'ontologie (l'étude de l'être en tant que tel, ou plus

précisément, de l'être réel) et de l'épistémologie (l'étude de la connaissance en tant que telle, ou plus précisément, de la connaissance véritable). La phénoménologie se distingue de l'ontologie par sa moindre présomption quant à la nature ou au statut de l'objet étudié, et c'est pourquoi elle constitue une discipline essentielle à l'épistémologie. L'intuition ou le postulat fondamental de la phénoménologie est que la connaissance se développe à partir d'une apparence neutre. La conception courante de la connaissance semblerait être qu'elle se développe à partir de données considérées *d'emblée* comme « sensorielles », mais, comme nous le verrons, cette conception soulève des difficultés logiques. L'approche phénoménologique vise à surmonter ces difficultés et à proposer un ordre de développement plus cohérent.

Comme je l'ai démontré dans mon ouvrage **Logique du futur** , aucun élément de connaissance apparente, pas même une perception, n'est jamais immédiatement et définitivement « vrai » en soi. Un élément peut initialement *sembler* vrai, ou contenir une part de vérité ; mais ce n'est qu'en relation avec tous les autres éléments, qui *semblent également* vrais, que l'on peut juger de sa vérité *réelle* ou complète. Même les divers critères et tests intervenant dans de tels jugements définitifs ne sont, au départ, que des apparences de vérité. La phénoménologie repose sur cette même intuition fondamentale.

Dans ce volume, nous entendrons le terme « apparence » au sens large, incluant : a) les objets de perception, c’est-à-dire les éléments concrets ou les phénomènes des domaines physique et mental ; b) les objets de l’intuition, c’est-à-dire le moi subjectif, les cognitions, les volitions et les évaluations ; et/ou c) les objets de conception, c’est-à-dire des abstractions simples ou complexes d’apparences

antérieures. L'abstraction repose sur la perception de la similitude et de la différence entre les apparences (y compris les apparences reçues ou projetées, et les négations projetées des apparences). Les abstractions sont d'abord de simples résumés d'informations, puis, dans un second temps, des entités hypothétiques plus complexes. La cohérence de la connaissance (perceptive, intuitive et conceptuelle) est maintenue par la perception de la compatibilité ou de l'incompatibilité.

Concernant la terminologie, il est conseillé au lecteur de garder à l'esprit qu'en philosophie, et dans ce traité philosophique en particulier, nous employons les mots différemment, voire avec plus de précision, que dans le langage courant. Contrairement à l'impression que donne le terme « phénoménologie », il convient de l'entendre comme l'étude non seulement des « phénomènes », mais de toutes les apparences, y compris les perceptions intuitives et les données abstraites [11]. Le mot « apparence » est souvent confondu avec « illusion », mais il englobe ici la « réalité ». Son champ d'application est à peu près équivalent à celui du terme « objet » (contenu de la conscience) ou « chose » en logique (tout ce qui existe ou est pensé). Il est important de noter qu'ici, le terme « expériences » ne se limite pas aux phénomènes de la perception physique, mais inclut les perceptions mentales, voire les données intuitives. Dans le langage courant, ce terme peut être plus restrictif (limité aux

---

[11] Il est inutile de créer un nouveau terme, même si le terme « phénomène » est employé dans le présent ouvrage dans son sens premier de concret matériel ou mental particulier, par opposition aux objets intuitifs ou abstraits. Notons toutefois qu'en pratique, le terme est souvent employé de manière plus souple pour désigner des manifestations complexes telles que « un phénomène social », qui englobent non seulement des concrets, mais aussi des expériences intuitives et même des abstraits.

entrées sensorielles) ou même synonyme d'« apparences » (par exemple, « mes expériences de vie » incluent mes pensées abstraites). Et ainsi de suite – tous les termes seront précisés ultérieurement. *Voir* ***les illustrations*** *à la fin du livre.*

La phénoménologie est une science fondée avant tout sur l'observation attentive et détaillée de sa propre expérience et de son comportement discursif, et seulement secondairement sur une analyse logique rigoureuse et un classement de ces observations. Ainsi, la pratique de *la méditation* est une condition préalable au développement de cette discipline philosophique, et notre réussite dans ce dernier dépend de nos compétences en la première. Bien que la conscience et la pensée philosophiques constituent en définitive des obstacles à la méditation (qui transcende les activités intellectuelles), elles peuvent néanmoins, dans l'intervalle, tirer des enseignements importants de la seconde. Qualifier des phénomènes de « phénomènes », établir des distinctions entre eux, les différencier des expériences intuitives ou des abstractions – de tels actes sont extraméditatifs ; mais ils peuvent fort bien se produire et être remémorés au cours de la méditation.

2. Le savoir repose sur l'apparence.

Notre considération première devrait être ce qui est manifeste à notre conscience à chaque instant. Rien ne peut être admis d'emblée, hormis ce premier constat. ***L'apparence est immédiatement admise, car il n'y a rien d'autre à discuter ou à évoquer, car le discours naît uniquement en réaction à elle et en relation avec elle.*** Ensuite, nous pouvons montrer étape par étape comment se développe la

connaissance en général, y compris notre prétendue connaissance de ces étapes.
La thèse centrale de la phénoménologie est donc que *la connaissance se fonde sur l'apparence* . Ceci contraste fortement avec d'autres approches épistémologiques qui proposent que la connaissance repose sur la « réalité extérieure », la « vérité subjective » ou d'autres thèses prématurées du même genre. De plus, la phénoménologie considère comme essentiel de clarifier *la séquence dans laquelle la connaissance émerge et se développe à partir de l'apparence* . Une notion ou une suggestion peut être pertinente si elle est judicieusement placée dans l'« ordre des choses », mais très trompeuse si elle y est mal placée.

- Prenons l'exemple **du réalisme naïf** (ou matérialisme, ou objectivisme) [12]. Cette philosophie postule que nous possédons un corps doté d'organes sensoriels, et que lorsque ces organes entrent en contact avec des objets extérieurs, des sensations sont produites. Ces sensations génèrent à leur tour des idées primaires (images) dans l'esprit, lesquelles constituent la base de notre expérience et à partir desquelles nous construisons des idées plus complexes (concepts abstraits). À première vue, cette thèse peut sembler évidente et digne d'adhésion universelle. Cependant, à y regarder de plus près, elle

[12] Historiquement, du moins dans sa version moderne en Occident, nous devons cette philosophie à John Locke (Anglais, 1632-1704). Les difficultés qu'elle recèle ont été implicitement perçues par son prédécesseur René Descartes (Français, 1596-1650), puis plus tard par des penseurs comme David Hume (Écossais, 1711-1776) et Emmanuel Kant (Allemand, 1724-1804). Malgré cela, le réalisme naïf est resté une conception fondamentale, et une source de confusion considérable, pour nombre de personnes, y compris des philosophes et des scientifiques.

soulève de sérieux problèmes logiques. Si, comme elle le suggère, les idées « représentent » la réalité extérieure, comment pouvons-nous être certains qu'elles lui « correspondent » réellement ? Si, comme l'implique cette théorie, nous ne connaissons que des idées (données sensorielles et leurs combinaisons), *comment pouvons-nous même savoir qu'il existe une réalité extérieure, et a fortiori un corps doté d'organes sensoriels abritant notre esprit ?* Ainsi, et c'est assez surprenant, cette approche de la connaissance est intrinsèquement incohérente.

- Face à ce paradoxe, certains philosophes ont opté pour l'extrême opposé : le **mentalisme** (ou idéalisme, ou subjectivisme) [13]. Ils ont en réalité accepté le principe fondamental du réalisme naïf, selon lequel ce que nous percevons et sur quoi repose notre connaissance sont des substances mentales appelées idées, tout en abandonnant la thèse selon laquelle ces idées proviennent de sensations physiques en réponse à des stimuli extérieurs. Le problème de cette thèse est qu'elle repose sur un concept emprunté, car il serait difficile de définir la mentalité après avoir écarté celui de la matérialité. De plus, elle n'explique pas *la* masse de données disponibles ; elle la réduit *à* une simple illusion. Elle n'explique pas pourquoi il existerait un univers immense, composé de matière vieille de 15 milliards d'années, d'innombrables galaxies, étoiles, atomes et quarks, et où, sur une petite planète appelée Terre, se trouveraient des êtres humains, dotés de corps et d'organes sensoriels apparents. Le mentalisme ignore tout cela, ou le rejette

[13] Par exemple, l'école Yogachara de philosophie bouddhiste.

comme pure fantaisie ; il ne le rend pas compréhensible. Il est donc incomplet.

Ayant cerné le problème inhérent à la première théorie, nous pourrions être tentés d'opter pour la seconde, aussi imparfaite soit-elle, s'il n'existait pas une autre approche : la **phénoménologie** . Celle-ci ne présente ni l'écueil de l'incohérence interne, ni celui de l'incomplétude. La phénoménologie réunit le meilleur des deux théories tout en éliminant leurs faiblesses.

- La phénoménologie, à l'instar du mentalisme, part du *contenu donné de la conscience* , mais l'identifie de manière neutre comme « apparence », au lieu de se laisser influencer par le préjugé selon lequel il s'agirait d'une chose mentale (une idée). Car il faut bien comprendre que le concept d'esprit s'est construit par opposition à celui de matière ; il est dénué de sens en soi et n'aurait pu émerger sans le concept de matière. La phénoménologie postule donc un concept d'apparence, laissant ainsi ouverte la question de l'esprit ou de la matière, question à laquelle il convient de répondre dans un contexte plus large.
- La phénoménologie, à l'instar du réalisme naïf, aboutit à la croyance en la matière autant qu'en l'esprit, mais elle n'y parvient pas de la même manière. L'erreur du réalisme naïf ne réside pas essentiellement dans sa conception d'un corps physique possédant des sensations qui engendrent des idées, mais dans le fait qu'il tient cette conception pour *acquise* , la traitant de fait comme une simple observation. La phénoménologie évite cet écueil en appréhendant la notion en question comme un *modèle hypothétique* , grâce auquel nous parvenons à *organiser* les apparences

> en un tout ordonné et cohérent que l'on appelle connaissance.
>
> Notre postulat est que l'épistémologie ne prend jamais naissance dans une pensée vide, isolée du contexte social, mais dans le système de croyances des individus ordinaires, inscrits dans un contexte culturel, historique et géographique donné. Les chercheurs en épistémologie sont *eux-mêmes* de tels individus, évoluant dans un climat social particulier, avec leurs points de vue spécifiques, même si, idéalement, leurs capacités intellectuelles sont remarquables. Toute théorie proposée par ces chercheurs doit, en définitive, expliquer de manière convaincante la genèse de ces systèmes de croyances ordinaires. Que ces derniers soient ainsi pleinement justifiés, ou qu'ils se révèlent, dans une certaine mesure, aberrants, on ne peut les ignorer ni les rejeter entièrement sans tomber dans l'absurde.

Il convient de faire ici une remarque, entre parenthèses, sur le contexte culturel. Un homme comme moi, né au XXe siècle et ayant reçu une éducation occidentale, tient généralement pour acquis le point de vue réaliste et suppose que c'est le cas pour tout le monde. Les personnes ayant une perspective opposée semblent de prime abord déroutantes (des philosophes tatillons ou des mystiques excentriques), voire inexistantes. Mais il ne faut pas oublier que, dans d'autres régions du monde et à d'autres époques, des êtres humains ont sincèrement adhéré à des visions du monde très différentes (pensons à l'animisme ou au chamanisme, par exemple). Il est important de rester ouvert d'esprit.

8. CHAPITRE HUIT

Tiré de *Phénoménologie* (2003),
Chapitre 2 (sections 2 et 3).

1. Apparence et autres concepts importants

Par « **apparence** », on entend d'abord et avant tout tout – mais, après réflexion, plus précisément tout ce qui nous vient à l'esprit, par quelque moyen que ce soit. Il ne s'agit pas d'une définition, mais d'une indication. Le terme « apparence » est trop fondamental pour être défini sans circularité ; on ne peut que désigner ses manifestations. En effet, tout ce que l'on peut désigner, au sens propre comme au figuré (physiquement du doigt, mentalement en projetant une limite, verbalement en définissant ou intentionnellement en se concentrant sur), est une apparence. Ainsi, « apparence » renvoie à tout objet de conscience (mais, bien sûr, la « conscience » elle-même est trop fondamentale pour être définie – voir plus loin).

Le concept d'apparence diffère de celui d'« **existence** » dans la mesure où l'on suppose que *les choses existent avant ou après que nous en ayons conscience* , et donc, par extrapolation, qu'il *existe des choses dont nous n'avons jamais conscience* . Cette hypothèse de l'existence de choses dont nous ne sommes pas conscients sert notamment à expliquer ou à intégrer l'apparence *de disparition et de réapparition des choses* (signifiant la continuité de l'existence dans l'intervalle et conférant ainsi une certaine fiabilité à la mémoire). Elle exprime également notre

croyance en l'existence *d'autres* « soi » que nous (par opposition au solipsisme), chacun étant conscient de certaines choses dont nous n'avons pas conscience (et les rapportant), ou ignorant certaines choses dont nous avons conscience.

Ainsi, bien que les deux concepts puissent initialement coïncider, nous en venons à considérer *l'apparence comme une sous-catégorie de l'existence* , ce qui implique que si toutes les apparences existent, certains existants ne sont *pas* apparents. Les existants non apparents sont, il est important de le noter, hypothétiques ; autrement dit, « non-apparence » est un mot dont le contenu est par définition inconnu, mais non par principe inconnaissable. Les non-existants n'existent pas, bien sûr ; ce qui signifie que le mot « non-existence » n'a aucun contenu idéel, mais n'est qu'une construction *verbale* par négation (un artifice que nous utilisons comme une sorte de poubelle pour les concepts ou propositions hypothétiques incohérents).

Nous pouvons également mentionner ici, au passage, le concept subsidiaire d' *actualité* , ou « existence présente », qui apparaît dans le contexte spécifique de la modalité naturelle, pour distinguer entre la potentialité *avec* existence présente et celle *sans* existence présente.

Le concept d'apparence coïncide initialement avec celui de « **réalité** » . Cependant, lorsque nous concluons, pour expliquer certaines apparences illogiques (comme les contradictions entre expériences ou entre nos croyances/prédictions et expériences), que *certaines choses sont illusoires* , c'est-à-dire que la conscience *se trompe* parfois, nous postulons que *la réalité n'est qu'une sous-catégorie de l'apparence, et donc de l'existence* . La sous-catégorie complémentaire de l'apparence, l'irréalité ou « **illusion** », a également le statut d'existence, il est important

de le noter. Il existe aussi des apparences que nous sommes, à un moment donné, incapables de classer comme réalité ou illusion ; celles-ci sont temporairement *problématiques* .
On ne peut affirmer que *toute* apparence est illusion sans se contredire, car une telle affirmation est elle-même une apparence prise pour une réalité ; il est donc logiquement évident que *certaines apparences sont des réalités* . La relation *déductive* entre ces concepts est la suivante : l'apparence est le terrain commun à la réalité et à l'illusion, c'est-à *-dire impliquée par les deux, mais n'impliquant aucune des deux* . Réalité et illusion sont des concepts mutuellement contradictoires : les deux ne peuvent être vraies ou applicables simultanément, mais l'une d'elles l'est nécessairement. Ainsi, tout objet de conscience peut être qualifié d'apparence sans préjuger de sa nature réelle ou illusoire. Cependant, apparence et réalité sont également liées *par induction* : *toute apparence peut être considérée comme une réalité, sauf si (ou jusqu'à ce que) l'on juge (pour des raisons logiques, comme mentionné) qu'il s'agit d'une illusion* . De même que les concepts d'apparence et de réalité sont initialement (à un niveau naïf et non critique) identiques, ils restent égaux en toutes circonstances, sauf lorsque l'illusion est démontrée (ou du moins, lorsque le doute est semé).
Il est important de noter que les distinctions mentionnées ci-dessus entre existence, apparence et réalité ne sont pas immédiatement évidentes, ni dans le développement des connaissances individuelles, ni dans l'histoire de la pensée humaine. Il ne s'agit pas de données *a priori* , de certitudes déductives allant de soi, ni de vérités absolues axiomatiques, mais de conclusions d'un processus rationnel (conceptuel et logique). Autrement dit, elles expriment un ensemble d'hypothèses qui, *par induction* et au fil du temps, se sont

révélées capables d'intégrer et d'expliquer de manière satisfaisante une multitude d'apparences, c'est-à-dire de s'inscrire dans une vision du monde globale et convaincante. Ainsi, évoquer ces distinctions *ab initio* , comme nous le faisons ici, peut induire en erreur : il ne s'agit à ce stade que de notions et de suppositions vagues, qui seront précisées ultérieurement et confirmées par l'absence d'hypothèses tout aussi crédibles, d'autres constructions conceptuelles qui se révèlent aussi cohérentes et cohérentes, tant sur le plan interne (en tant que postulats théoriques) qu'externe (par rapport à l'ensemble des apparences, et notamment à l'expérience). Le fait qu'il s'agisse d'hypothèses ne les invalide pas en soi, car l'affirmation selon laquelle toute hypothèse est invalide est elle-même tout aussi hypothétique et donc auto-invalidante.

Nous allons à nouveau anticiper, en nous référant à ce que nous entendons par « **conscience** », « perception » ou « cognition ». On peut la définir comme *la relation* entre le Sujet et l'Objet, quelles que soient les activités ou les états que chacun puisse traverser au sein de cette relation [14]. Le donné fondamental est l'apparence ; or, rien ne nous permet de croire que toutes les apparences apparaissent les unes aux autres, autrement dit, il semble que nous ayons le privilège, parmi les êtres existants, d'être conscients des autres êtres existants. Nous supposons donc que le fait d'« apparence » diffère de la simple « existence » et ne se produit *que* relativement à un Sujet conscient.

---

[14] Alors que la « conscience » renvoie à la relation, la « cognition » est plutôt conçue comme un « acte », et la « prise de conscience » comme un état ; toutefois, nous les considérerons comme équivalents dans notre propos. L'essentiel est que l'essence est relationnelle, indépendamment des activités ou des états qui peuvent souvent l'accompagner.

Le « **Sujet** » de cette relation s'identifie au soi intuitif (moi, dans mon cas ; vous, dans le vôtre), mais cette intuition n'a d'abord que le statut d'une apparence ; il s'agit initialement d'une notion vague et incertaine plutôt que d'un concept pleinement développé et justifié. L'autre pôle de la relation supposée de conscience, l'« **Objet** », renvoie aux apparences impliquées (qui reçoivent ici un autre nom pour souligner qu'elles sont spécifiquement prises en considération dans le cadre de ladite relation).

Affirmer une telle relation ne nous apprend pas grand-chose, il faut l'admettre – nous n'avons qu'un mot pour la désigner, faisant référence à quelque chose de supposément trop fondamental pour être défini. Mais la trilogie Sujet-conscience-Objet est postulée par nous afin de comprendre et d'expliquer comment et pourquoi l'apparence diffère de l'existence. La signification et la validité de cette hypothèse, y compris les nouvelles notions de Sujet et de conscience, ne sont pas immédiates, mais s'établissent à la lumière de l'accumulation de l'expérience et du raisonnement, incluant la prise en compte d'hypothèses contradictoires. Ce n'est qu'après avoir constaté que ces dernières sont moins cohérentes et logiques que la première que nous concluons inductivement que notre hypothèse est convaincante et fiable.

Je tiens à préciser d'emblée que postuler que ***l'apparence signifie l'existence au sein de la conscience*** n'implique pas que l'existence des apparences soit *causée par* la conscience, mais vise uniquement à *différencier* les existants non apparents putatifs des apparences. La relation de conscience est postulée comme étant neutre par nature, n'affectant ni le Sujet ni l'Objet. Les existants restent essentiellement inchangés par elle lorsqu'ils entrent dans le champ de la conscience et sont plus précisément qualifiés

d'« apparences ». Présumer que le contenu de la conscience est « subjectif » (au sens péjoratif du terme), impliquant une dépendance (création ou modification) de l'Objet par le Sujet, constitue une hypothèse très différente ; une hypothèse, en effet, difficile à soutenir, car si nous l'appliquons à elle-même, nous la remettons en question. De plus, si une telle hypothèse subjectiviste était avérée, elle deviendrait inutile, car « apparence » et « existence » seraient coextensives. Notre hypothèse de la conscience est donc intrinsèquement plutôt « objectiviste ». De toute évidence, de nombreux raisonnements sous-tendent de tels concepts et postulats. Il ne s'agit pas d'affirmations arbitraires (contrairement à ce que prétendent certains philosophes). De plus, ces réflexions et clarifications ne sont pas, et n'ont pas besoin d'être, formulées consciemment avant d'entreprendre la quête du savoir ; elles émergent progressivement en réponse à des doutes et des questions spécifiques.

2. Matériel, mental, intuitif, abstrait

Or, de prime abord, ce que l'on qualifie de « **concret** » est ce qui se manifeste le plus, ce qui est le plus manifeste à notre conscience. On les appelle aussi « phénomènes », pour souligner qu'il ne faut pas tenir pour acquis leur réalité apparente, car avec le temps, on a pris conscience que certains relèvent davantage de l'illusion après mûre réflexion. Les objets concrets semblent plus directement ou immédiatement connaissables que les autres – abstraction faite de la question de réalité ou d'illusion que nous venons d'évoquer – c'est pourquoi nous leur attribuons une forme particulière de conscience ou de cognition appelée perception et les nommons « percepts ».

Parmi les réalités concrètes, certaines sont plus ostentatoires et permanentes que d'autres et semblent relativement éloignées et indépendantes de nous ; nous les qualifions de « **matérielles** » ou « physiques ». Les autres sont qualifiées de « **mentales** » ou « imaginaires », en raison de leur relative pauvreté, de leur caractère transitoire, de leur intimité et de leur dépendance à notre égard. La majeure partie de notre « monde » commun (apparence cumulative) est composée de phénomènes matériels, et la plupart des phénomènes mentaux semblent en être des répliques dérivées ou partielles. Parmi les phénomènes matériels, certains sont considérés comme « dans notre propre corps » ou « physiologiques », et les autres comme « hors de notre corps », notre « corps » se distinguant par sa proximité relative (avec l'observateur) et les événements particuliers qui s'y produisent (sensations et sentiments). Certains phénomènes corporels (tels que les sentiments et les « actions ») semblent avoir une origine mentale et sont donc qualifiés de « psychosomatiques ». Inversement, de nombreux phénomènes mentaux sont considérés comme ayant des causes corporelles.

Outre les phénomènes mentaux, il convient de distinguer les apparences non concrètes que l'on peut qualifier d'« **intuitives** », qui correspondent à nos impressions de connaissance de soi (soi-même, cognitions, évaluations, volitions). Celles-ci diffèrent des imaginations en ce qu'elles n'ont pas d'expression concrète à proprement parler, mais elles partagent avec les phénomènes mentaux l'apparence d'intimité et d'être, dans une certaine mesure, à notre portée. On leur attribue une forme spécifique de conscience appelée intuition (d'où leur nom ici) ou aperception.

Les objets concrets (mentaux ou matériels) et les objets intuitifs partagent un statut de *preuve immédiate* , que nous

qualifions d'« **empiriques** » ou d'« expérientiels ». Les expériences sont des « données » d'une manière que les autres apparences (notamment abstraites) ne peuvent égaler. Considérées purement en elles-mêmes, sans interprétation ni inférence, elles sont incontestables et ne requièrent aucune preuve.

« **abstraites** » peuvent être classées en dernière position, car elles semblent *dériver* , par divers moyens, des apparences expérientielles précédentes. Ces moyens sont collectivement qualifiés de « rationnels » (sous-entendant qu'ils procèdent de la faculté de raison). Le terme abstrait renvoie à l'acte premier de la raison, à savoir l'abstraction (qui repose sur l'identification de la similitude ou de la différence, c'est-à-dire sur la comparaison et le contraste entre deux ou plusieurs apparences).

Les apparences abstraites partagent avec les apparences intuitives l'absence de manifestation concrète ; nous n'avons rien à leur montrer directement, elles sont phénoménalement vides. Mais les apparences abstraites diffèrent des apparences intuitives en ce que la connaissance des premières requiert un processus (comparaison et contraste), tandis que les secondes sont directement connues (par l'expérience personnelle). De plus, les objets abstraits sont des « universaux » et essentiellement « extérieurs à nous », tandis que les objets intuitifs sont des « particuliers » et font pleinement partie de nous.

La conscience des abstractions s'appelle conception, d'où le terme de « concepts ». Or, les processus menant aux concepts (notre discours) sont loin d'être simples et semblent soumis à de nombreuses règles ; ces dernières sont désignées sous le terme de « logique ». Les abstractions requièrent une preuve, et en fin de compte, un fondement empirique. La seule exception à cette règle concerne les propositions

évidentes par elles-mêmes, qu'on ne peut logiquement nier sans commettre une contradiction. Mais même dans ces cas, les concepts en question ne sont jamais entièrement « a priori », mais nécessitent une expérience préalable pour émerger.

En résumé : la perception est la connaissance du concret, c'est-à-dire des phénomènes matériels ou mentaux ; l'intuition est la connaissance de soi ; la perception et l'intuition sont des expériences ; la conception est la connaissance de l'abstrait, obtenue par la logique à partir de données phénoménales ou intuitives. Le terme « connaissance » désigne d'abord la conscience ou la cognition, mais il est précisé par la suite par la notion d'apparence cumulative. Les termes « pensée » et « idée » sont des termes génériques qui peuvent englober un mélange de conception (formation de concepts, conceptualisation), d'imagination (visualisation, verbalisation, formulation d'hypothèses) et de discours logique (inductif et déductif), impliquant tous une forme d'expérience (sensorielle ou intuitive).

Comme je l'ai indiqué précédemment, je ne suis pas convaincu que les différences qualitatives suffisent à elles seules pour distinguer les phénomènes matériels des phénomènes mentaux. Nous avons tendance à considérer ces derniers comme moins clairs ou moins vifs que les premiers, mais ce n'est pas toujours le cas. Les rêves sont parfois extrêmement vifs et colorés, et le monde physique est parfois brumeux et indistinct. C'est pourquoi je suggère que la phénoménologie doit supposer que l'introspection intervient, dans une certaine mesure, dans cette distinction fondamentale. Nous sommes vraisemblablement conscients, d'une manière ou d'une autre, de la direction d'entrée des données concrètes. Les données matérielles sont

« ressenties » comme provenant du corps ou transitant par lui, tandis que les données mentales sont « ressenties » comme provenant d'une source plus proche (appelée l'esprit). Admettant que de telles « sentiments » de direction de la source ne sont pas en eux-mêmes des marques phénoménales (sinon, nous commettrions une pétition de principe), nous devons les interpréter plus précisément comme *des intuitions . Par souci de cohérence, nous devons dire que nous n'intuitions pas d'où viennent les données, mais plutôt dans quelle direction elles nous* parviennent. *concentrons* -nous sur l'accès aux données.

Il convient de noter que nous avons distingué ci-dessus trois **substances** ou essences de l'existence : la matière, l'esprit et le mental. Cette distinction repose en partie sur le fait que certaines expériences (celles perçues intuitivement) ne présentent pas de caractéristiques phénoménales ; et en partie (concernant la distinction entre phénomènes matériels et mentaux) sur les différences de propriétés et de localisation phénoménales, combinées aux différences perçues intuitivement. Ces trois substances peuvent donner lieu à des concepts. Nous pouvons également concevoir l'existence d'âmes, c'est-à-dire d'entités spirituelles autres que la nôtre, par leurs effets phénoménaux apparents et par des moyens conceptuels.

De même que les modalités et qualités phénoménales, ainsi que leurs comportements, sont considérés comme de simples variétés de matière et d'esprit, les cognitions, les volitions et les affections de l'âme n'ont pas besoin de se voir attribuer une substance supplémentaire, mais peuvent être considérées comme des événements ou des propriétés de cette même substance. Les abstractions relatives aux données matérielles, imaginaires ou spirituelles ne requièrent pas non plus de substance supplémentaire, mais peuvent être

considérées comme de simples expressions de ces trois substances. Il n'y a rien d'épistémologiquement déraisonnable à supposer des différences substantielles entre ces trois classes d'objets. Il demeure possible que les trois substances soient, en fin de compte, différentes versions ou différents degrés d'une même substance.

Le concept de substance est introduit par rapport à ceux d'attributs statiques et de mouvements dynamiques, impliquant un substrat sous-jacent. Il nous permet de présumer la continuité d'une chose, d'une **entité individuelle** , au sein même du mouvement ou du changement. Les divers attributs et mouvements sont ainsi conçus non comme de simples coïncidences, mais comme appartenant tous *à* une entité permanente et unificatrice, [15]et étant causés *par* elle. Nous supposons également que différentes instances de ce type d'entité demeurent essentiellement identiques (c'est-à-dire de même substance), bien que certains de leurs attributs et mouvements puissent différer. Il est important de noter que la « substance » et l'« entité » sont des concepts abstraits. Bien que les phénomènes matériels et mentaux aient un caractère concret, contrairement à l'âme, cette dernière peut néanmoins être tout aussi légitimement envisagée conceptuellement.

Ces croyances, relatives aux substances et aux entités, ne sont pas des certitudes immédiates, mais constituent *des hypothèses conceptuelles* . Ce seul fait ne les disqualifie pas, contrairement à ce que certains philosophes affirment. Si une hypothèse engendre une vision du monde toujours cohérente

---

[15] Dans le cas d'un sujet/agent humain, la causalité s'entend généralement comme une volonté (impliquant une certaine conscience et responsabilité), et non comme une simple causalité mécanique. De même, la possession d'attributs peut, dans certains cas, être volontaire.

et confirmée, et si aucune alternative ne remplit aussi bien, voire mieux, la finalité, alors elle mérite d'être adoptée par induction. Cela semble être le cas des concepts de substance et d'entité. Sans eux, nous serions incapables de donner un sens à toutes nos expériences et intuitions (d'intégrer, d'expliquer) ; à ma connaissance, personne n'est parvenu à élaborer en détail des contre-hypothèses tout aussi crédibles et utiles.

9. CHAPITRE NEUF

Tiré de *Phénoménologie* (2003),
Chapitre 4 (section 2).

COMPATIBILITÉ OU INCOMPATIBILITÉ

1. Appréhension

Aux notions de similitude et de différence s'ajoutent celles de compatibilité et d'incompatibilité, qui sous-tendent ce qu'Aristote a appelé les trois « lois de la pensée » : l'identité, la non-contradiction et l'exclusion du milieu. Comment appréhendons-nous les choses (perceptions, intuitions, concepts et propositions les concernant) comme pouvant coexister (compatibles), comme ne pouvant le faire (incompatibles) ou comme problématiques (leur compatibilité et leur incompatibilité n'étant pas établies) ? Il nous faut répondre à cette question de toute urgence, si l'on admet que ces processus logiques de **confrontation** sont aussi fondamentaux que ceux qui permettent d'identifier la similitude ou la différence. Toute la science logique repose sur ce postulat, et nous devons expliquer comment nous savons que deux choses sont harmonieuses, mutuellement exclusives ou d'une corrélation indéterminée.

Un principe fondamental que nous pouvons souligner d'emblée est que **la cohérence n'est pas quelque chose que nous appréhendons, mais plutôt ce que nous appréhendons *dans* la cohérence ; la cohérence n'est autre que l'absence d'incohérence** . Ainsi, malgré la

polarité que nous avons attribuée à ces termes, la compatibilité est perçue négativement, tandis que l'incompatibilité est perçue positivement. Tout nous semble harmonieux jusqu'à ce que nous discernions un conflit. Nous jugeons les choses cohérentes tant que nous n'avons pas de perception logique d'une incohérence entre elles. Ainsi, à proprement parler, l'incohérence peut être directement « vue », tandis que la cohérence est généralement présumée jusqu'à preuve du contraire. Dans certains cas, la cohérence est indirectement mise en doute, sans qu'aucune incohérence directe n'ait été constatée, ce qui engendre une incertitude.

Aristote a d'abord formulé ses trois « lois » en référence aux percepts ou concepts, en les énonçant comme suit : « A est A », « A ne peut être non-A » et « Soit A, soit non-A ». Ultérieurement, elles sont formulées en référence aux propositions. Comme je le démontre en détail dans **Logique future** [16], ces lois ne sont pas des lois au sens de principes a priori ou d'axiomes arbitraires, comme certains l'ont prétendu, bien qu'elles soient évidentes par elles-mêmes, en ce sens que les nier serait contradictoire. Elles [17]doivent plutôt être considérées comme inhérentes à leurs objets. Sur le plan psychologique, ce sont des impulsions profondes (que l'on peut ignorer ou suivre) qui confèrent à l'être humain sa rationalité ; sur le plan éthique (dans le cadre de l'éthique de l'acquisition des connaissances), ce sont des outils et des impératifs indispensables pour répondre activement à certaines situations épistémiques de certaines manières (même si l'on peut être malhonnête ou ignorant et ignorer les faits, ou encore évasif ou paresseux et ignorer l'impératif).

---

16 Voir *Future Logic* , chapitres 2 et 20.

17 Voir *Future Logic* , chapitre 31.

2. Explications

L'identité évoque l'image et la sensation de calme, d'attraction ou de fusion entre deux éléments (équation). La contradiction, quant à elle, renvoie au conflit, à la répulsion ou à la collision explosive entre eux (puisqu'ils ne peuvent coexister). L'exclusion du milieu, enfin, désigne un écart ou une carence entre eux (suscitant des doutes et des interrogations). Ces représentations peuvent servir à des discussions philosophiques comme celle-ci, mais elles ne sont que rarement, voire jamais, impliquées dans l'identification concrète de l'identité, de la contradiction ou des besoins de recherche. Leur rôle est plus technique ou abstrait, à la croisée du domaine expérientiel et du domaine de la connaissance conceptuelle. Bien que formulées comme une triade, les lois de la pensée sont en réalité trois aspects d'une seule et même nécessité.

La loi d'identité, en termes simples, nous dit « ce que vous voyez est ce que vous obtenez » – elle reconnaît simplement que les données de l'expérience phénoménale constituent les données fondamentales de toute entreprise de connaissance ; qu'il n'existe en fin de compte aucune autre donnée sur laquelle fonder une inférence, de sorte que tous leurs détails doivent être pris en compte et considérés dans toute inférence. Quant à sa formulation comme « A est A », en référence à des termes plutôt qu'à des propositions, cette loi signifierait simplement que, si nous comparons par exemple les points constitutifs de deux phénomènes complexes, matériels ou mentaux, nous devons admettre que là où des points *apparaissent* (ou n'apparaissent pas) à nos yeux, nous pouvons affirmer avec certitude qu'il y *a* (ou qu'il n'y a pas, respectivement) des points (du moins des points phénoménaux) – du moins pour l'instant, jusqu'à ce que la

situation change ou qu'un examen plus approfondi tende à contredire la première observation (car de nombreuses observations ultérieures supplantent la première, par leur poids statistique).

L'identité est une loi, car il n'y a pas d'autre façon de concevoir les choses – *à ce niveau phénoménal, « paraître » c'est « être »* . On peut nier la réalité d'un phénomène, mais non son occurrence ou son existence même. Si l'on tente de nier un phénomène réel en émettant *immédiatement* l'hypothèse d'un « phénomène » invisible et conflictuel (un noumène, pour reprendre le terme de Kant), on est condamné à une démarche fondamentalement non empirique et, par conséquent, dépourvu de toute justification épistémologique. On ne peut rien avancer à l'appui de sa thèse, puisque, par définition, on fait appel à l' *invisible* , *alors que pour nier le phénomène, il faut nécessairement le reconnaître comme tel* . Le caractère infondé et circulaire d'un tel refus d'accepter le phénomène (*en tant* que phénomène, du moins) reflète simplement le fait que le phénomène vécu est le donné auquel il faut s'intéresser dès le départ (c'est pourquoi toute négation de celui-ci implique nécessairement son aveu, implicitement et explicitement en y faisant référence). Ce type d'argumentation est bien sûr très conceptuel, et n'a donc, au mieux, qu'une importance marginale et récente dans toute acceptation concrète du phénomène en tant que tel.

Phénoménologiquement, la loi d'identité signifie qu'une image d'une entité matérielle, projetée mentalement sur cette entité, ne l'efface pas (étant pour ainsi dire dans un espace parallèle, transparente). Lorsqu'une telle image mentale semble partager l'espace extérieur avec le corps matériel sur lequel elle est projetée, le phénomène dans son ensemble se trouve modifié, bien que l'entité matérielle persiste (se manifeste encore), ayant été *augmentée* par rapport à l'image

mentale. Autrement dit, le nouveau phénomène est amplifié (par une image supplémentaire) par rapport au phénomène initial. Cela signifie que la postulation d'un noumène ajoute simplement une composante mentale (incluant des phénomènes supplémentaires) au premier phénomène présenté, sans parvenir à l'effacer, précisément parce qu'elle est introduite *en relation avec* lui (plus précisément, comme une tentative pour l'expliquer ou le réfuter).

La loi d'identité est une impulsion, un appel à l'empirisme, auquel nous obéissons généralement sans hésitation ni question. Elle reconnaît que les apparences peuvent, à long terme, se modifier ou se révéler trompeuses, compte tenu de toutes les autres apparences. Elle ne nie pas, ni n'accepte *d'emblée* , que derrière l'apparence visible puisse se cacher des événements ou des choses invisibles ; mais une telle conclusion ne peut être atteinte qu'au terme d'une considération globale de toutes les expériences et d'une profonde réflexion. Autrement dit, les noumènes peuvent exister au-delà d'un champ de phénomènes donné – mais ils seraient alors le produit final d'un processus d'évaluation et non des présupposés. Puisque l'évocation des noumènes n'annule pas en soi les phénomènes (elle se contente d'en ajouter d'autres), les questions inhérentes aux phénomènes et à leur apparition à nous demeurent sans réponse.

La thèse des noumènes semble crédible au premier abord car nous faisons l'expérience de différentes modalités sensorielles, chacune impliquant l' *incomplétude des autres* , et nous conservons la mémoire des changements survenus dans notre expérience et/ou son interprétation *au fil du temps* . Ainsi, notre connaissance conceptuelle (ou ses suppositions) nous amène naturellement à conclure que « *les choses ne sont pas tout à fait, ni toujours, ce qu'elles paraissent* ». Dans ce cas, le terme noumène n'est qu'un

synonyme d'abstraction ou de concept. Or, chez Kant, le noumène n'est pas un prolongement caché du phénomène, mais vise à le rejeter et à le remplacer entièrement. Le noumène est par définition inconnaissable (universellement) – bien que les kantiens ne nous expliquent jamais comment *ils* peuvent prétendre en savoir suffisamment *pour* savoir qu'il existe et qu'il est inconnaissable ! L'affirmation correcte serait plutôt que les noumènes (c'est-à-dire, plus simplement, les concepts abstraits) ne sont pas des expériences concrètes, mais de simples dérivés logiquement supposés des perceptions. On espère qu'elles sont ontologiquement « plus réelles » que les perceptions, creusant plus profondément dans la réalité que la surface visible des choses (à laquelle nous serions supposément limités par la gamme restreinte des modalités sensorielles ouvertes à la cognition), même si l'on admet épistémologiquement qu'elles sont moins fiables.

Les lois de non-contradiction et du tiers exclu sont intimement liées à celle d'identité, comme l'ont démontré les arguments précédents. Mais comment savoir que « A n'est pas non-A » ou qu'il s'agit d'une alternative exclusive entre les deux ? Prenons l'exemple d'un point lumineux ou de son absence (l'obscurité) dans notre champ visuel : un tel point n'est jamais en contradiction avec lui-même. Nous ne percevons jamais un point et ne le percevons pas simultanément ; à l'endroit précis sur lequel nous choisissons de nous concentrer mentalement, un point lumineux (ou sombre) apparaît ou n'apparaît pas. À ce niveau, où l'objet est réduit à un seul caractère (la lumière) et à un emplacement précis (la plus petite taille possible), nous ne pouvons pas *honnêtement* répondre par « oui et non » ou « ni oui ni non » à la question. Il est là ou il n'est pas là. S'il semble être là, il est là. S'il ne semble pas être là, il n'est pas là. Nous ne pouvons même pas feindre de ne pas voir ce que nous

voyons – du moins pas avec des mots, car il faudrait alors reconnaître leur signification, et donc le phénomène lui-même.

Ces lois s'appliquent bien *au* monde phénoménal, dans la mesure où aucun phénomène n'apparaît jamais en contradiction avec elles, ni comme un ni comme un autre, c'est-à-dire en l' *absence* de preuve empirique du contraire. Elles sont présentes, car leurs négations *ne le sont pas* . Mais elles se rapportent à l'esprit, dans la mesure où, lorsqu'un point A apparaît et que nous commençons à parler du non-A invisible, *nous imaginons en fait le non-A* et introduisons ainsi un nouvel élément (mental) dans le tableau. Selon la loi d'identité, ce phénomène non-A (qui est mental) doit être distingué de son prétendu opposé A (le donné, qui peut être mental ou non), et admis comme un *ajout* au champ expérientiel. Mais il demeure vrai que A et non-A eux-mêmes ne coexistent pas réellement et ne sont pas tous deux absents du champ ; ce que nous expérimentons est plutôt la coexistence du A donné avec un non-A *projeté* .

Le principe de contradiction n'exclut pas la possibilité que deux choses *différentes* puissent coexister, comme un point lumineux et l'imagination (ou le souvenir) de son absence ; ces choses sont simplement contraires. Le principe du tiers exclu n'exclut pas la possibilité qu'une chose et *l'idée de* son absence soient toutes deux absentes du champ de l'expérience ; dans ce cas, nous pouvons encore supposer, puisque nous le *percevons* par expérience, que la chose elle-même est absente (même si l'idée de son absence est supposément absente – du moins jusqu'à ce qu'elle soit mentionnée comme telle !) [18]. Ainsi, ces principes sont

[18] Notre esprit semble ainsi fait que, de fait, on pourrait considérer que nous *pensons toujours* à non-A lorsque nous *voyons* A. Il ne s'agit pas d'une simple perversion de l'esprit, mais

empiriques, en ce sens qu'ils n'imposent rien au phénomène, mais l'acceptent tel quel. Ils ramènent simplement *l'observateur* au cœur de l'expérience, s'il s'en écarte. Ils n'impliquent aucune modification ni manipulation du phénomène, mais au contraire, ils incitent l'observateur à être pleinement et attentivement *attentif à* ce qui est phénoménal. Elles impliquent une distinction entre les phénomènes primaires (qu'ils soient « matériels » ou « mentaux »), donnés *ab initio* , et les représentations imaginaires présumées (idées, phénomènes mentaux) des phénomènes éventuels, qui ne font qu'introduire des phénomènes supplémentaires.

3. Négation

Il est essentiel de souligner à nouveau que **la négation est un acte logique** . Elle ne relève jamais d'une expérience pure, mais implique toujours une intervention conceptuelle du

---

plutôt de l'expression du fait que la formation des concepts implique non seulement la référence à des similarités perçues entre deux objets, mais aussi à *des dissemblances perçues* entre d'autres objets et eux. Ainsi, pour classer quelque chose comme A, nous devons simultanément le déclasser de non-A. Autrement dit, la *pensée* de A suscite automatiquement la *pensée* de non-A, à des fins de distinction. Ce n'est pas que A en soi implique non-A (bien que, dans la plupart des cas, A dans un cas implique non-A dans d'autres, sinon ni A ni non-A ne seraient distinguables), mais plutôt que A ne peut être pleinement délimité ou compris sans évoquer non-A comme une alternative possible (sauf peut-être la « non-existence » – bien que, dans ce cas ultime, on puisse dire que le terme est purement verbal, sans référent concret concevable). De plus, les concepts formés par négation (comme l'obscurité) présupposent des phénomènes relativement positifs (comme la lumière), dont ils expriment l'absence, ayant été conçus en premier.

sujet. En logique formelle, les termes A et non-A sont neutres et formellement indiscernables. Autrement dit, ils fonctionnent de manière interchangeable, de sorte que la négation de non-A (non-non-A) est techniquement équivalente à A (par obversion) ; on peut ainsi désigner non-A par « B » et A par « non-B » sans que cela n'affecte les processus inférentiels. Mais au niveau phénoménologique, ces étiquettes sont tout à fait distinctes. Ce qui apparaît est désigné positivement (par exemple, A), tandis que ce qui n'apparaît pas est désigné négativement (par exemple, non-A).

Ce que nous désignons ici par A est un phénomène ou une perception. Ce que nous désignons ici par non-A n'est *pas* apparent en soi, mais seulement « apparent » dans la mesure où *A* n'est pas apparu. Non-A signifie que nous nous sommes *posé la question* « A est-il présent (c'est-à-dire dans le champ phénoménal) ? » *et qu'après un examen plus approfondi, nous y avons répondu* par « non, je ne le trouve pas ». La première (présence) est connue *directement* , la seconde (absence) est connue *indirectement* par une projection mentale (*imaginer* A, c'est-à-dire l'inventer ou s'en souvenir à partir de perceptions antérieures) couplée à une recherche expérimentale (dont le résultat est infructueux). Il s'agit clairement de cognitions très différentes : l'une est purement passive et empirique, l'autre implique une recherche active et ne se réfère à l'observation que par l'échec de la confirmation d'un équivalent anticipé de notre imagination. Cette dernière est utile et instructive, mais c'est une construction.

Les concepts ou énoncés négatifs ne sont donc jamais, à proprement parler, empiriques, et la négation est un élément fondamental *de la raison* . Une négation est, par définition, *introduite* par le sujet comme un artifice cognitif, logiquement contradictoire avec quelque chose. On ne peut

alors affirmer *empiriquement* que les perceptions A et non-A se produisent simultanément (car dire « je vois » non-A dans le champ de perception actuel signifie simplement que j'ai cherché A sans le trouver), ni que ni A ni non-A ne se produisent (car si je cherche A sans le trouver dans le champ de perception actuel, je conclurais à la non-existence de A – même si je reste ouvert à d'autres champs de perception éventuels contenant A) [19]. Un concept ou un énoncé négatif est donc fondamentalement différent d'un concept ou d'un énoncé positif, et ne peut, au mieux, être qualifié d'« empirique » qu'indirectement.

4. Primaires

Les trois lois de la pensée sont des principes logiques primaires, inhérents à tout discours portant sur un phénomène (et de même pour les données intuitives, et ultérieurement pour le discours conceptuel lui-même). Elles opèrent conjointement et de manière identique dans chaque observation, nous incitant à admettre ce que nous voyons (identité), à ne pas le contredire (non-contradiction) et à ne pas ignorer ni ajouter de possibilités à ce que nous voyons (exclusion d'un juste milieu). Ne pas les appliquer revient à confondre les données avec des éléments mentaux

[19] Bien sûr, au niveau conceptuel, c'est-à-dire lorsqu'on travaille avec des concepts abstraits, on peut rencontrer des contradictions (A et non-A semblant tous deux vrais) et des doutes (ni A ni non-A ne semblant vrais). Ici, les concepts positifs et négatifs sont des constructions mentales, et il n'y a donc aucune garantie que le problème puisse être résolu d'un seul coup d'œil. C'est précisément là que la logique intervient : elle est nécessaire pour traiter ces problèmes en s'appuyant sur une pluralité d'expériences.

supplémentaires (fantasmes), qui, de façon névrotique, nient l'évidence (en la remplaçant mentalement par sa contradiction) ou la remettent en question (en proposant mentalement un juste milieu). Ces lois peuvent être énoncées comme des propositions, mais elles n'admettent aucune alternative concevable. Toute doctrine proposée doit être conciliée d'une manière ou d'une autre avec l'expérience, car tout discours est une réaction à l'expérience, une tentative de résoudre le mystère qu'elle présente ; ignorer l'expérience ne saurait donc constituer une conciliation.

En ce sens, il est exact d'affirmer que ces lois sont des lois de la pensée ; ce sont des lois *pour* l'esprit (l'observateur). On peut dire que quelque chose est A et non A, ou ni A ni non A. Mais ces mots sont dénués de sens *dans* l'expérience, sans référent phénoménal. Ce ne sont que des mots, des sons ou des dessins qui ne signifient rien, pas même une circonstance imaginable. La manière dont nous les « imaginons » consiste à confondre, stupidement ou délibérément, une chose et son image, et à projeter l'idée de non-A (au lieu de non-A lui-même) à côté de A (ou à côté de l'idée de A), ou par un autre artifice de ce genre. Autrement dit, les propositions qui prétendent nier les lois de la pensée n'ont qu'une signification et une crédibilité superficielles, car elles ont en réalité des référents (idées) *autres que* ceux qu'elles prétendent avoir (choses). En ce qui concerne les objets originaux de la perception, elles sont en réalité muettes.

Il est important de noter que l'application ou l'obéissance aux lois de la pensée n'implique pas un acte imaginatif (une volonté) ; ce sont au contraire les tentatives de les ignorer ou de les nier qui en requièrent un, nécessitant l'intervention de l'imagination de l'observateur dans le processus cognitif (antériorité à l'expérience). Autrement dit, les lois de la pensée sont objectives en elles-mêmes ; seules leurs

négations sont subjectives (au sens péjoratif du terme). Les lois de la pensée demeurent donc empiriquement, épistémiquement et, par conséquent, épistémologiquement, indéniables. Voilà pour l'application des lois de la pensée aux données perceptives.

Quant aux concepts (qui découlent de comparaisons et de contrastes, ou de recompositions imaginaires ultérieures de ces concepts) et aux propositions (représentations des relations entre concepts), ils demeurent toujours ouverts au doute, hypothétiques, tant que des alternatives tout aussi crédibles sont imaginables. La crédibilité réside dans toute expérience ou pensée ; elle consiste simplement à admettre qu'une chose a été vécue ou pensée (la pensée étant une forme d'expérience, bien que mentale). *Ab initio* , deux concepts ou propositions sont *compatibles* , ayant tous deux été pensés. L'incompatibilité est un jugement ultérieur, qui survient lorsqu'on constate que le concept ou la proposition contredit, directement ou indirectement, l'expérience, conduit à une incohérence interne dans la connaissance, ou est intrinsèquement contradictoire.[20]

Si deux idées ou pensées sont jugées ou non en conflit total, elles conservent toutes deux une crédibilité minimale, celle d'être au moins *imaginables* , du moins jusqu'à ce que l'une d'elles, voire les deux, soit jugée incohérente avec une ou plusieurs expériences, ou, pour une raison quelconque, inimaginable. Si, pour une raison quelconque, elles sont considérées comme conflictuelles, elles conservent séparément une certaine crédibilité, bien que leur interaction

---

20 Nous considérons les concepts ou propositions comme compatibles jusqu'à ce que nous décelions une incompatibilité entre eux. Comme je l'ai déjà souligné dans **Future Logic** , contrairement aux affirmations de certains logiciens modernes, nous ne « prouvons pas la cohérence », mais nous « trouvons les incohérences ».

soulève un doute et qu'il soit entendu qu'il faille finalement en éliminer au moins une, en invalidant sa crédibilité temporaire au regard d'expériences ultérieures ou de considérations abstraites. Durant la phase de doute, on peut se référer à la fréquence à laquelle elles sont confirmées par l'expérience et considérer l'une comme plus crédible (ou probable) que l'autre.

Le rôle de la logique, il est important de le noter, n'est pas d'*exclure* le plus possible, mais de trouver des moyens d'*inclure* le plus possible, afin que toutes les opinions et tous les points de vue (qui ont tous un fondement et représentent donc une forme d'expérience) soient pris en compte et expliqués, ou réfutés. La logique ne consiste donc pas simplement, comme certains le prétendent, à rechercher *les contradictions.* mais (afin de) rechercher des *harmonisations* .

10. CHAPITRE DIX

Tiré de *Phénoménologie* (2003),
Chapitres 7 (sect. 3) et 4 (sect. 5).

1. Attitudes logiques

La logique est généralement présentée comme une description statique et une prescription des formes de proposition et d'argumentation, au point qu'on oublie qu'elle est essentiellement une *activité* , un acte psychique. Même les trois lois de la pensée doivent être envisagées sous cet angle pour être pleinement comprises. À chacune d'elles correspond une attitude mentale, une politique ou un processus particulier…

a) À la loi d'identité correspond l'attitude de **reconnaissance du fait** , c'est-à-dire de ce qui constitue un fait dans le contexte donné. Ici, le terme « fait » englobe au sens large le fait de l'apparence, le fait de la réalité ou de l'illusion, voire le fait de l'ignorance ou de l'incertitude. Il s'agit également de porter attention aux conflits (contradictions, incompatibilités, paradoxes, tensions) et aux lacunes (questions, mystères) éventuels, et par extension, à d'autres formes de relations d'opposition.
b) À la loi de non-contradiction correspond le principe du **rejet des contradictions** . Les contradictions apparaissent dans notre connaissance par le biais d'erreurs de traitement (généralisation excessive, adduction incontrôlée, conjecture infructueuse), dues à la

présentation progressive de l'information à l'observateur humain et à ses capacités cognitives inductives limitées. Cette loi nous enseigne que lorsqu'une contradiction apparaît clairement, il ne faut pas la considérer comme la confirmation de son existence, mais comme le signal d'une simple illusion qu'il convient de rejeter.

c) Au principe du tiers exclu correspond le processus de **recherche des lacunes ou des contradictions dans la connaissance et de leur résolution** . Il s'agit de l'activité cognitive la plus dynamique, un moteur essentiel du développement du savoir. Et lorsqu'une contradiction, voire une incertitude, surgit, c'est cette impulsion de l'appareil de pensée humain qui agit pour poser et répondre aux questions implicites, afin de maintenir une saine cohérence dans le savoir.

Ainsi, l'exercice de la logique dépend largement de la ***volonté humaine*** d'adopter une attitude factuelle et de s'engager à vérifier la cohérence des faits, à rechercher des informations et des points de vue complémentaires, et à corriger les erreurs constatées. Le résultat psychologique de telles pratiques positives, associées à l'opportunité et à la créativité, est un enrichissement des connaissances et une plus grande clarté. À l'inverse, le déni des faits, l'acceptation des contradictions, la stupidité et la paresse intellectuelles sont autant de comportements illogiques qui mènent à l'ignorance et à la confusion.

Alors que la « conscience » renvoie à la manifestation essentiellement statique d'une relation sujet-objet, la « pensée » est une activité finalisée (acquisition de connaissances et prise de décision). La responsabilité du penseur quant à ses processus de pensée existe non seulement au niveau fondamental des trois lois, mais aussi à chaque niveau de détail, dans chaque acte cognitif. Le

raisonnement n'est jamais mécanique. Pour percevoir le monde qui nous entoure, nous devons tourner la tête et fixer notre regard. Pour former un concept, formuler une proposition, construire un argument, réaliser une expérience ou tester une hypothèse, nous devons fournir un effort. Plus nos efforts cognitifs sont attentifs et rigoureux, plus ils ont de chances d'aboutir.

2. L'unité dans la pluralité

La théorie « ondulatoire » des universaux, *partant* du principe que tout est finalement réductible à des « ondes », c'est-à-dire à des vibrations mobiles dans une sorte de continuum, aboutit à la conclusion très radicale que « toutes choses ne font qu'une ».
Le monde tel qu'il apparaît à nos organes tactiles ou à l'œil nu – ou même à l'œil aidé par un microscope ou un télescope – peut donner l'impression que des points, des lignes ou des surfaces sans dimension existent dans la nature, mais à mesure que la physique a évolué, il est devenu plus clair que ***les objets physiques n'ont pas de coins, de côtés ou de façades précis – mais des limites floues, arbitrairement définies*** par la visibilité à nos sens (en particulier la vue et le toucher), assistés ou non, des concentrations de matière ou d'énergie.
Par exemple, la pointe de mon canif peut sembler acérée au toucher ou à la vue, mais elle est en réalité – selon les sciences physiques (c'est-à-dire après une étude et une réflexion plus approfondies) – un conglomérat volumineux et rugueux d'atomes, eux-mêmes composés de particules de plus en plus petites (électrons, protons et neutrons, apparemment distants les uns des autres, etc.), qui sont eux-mêmes, sans début ni fin, de vagues amas d'ondes. Il en

va de même pour le tranchant ou les faces planes de mon canif.

En poussant ces considérations à l'extrême, on pourrait affirmer ***qu'aucun objet n'a de commencement ni de fin, que tout objet s'étend jusqu'aux confins de l'univers, voire à l'infini*** , et que ce que nous appelons un objet individuel spécifique n'est que la partie la plus visible ou concentrée de ce tout, que nous considérons arbitrairement ou conventionnellement comme une unité séparable (et que nous nommons par habitude, pour conforter notre point de vue). Ainsi, ***en définitive, il n'existe pas d'objets individuels, mais seulement des ondulations au sein de l'objet unique qu'est l'univers dans son ensemble*** .

Où commence et où finit un atome (ou tout autre corps), sachant que tout est constitué d'ondes ? Si nous observons une étoile située à des milliards de kilomètres, sur quelle base affirmons-nous que l'étoile s'arrête là-bas, tandis que la « lumière de l'étoile » est ici ? Il faudrait plutôt dire que la lumière que nous voyons fait *partie de* l'étoile, c'est-à-dire qu'elle s'étend jusqu'à nous (à travers nos organes visuels, jusqu'à notre mémoire) et au-delà. À quelle distance de l'étoile les gaz ou la lumière qu'elle émet cessent-ils de lui « appartenir » et doivent-ils être considérés comme des corps « distincts » ? ***Ce point de séparation ne peut être qu'arbitraire, une simple convention.*** La gravité agit à des distances astronomiques. Quel fondement objectif avons-nous pour distinguer un champ de son origine apparente ? De plus, les étoiles sont en perpétuel mouvement, apparaissant et disparaissant au fil du temps. À quel moment (et dans l'espace) pouvons-nous affirmer que la matière et l'énergie que nous appelons aujourd'hui une étoile ne sont « pas encore » ou « plus » une étoile ? Assurément, les quarks à l'origine de l'étoile étaient déjà « l'étoile », et

lorsque l'étoile explose ou est absorbée par un trou noir, elle est toujours « l'étoile ». Nous sommes nous-mêmes poussière d'étoiles – cela signifie-t-il que les étoiles en question *sont devenues* nous, ou qu'être *une* étoile – du début des temps à sa fin – inclut d'éventuelles formes humaines ?
Dans cette perspective, ***chaque entité de l'univers s'étend de concert avec toutes les autres pour remplir l'espace et le temps cosmiques*** ! Et si nous affirmons cela, nous pourrions tout aussi bien dire – sans aucune intention mystique, mais en accord avec les mystiques bouddhistes – que toutes choses ne font qu'une. Il existe simplement *des concentrations plus ou moins intenses* de matière ou d'énergie ici et là, à différents moments, au sein *d'un champ continu* , sans aucune ligne de démarcation. Puisque ***nous ne percevons que des fractions de la totalité, uniquement les aspects relevant de nos modalités sensorielles*** , nous isolons de petites portions de l'ensemble comme des phénomènes individuels. Tous les phénomènes perçus sont des centres d'activités ondulatoires complexes au sein de la trame universelle ; *nous* « individualisons » les phénomènes *en fonction des modalités sensorielles qu'ils présentent et qui sont accessibles à nos sens* . Nous considérons comme délimitant un objet individuel dans l'espace et le temps la *fraction perceptible* (visible par les sens) de l'activité ondulatoire s'étendant jusqu'aux confins de l'univers – ignorant ses extensions invisibles plus vastes, induites ultérieurement par la raison. Ainsi, ***toute individuation est fantasme*** (ceci peut être connu par des considérations rationnelles, comme ici), ***renforcée par la nomination*** (qui est elle-même un phénomène de modalité sensorielle, soit dit en passant). Dans ce cas, à proprement parler, ***Rien n'est divisible*** .

Cela semble être une vision juste de notre monde physique au regard des connaissances actuelles – l'hypothèse la plus cohérente avec l'expérience, l'expérimentation et les théories scientifiques contemporaines. Ainsi, si nous anticipons les résultats de la physique et affirmons qu'une forme de théorie du champ unifié sera assurément établie, et si nous étendons cette hypothèse aux explications ondulatoires des domaines mental et spirituel, nous parvenons à une conception du monde comme « unité dans la pluralité » – une harmonieuse union des philosophies du pluralisme et du monisme. Héraclite avait raison : tout est ultimement mouvement (c'est-à-dire ondes), et Parménide avait raison aussi : tout est ultimement une seule chose (c'est-à-dire le milieu sujet aux ondes).

On pourrait même considérer cette conclusion comme une justification de la conception bouddhiste selon laquelle « toutes choses sont vides ! » Par exemple, le message du *Sūtra du Diamant* semble être que tous les objets, matériels ou spirituels, sont des vortex *infinis* sans commencement ni fin. Ils ne sont ni catégoriques comme ils le paraissent ; on ne peut pas non plus les déclarer hypothétiques, car ils seraient délimités uniquement par notre dénomination, n'ayant, à notre connaissance, aucune limite intrinsèque, et sont donc, de fait, illimités.

Inspirés par la doctrine bouddhiste, nous avons déjà admis que l'individuation est une construction humaine. Mais même en admettant que nous puissions légitimement, par simple commodité, nous concentrer sur des lieux et des durées spécifiques de l'univers, parce qu'une perturbation y « se détache » à ce moment précis par rapport à nos sens, la question de la nature de cette perturbation demeure. Quel est *le milieu* ou le substrat de tous les mouvements ondulatoires ? Nous sommes tentés de le considérer comme

une substance et de l'appeler « existence », ou, comme Descartes, « l'éther ». Le problème est que, depuis l'expérience de Michelson-Morley sur la vitesse de la lumière, l'existence d'une telle substance sous-jacente aux ondes semble avoir été discréditée. Ces physiciens ont mesuré la vitesse de la lumière dans le même sens que le mouvement de notre planète et dans le sens opposé. À la surprise générale, ils ont constaté que la vitesse était identique dans les deux sens. Albert Einstein a finalement expliqué cela comme indiquant qu'il n'existe aucun substrat ou « éther » absolument stationnaire par rapport auquel se produisent les mouvements ondulatoires, et il a construit sa célèbre théorie de la relativité comme une vision du monde alternative (selon laquelle les coordonnées d'espace et de temps dépendent de la vitesse de l'observateur par rapport à ce qu'il mesure).

Ainsi, bien que nous considérions les ondes, et que nous en déduisions mathématiquement les mouvements et les interactions, comme des perturbations au sein d'un milieu, il s'avère, d'après les données expérimentales, qu'un tel milieu n'existe pas ! Dès lors, nous pouvons souscrire à l'avis des philosophes bouddhistes selon lequel (de façon surprenante, voire incompréhensible) *rien* n'est agité – autrement dit, que la nature ultime de l'« existence » est le « vide ». Et nul besoin de méditation profonde ni d'intuition mystique pour parvenir à cette conclusion : elle semble se justifier par l'expérience et la raison ordinaires (l'expérimentation et la théorie scientifiques).

11. CHAPITRE ONZE

Tiré de *Ruminations* (2005),
Chapitre 1 (sections 1-3).

1. Raisonnement dialectique

Les trois « lois de la pensée » peuvent être brièvement expliquées comme suit :

1. *Thèse* : il existe certaines apparences ; les apparences apparaissent.
2. *Antithèse* : il existe des incompatibilités entre certaines de ces apparences ; dans de tels cas, l'une ou les deux doivent être fausses.
3. *Synthèse* : certaines apparences restantes doivent être vraies ; découvrez lesquelles !

Dans cette perspective, on peut considérer *la dialectique* comme une forme fondamentale de la pensée, grâce à laquelle la connaissance progresse sans cesse. Elle n'est pas un simple détail, un processus de pensée occasionnel, mais une force motrice, un moteur de la pensée.
Ces lois ne sont pas de simples informations, mais des appels à l'action cognitive. Elles prescrivent des mesures cognitives proactives et correctives, afin d'assurer (autant que possible à tout moment) une vérification continue, la cohérence et l'exhaustivité.
(i) La loi d'identité nous enjoint de rechercher les faits et de les analyser avec la plus grande rigueur. Son but est

d'inculquer aux individus un sain respect des faits, dans le cadre de l'observation et du jugement. Il s'agit essentiellement d'un appel à l'honnêteté et à la soumission à la vérité. On croit souvent, ou on agit comme si l'on croyait, qu'ignorer ou nier les faits ou arguments déplaisants les fera disparaître ; or, la loi d'identité affirme : « Non, ils ne disparaîtront pas, vous devez les prendre en considération. »
Certains pensent qu'il nous est impossible d'ignorer que « A est A ». Loin de là ! Nous le faisons tous souvent : lorsque nous refusons de voir ou d'admettre une preuve ou une démonstration logique ; lorsque nous fuyons la réalité ou l'éludeons après l'avoir entrevue ; lorsque nous nous mentons à nous-mêmes ou aux autres ; et ainsi de suite. Si nous respections toujours la loi d'identité, il serait inutile de la formuler. La logique énonce l'évidence, car elle est souvent rejetée.
(ii) Lorsque la loi de non-contradiction nous dit « vous ne pouvez pas à la fois affirmer et nier une proposition », elle nous dit aussi que si jamais au cours d'un discours nous rencontrons une situation où une proposition semble à la fois vraie (pour une raison quelconque) et fausse (pour d'autres raisons), ***nous devons remonter en amont dans notre discours et découvrir où nous nous sommes trompés au cours de celui-ci*** [21]***, et nous devons effectuer une correction appropriée de manière à éliminer la difficulté*** .
Nous ne nous contentons pas de dire : « Ah, il y a une contradiction », et de rester là, déconcertés. Non, nous sommes poussés à chercher une solution au problème, c'est-à-dire à résoudre la contradiction. Nous en déduisons qu'il y a forcément une erreur dans notre raisonnement initial qui nous a conduits à cette impasse, une erreur d'observation ou de raisonnement qu'il convient de corriger. Tant que cette

[21] « Vérifiez vos locaux », disait Ayn Rand.

situation perdure et que nous ne parvenons pas à identifier la source de l'erreur, la crédibilité de toutes les connaissances connexes s'en trouve proportionnellement diminuée. La cohérence doit être rétablie au plus vite, sous peine de remettre en question toutes les connaissances ultérieures.
(iii) De même, le principe du tiers exclu ne se contente pas d'affirmer qu'« aucune proposition ne peut être déclarée ni vraie ni fausse ». Ce principe exige que, si nous nous trouvons dans une telle situation, et qu'il s'avère effectivement qu'une proposition et sa négation exacte semblent toutes deux fausses, nous ne pouvons ni en rester là ni espérer trouver un compromis ; nous devons, au plus vite, trouver une raison valable de choisir l'une ou l'autre position. Il n'existe aucun juste milieu logiquement acceptable, aucune échappatoire.
Ces implications pratiques inhérentes aux lois de la pensée peuvent également être caractérisées comme une pensée dialectique. Dans cette perspective, la « thèse » correspond à notre connaissance (ou opinion) telle qu'elle se présente à un instant donné ; l'« antithèse » est la découverte d'une faille logique dans cette thèse, qui nous amène à douter d'elle et à la réexaminer ; et enfin, la « synthèse » désigne les corrections que nous apportons à nos prémisses afin de résoudre la difficulté rencontrée et d'atteindre un nouvel état de connaissance moins problématique.

2. Genèse des axiomes

Les axiomes ne sont pas des points de départ arbitraires et a priori de la véritable connaissance humaine . Ils peuvent être déductifs ou inductifs, mais dans les deux cas, ils sont dans une certaine mesure *empiriques* (au sens large de « phénoménologique », c’est-à-dire sans dépendre d’aucune

hypothèse matérialiste ou mentaliste concernant ce qui est vécu).

Les axiomes déductifs sont établis à l'aide de certains *arguments* logiques positifs ou négatifs , que nous trouvons naturellement convaincants. Mais même un axiome déductif repose sur certaines expériences, celles *qui l'ont engendré. aux* concepts et techniques logiques impliqués dans la proposition et sa reconnaissance en tant qu'axiome.

L'argument positif en faveur d'un axiome est essentiellement dilemmatique : « que ceci ou cela, telle ou telle affirmation est vraie ». L'axiome de l'existence de la diversité en est un exemple. La simple *apparence* de diversité constitue en elle-même un cas de diversité, suffisant pour établir le fait de la diversité. Il est vain de prétendre (comme Parménide ou le Bouddha) que cette diversité apparente est une « illusion » et que « tout est en réalité un », car la coexistence de l'illusion et de la réalité est elle-même un phénomène de diversité. Ainsi, la diversité existe bel et bien et ne peut être ignorée. On peut certes tenter de défendre la thèse selon laquelle la réalité est fondamentalement unitaire, mais seulement si l'on rend compte de manière convaincante du fait de la diversité.

Les axiomes déductifs se justifient également par la négative, grâce à la logique paradoxale, c'est-à-dire en démontrant que leurs contradictions sont *intrinsèquement contradictoires* . Par exemple, l'affirmation « Il n'y a pas de diversité » est une affirmation de diversité (puisqu'elle implique de nombreux mots, de nombreuses lettres, de nombreux sons, etc.) et, par conséquent, contradictoire ; il est donc *évident* qu'« il existe une certaine diversité ». Cet argument peut également être interprété (comme précédemment) sous forme de dilemme : « qu'on nie ou qu'on affirme la diversité, on l'affirme ».

Les axiomes inductifs reposent sur une généralisation, ou (plus largement) une adduction, à partir de l'expérience ;

mais ce processus inductif, dans leur cas, ne nécessite généralement jamais de révision. De nombreuses vérités utiles à l'épistémologie sont inductives et, une fois réalisées, demeurent immuables ; elles se comportent donc en grande partie comme des axiomes déductifs et peuvent, par analogie, être classées comme axiomes inductifs.[22]

Par exemple, l'idée que la plupart de nos croyances soient contextuelles est une vérité non contextuelle, bien que fondée sur une observation courante. La conscience que la majeure partie de notre savoir est empirique, sujette à révision au gré des nouvelles expériences, en constante évolution, se transformant et s'enrichissant sans cesse, constitue une observation fondamentale qui, une fois acquise, ne sera plus remise en cause par de nouvelles données empiriques. Cette observation n'est pas vaine, il est important de le souligner : elle influence logiquement notre quête du savoir, nous incitant à rester conscients du caractère non définitif de la plupart de nos croyances.

Il convient toutefois de noter que ce principe de contextualité est assez vague ; il ne peut, à lui seul, remettre en question des connaissances spécifiques (c'est-à-dire sans autre raison plus précise de douter). Un autre exemple de vérité générale mais imprécise est le principe (dérivé du principe du tiers exclu) selon lequel « il y a toujours une explication ». Ce principe optimiste encourage la recherche, mais ne nous indique pas précisément quelle est la solution au problème.

3. Propositions paradoxales

[22] En effet, on pourrait affirmer que, puisque les axiomes « déductifs » ont tous une base empirique (comme nous l'avons déjà expliqué), ils ne sont en fin de compte qu'un cas particulier d'axiome « inductif ».

Une proposition paradoxale (simple) se présente sous la forme « si P, alors non P » ou « si non P, alors P », où P est une proposition quelconque. Il est important de comprendre que ***de telles propositions sont parfaitement légitimes dans le discours : un paradoxe (simple) n'est pas une contradiction*** . En revanche, un double paradoxe, c'est-à-dire l'affirmation selon laquelle « si P, alors non P » *et* « si non P, alors P » sont tous deux vrais dans un cas donné de P, constitue bel et bien une contradiction.

Le principe de non-contradiction stipule que la conjonction « P et non-P » est logiquement impossible ; autrement dit, deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies simultanément. De même, le principe du tiers exclu stipule que « non-P et non-non-P » est logiquement inacceptable. Ces principes se justifient par le fait que de telles situations d'antinomie nous placent face à un dilemme cognitif : nous sommes incapables de résoudre cette difficulté logique, de trouver une solution au problème inhérent.

En revanche, un paradoxe simple ne représente pas une telle menace pour la pensée rationnelle. Il nous offre une solution logique : la négation de l'antécédent (car contradictoire) et l'affirmation du conséquent (car évident). La proposition « si P, alors non P » implique logiquement « non P », et la proposition « si non P, alors P » implique logiquement « P ». Ainsi, en l'absence de double paradoxe, *une proposition qui implique sa propre négation est nécessairement fausse, et une proposition impliquée par sa propre négation est nécessairement vraie* .

Il s'ensuit, soit dit en passant, que la conjonction de ces deux propositions hypothétiques, c'est-à-dire le double paradoxe, constitue une violation du principe de non-contradiction, puisqu'elle aboutit à la conclusion composée que « P et nonP sont toutes deux vraies ». Le double paradoxe viole

également le principe du tiers exclu, puisqu'il implique tout autant que « P et nonP sont toutes deux fausses ».
Ces différentes inférences peuvent être prouvées et expliquées de diverses manières :

- Puisqu'une proposition hypothétique comme « si x, alors y » signifie « x et non y sont impossibles », il s'ensuit que « si P, alors non P » signifie « P et non non P sont impossibles » (c'est-à-dire que P est impossible), et « si non P, alors P » signifie « non P et non P sont impossibles » (c'est-à-dire que non P est impossible). Notez bien cette explication.

  > Nous savons que la négation de P est équivalente à nonP, et que la négation de nonP est égale à P, grâce aux lois de non-contradiction et du tiers exclu. De plus, selon la loi d'identité, la répétition du nom d'un objet ne le duplique pas : il reste le même ; par conséquent, la conjonction « P et P » est équivalente à « P » et la conjonction « nonP et nonP » est équivalente à « nonP ».

  Il est important de noter que « si P, alors non P » signifie « (P et non non P) est *impossible* ». Ainsi, bien que cela implique que « non P est vrai », il ne s'ensuit *pas* que « si non P est vrai, P implique non P ». De même, *mutatis mutandis* , pour « si non P, alors P ». Nous nous intéressons ici à l'implication stricte (nécessité logique), et non à ce qu'on appelle l'implication matérielle.
  Cette position stricte se justifie par le fait qu'en pratique, la vérité et la fausseté dépendent du contexte : la plupart de ce que nous croyons vrai aujourd'hui pourrait s'avérer faux demain, et inversement. En revanche, la nécessité ou l'impossibilité logique renvoie à une relation bien plus forte qui, une fois établie, ne devrait en principe pas

varier selon le contexte de connaissance : elle s'applique à *tous les* contextes imaginables.

- Puisqu'une proposition hypothétique comme « si x, alors y » peut être reformulée en « si x, alors (x et y) », il s'ensuit que « si P, alors non P » équivaut à « si P, alors (P et non P) », et que « si non P, alors P » équivaut à « si non P, alors (non P et P) ». Dans cette perspective, une proposition contradictoire implique une contradiction ; or, la contradiction étant logiquement inadmissible, une telle proposition est nécessairement fausse et sa contradictoire est nécessairement vraie. Ceci peut s'exprimer par apodose, où les lois de la pensée fournissent la prémisse mineure catégorique, nous permettant exceptionnellement de tirer une conclusion catégorique d'une prémisse hypothétique.

  Si P, alors (P et non P)
  mais : non(P et nonP)
  donc, pas P

  Si nonP, alors (nonP et P)
  mais : non (nonP et P)
  donc, pas notP

- On peut également traiter ces inférences sous forme de dilemme, en combinant le « si P, alors non P » avec « si non P, alors non P » (ce dernier découlant de la loi d'identité) ; ou encore, « si non P, alors P » avec « si P, alors P ». On obtient ainsi, de manière constructive :

  Si P alors nonP – et si nonP alors nonP
  mais : soit P, soit non P

donc, pas P

Si non P, alors P – et si P, alors P
mais : soit nonP soit P
donc, P

Les paradoxes ont parfois des conséquences indirectes. Par exemple, supposons que Q implique P et que P implique non-P (ce qui, comme nous l'avons vu, peut se réécrire sous la forme P implique à la fois P et non-P). En combinant ces propositions dans un syllogisme, on obtient la conclusion « si Q, alors P et non-P ». Cette dernière est également une proposition paradoxale, dont la conclusion est « non-Q », même si la contradiction dans le conséquent ne concerne pas directement l'antécédent. De même, la non-exclusion du milieu peut apparaître sous la forme « si Q, alors ni P ni non-P ». De telles propositions se rencontrent également dans la pratique.
Il est intéressant de constater que ces formulations, « Q implique (P et non P), donc Q est faux » et « Q implique (non P et non non P), donc Q est faux », sont les arguments implicites dans notre application des lois de la pensée correspondantes. Face à une antinomie dans la connaissance, nous cherchons dialectiquement à nous en débarrasser **en identifiant et en corrigeant une ou plusieurs erreurs d'observation ou de raisonnement *antérieures*** . Ainsi, l'argument paradoxal n'est pas seulement un dérivé des lois de la pensée, mais plus largement la manière même dont nous les appliquons régulièrement dans la pratique.
Autrement dit, le processus dialectique que nous utilisons suite à la découverte d'une contradiction ou d'un tiers exclu (ou d'ailleurs d'une violation du principe d'identité) signifie que nous croyons que :

Toute apparente antinomie n'est en réalité qu'une illusion.

Il s'agit d'une illusion *due au paradoxe* , c'est-à-dire que *certaines des prémisses* ayant conduit à cette conclusion apparemment contradictoire ou excluant le milieu sont erronées et nécessitent une correction. L'antinomie n'est jamais catégorique, mais hypothétique ; elle est le signe d'une supposition ou d'une hypothèse erronée antérieure, et en dépend. L'antinomie apparente contribue à la connaissance en révélant une faille dans sa totalité et en nous incitant à revoir notre raisonnement passé.

Contradiction et paradoxe sont étroitement liés, mais non synonymes. Le paradoxe (c'est-à-dire le paradoxe simple et non le double paradoxe) n'est pas équivalent à l'antinomie. On peut les considérer comme des difficultés cognitives de degrés différents. Dans cette perspective, tandis que l'antinomie catégorique constituerait une impasse, bloquant toute réflexion ultérieure, le paradoxe représente un degré de contradiction plus modéré (plus hypothétique), susceptible d'être résolu.

Il ressort de ce qui précède (et d'autres observations ci-dessous) le rôle crucial que joue le paradoxe en logique. La logique des propositions paradoxales ne se limite pas à quelques cas particuliers et extrêmes comme le paradoxe du menteur. Elle constitue un outil essentiel à la quête de la connaissance, nous aidant à établir les fondements de la pensée et, d'une manière générale, à préserver notre raisonnement des erreurs logiques.

La compréhension des formes paradoxales n'est pas une découverte de la logique moderne [23], bien que relativement

---

[23] Par exemple, Charles Pierce (États-Unis, 1839-1914) a remarqué que certaines propositions impliquent toutes les autres. J'ignore s'il avait conscience que cette propriété est propre aux

récente (remontant peut-être à la logique scolastique du XIVe siècle de notre ère) .

propositions contradictoires ou logiquement impossibles, et que les propositions évidentes ou nécessaires ont la propriété inverse d'être impliquées par toutes les autres. Je suppose qu'il raisonnait en termes d'implication matérielle plutôt qu'en termes d'implication stricte.

12. CHAPITRE DOUZE

Tiré de *Ruminations* (2005),
Chapitre 1 (sections 4-6).

1. Contradiction

Beaucoup de gens se méprennent sur ce que nous, logiciens, entendons par « *contradiction* ». Le contradictoire d'un terme « A » est sa négation, « non A », qui désigne tout ce qui, dans l'univers, n'est pas A, c'est-à-dire précisément tout ce qui est absent du monde. La relation de contradiction entre A et non-A est réciproque, réversible et parfaitement symétrique.

La présence d'une chose (A) exclut son absence (c'est-à-dire non A) dans cette même chose, et réciproquement, si toutes les coordonnées d'espace et de temps sont identiques. Cependant, cela n'exclut pas la possibilité logique qu'une même chose soit en partie A et en partie non A. Ainsi, la loi de la pensée « soit A, soit non A » peut aussi s'exprimer plus quantitativement comme « soit entièrement A, soit entièrement non A, soit encore une partie A et une partie non A ».

Certains invoquent cette possibilité de trois alternatives comme argument *contre* les lois de la pensée ! Mais il s'agit là d'un malentendu, voire pire, d'un sophisme délibéré.

Si quelque chose, par exemple « B », implique mais n'est pas impliqué par non-A, alors B est aussi « incompatible » avec A que non-A, mais n'est pas contradictoire avec A : il est simplement *contraire* à A. Le non-A contradictoire de A

diffère des contraires de A en ce que *l'absence* de non-A implique A, alors que dans le cas de simples contraires comme B (ou B1 ou B2… etc.), cette relation logique supplémentaire d'« exhaustivité » ne s'applique pas.

Lorsqu'on place des éléments contradictoires dans une disjonction, « soit A, soit non-A », cette disjonction signifie à la fois exclusion mutuelle (« ou », signifiant « pas ensemble ») et exhaustivité (« soit », signifiant « et il n'y a pas d'autre alternative »). Elle implique : si « A », alors non « non-A » ; et si non « A », alors « non-A ».

En revanche, on peut placer un nombre quelconque de contraires dans une disjonction : « A ou B ou B1 ou B2… etc. », de sorte que la présence d'un seul de ces contraires implique l'absence de tous les autres. Cependant, une telle disjonction n'est pas exhaustive, à moins de préciser que la liste des contraires qui la composent est complète. Si cette liste *est* effectivement complète, alors la négation de tous les contraires, sauf un, implique l'affirmation du contraire restant. Ainsi, « non-A » peut être assimilé à la disjonction exhaustive de toutes les choses du monde « contraires à A ».

Ce qui *est différent* de A, par exemple C, n'est pas nécessairement contradictoire, ni même contraire à A. **La simple différence n'implique pas l'incompatibilité** . Des choses différentes (comme A et C) peuvent être compatibles, c'est-à-dire capables de coexister au sein d'une même chose, au même moment et au même endroit. La « différence » signifie simplement que nous sommes *capables de distinguer* les choses concernées : autrement dit, elles ne sont pas identiques lorsqu'elles se présentent à notre conscience. Des choses « similaires » peuvent être identiques en apparence, mais ne pas être une seule et même chose (par exemple, deux exemplaires du même type) ; ou bien elles peuvent être une

seule et même chose (c'est-à-dire des parties d'un tout), sans pour autant être identiques.
Ainsi, par exemple, la relation logique entre les couleurs noir et blanc dépend de la précision avec laquelle on les perçoit. Elles sont différentes, puisqu'elles sont discernables. Puisqu'elles peuvent coexister sur différentes parties d'une même surface, elles sont globalement compatibles. Cependant, en tant que telles , elles sont contraires ; autrement dit : si je perçois une surface ou une partie de surface comme totalement blanche, et que vous percevez *le même* lieu et le même moment comme totalement noir, nos perceptions sont incompatibles [24]. Cette inconciliabilité n'est pas une contradiction, car une surface peut n'être ni noire ni blanche.

2. Variétés de contradiction

L'expression « **contradiction dans les termes** » désigne un terme composé d'éléments incompatibles, tels que « A et non A » ou « A et B (où B est contraire à A) ». Un tel terme confus peut être qualifié de paradoxal et d'incohérent, puisqu'il sous-entend la possibilité de la contradiction, niant ainsi les lois de la pensée et, par conséquent (par généralisation), autorisant tout, y compris la négation de la conjonction « A et non A ».

> Par exemple, l'expression « réalité illusoire » est une contradiction dans les termes. En revanche, notez que des expressions comme « un être humain inhumain » ou « un Juif antisémite » ne sont pas, à proprement

[24] Notre désaccord n'est pas d'ordre terminologique, notez-le bien. Par le passé, nous nous sommes accordés sur la correspondance entre les expériences « noires » et « blanches » ; or, ici, nos points de vue divergent soudainement.

parler, des contradictions ; elles renvoient à des possibilités naturelles de conjonction, seule la terminologie employée leur donne une apparence superficielle de contradiction (c'est-à-dire qu'il existe des personnes qui se comportent de manière inhumaine, ou des Juifs qui haïssent leur propre peuple).

La proposition « A n'est pas A » (ou « ce qui est A n'est pas A »), étant contradictoire, implique « A est A », sa forme contradictoire. Il convient de le souligner, bien que cela paraisse évident, car cela met en relation deux concepts importants : « l'incohérence interne » et « la logique des paradoxes ».

L'énoncé « A n'est pas A » est logiquement impossible, car il affirme et nie simultanément la même chose. Par conséquent, l'énoncé contraire est vrai. Cet énoncé, c'est-à-dire « A est A », est logiquement nécessaire, car *même son contraire,* « A n'est pas A », l'implique.

Quiconque affirme « A n'est pas A » admet implicitement « A est A » – ***ipse dixit*** , il l'a dit lui-même ! En revanche, quiconque affirme « A est A » est cohérent avec lui-même.

L'auto-contradiction se compose de trois éléments :

1. La proposition en question, appelons-la P.
2. L'aveu qu'il s'agit *d'une déclaration assertive* , c'est-à-dire une déclaration qui affirme ou nie quelque chose.
3. L'aveu que toutes les déclarations assertives *impliquent des prétentions* à la conscience, à la connaissance, à la vérité, etc.

Ainsi, étant donné P (par exemple « la réalité est inconnaissable »), admettons que P implique « ceci est une assertion » – or, toute assertion implique une certaine connaissance de la réalité – *donc* , P implique non-P. Il existe

un processus allant de P à sa négation, que la logique nous enjoint de reconnaître. Refuser cette exigence reviendrait à commettre la même contradiction. Il ne s'agit pas d'une démonstration circulaire ou à l'infini, mais d'un appel à l'honnêteté, condition indispensable à tout dialogue.
Le fait que toutes les propositions assertives affirment quelque chose est un aspect du principe d'identité. Le principe de non-contradiction se manifeste dans l'argument suivant : toute assertion affirme quelque chose ; P est une assertion ; par conséquent, P affirme ; d'où, si P nie affirmer quelque chose, P implique non-P. Le principe du tiers exclu est également implicite ici, dans la conscience que nous n'avons d'autre choix que de rejeter fermement P.

3. Deux poids, deux mesures

Les contradictions se manifestent sous de nombreuses formes dans le discours. Elles ne sont pas toujours manifestes, mais peuvent se dissimuler dans le fait même de formuler une affirmation ou dans les critères de jugement utilisés.
Une affirmation peut être paradoxale car elle **implique intrinsèquement** sa propre contradiction, même si elle ne semble pas, de prime abord, incohérente. Cette implication n'est pas toujours formelle et requiert une compréhension du sens des termes employés. Cette forme d'auto-contradiction indirecte est appelée « sophisme du concept volé » [25].
Par exemple, l'affirmation sceptique « Je ne sais rien » peut être rejetée comme contradictoire, car dès que quelqu'un la formule – quelqu'un *qui comprend et entend le sens* des termes « je », « savoir » et « rien » – cela constitue en soi

25 Par Ayn Rand et (je crois) Nathaniel Branden.

une preuve absolue que la personne concernée « sait » *quelque* chose, ce qui démontre que l'affirmation initiale (d'ignorance totale) est inévitablement contradictoire et donc nécessairement fausse.

Ainsi, dans ce genre de cas, l'implication tacite est que l'un des termes employés (« ne rien savoir ») inclut implicitement l'acte en question (« savoir que je ne sais rien »), ce qui contredit l'affirmation explicite. (Il va sans dire que reformuler cette affirmation en « je ne *sais* rien » ne change en rien ses présupposés.)

Les exemples de telles contradictions intrinsèques sont innombrables. Dire « Je n'ai rien à dire » revient à dire quelque chose. Affirmer « Nous n'avons aucun souvenir » est contradictoire, car chaque terme de cette affirmation présuppose un mot, un concept et des expériences vécues dont se souviennent à la fois le locuteur et l'auditeur. Un exemple courant et amusant est : « Je ne parle pas un mot d'anglais ! »

Une autre forme importante d'incohérence inconsciente est le recours à **un double standard** . Cela consiste à appliquer des critères d'évaluation moins rigoureux à son propre discours qu'à celui de ses adversaires intellectuels. Nombre de discours philosophiques, et notamment politiques et religieux, ont recours à cette méthodologie inéquitable.

La contradiction inhérente à un double standard apparaît clairement dès lors qu'on prend du recul et qu'on considère l'ensemble des connaissances et de la méthodologie de celui qui l'applique. Dans cette perspective plus large, l'utilisateur d'un double standard se montre manifestement incohérent avec lui-même, même si son discours, pris individuellement, peut sembler cohérent en apparence.

> Des philosophies entières peuvent reposer sur de tels raisonnements fallacieux. Par exemple, le

> phénoménalisme pose comme norme générale la limitation de la connaissance aux données sensorielles, sans autoriser d'extrapolations à des objets matériels externes supposés ; or, il ne remet pas en question ses propres déductions en appliquant cette même norme rigide.

Ce sophisme peut se manifester de deux manières : soit on applique des critères laxistes à son propre discours tout en semblant appliquer des normes universelles à celui de ses adversaires ; soit on semble appliquer des normes universelles à soi-même tout en élaborant des normes excessivement strictes pour les autres. On peut *s'exempter* des règles logiques habituelles ou imposer *à autrui des exigences logiques inhabituelles* .

Dans les deux cas, celui qui applique deux poids, deux mesures contrevient à l'exigence d'uniformité propre à la logique. La raison suppose que tous les êtres humains se situent épistémologiquement sur un même plan. L'équité relève du bon sens. Il convient de se convaincre soi-même et convaincre autrui par l'expérience et la logique, et non par la manipulation sophistique ou l'autorité.

Les critères d'évaluation doivent être justes et universels ; tout discours doit être traité de manière égale. Si des différences sont défendues, elles doivent être justifiées de façon convaincante. Le principe d'égalité implique certes une généralisation ; mais la charge de la preuve incombe à toute particularisation proposée de ce principe.

Un exemple de double standard est le recours au relativisme culturel. On peut chercher à rationaliser des idées ou des processus de pensée contraires à la raison ordinaire en prétendant qu'ils appartiennent à un cadre culturel différent. Une telle tolérance semble, de prime abord, amicale et ouverte d'esprit, mais elle est proposée sans une pleine prise

en compte de ses implications humaines et épistémologiques négatives.

13. CHAPITRE TREIZE

Tiré de *Ruminations* (2005),
Chapitre 1 (sections 7-10).

1. Statut spécial des lois

Les trois lois de la pensée ne doivent pas être interprétées comme un préjugé d'Aristote, que certaines découvertes scientifiques – telles que la dualité onde-corpuscule ou la relativité de l'espace-temps – pourraient remettre en question ou invalider. Ces lois de la pensée se veulent parfaitement neutres ; elles ne formulent aucune affirmation ontologique ou épistémologique directe et spécifique, mais clarifient rationnellement l'acte et le concept mêmes de telles affirmations – d'où leur nom.

Ces lois expriment la manière dont nous assimilons les expériences complexes et résolvons les difficultés qui jalonnent notre pensée (concepts, propositions et arguments). Seule une telle logique nous permet de comprendre le monde qui nous entoure et celui qui est en nous. En explicitant ces vérités, Aristote a permis aux êtres humains de mettre en pratique, désormais consciemment, la logique à laquelle ils tendaient déjà inconsciemment.

Ces lois *excluent, Ab initio* , l'idée qu'une chose puisse posséder et être dépourvue d'une propriété, ou ne la posséder ni ne la posséder, *au même endroit, au même moment et sous les mêmes aspects* . Cette dernière précision, qu'Aristote a clairement et à plusieurs reprises soulignée, est souvent ignorée par ceux qui considèrent ces lois comme superflues.

Que, par exemple, une pierre soit bleue d'un côté et rouge de l'autre n'est pas contradictoire, puisque les différentes couleurs se trouvent à différents endroits. Que les couleurs puissent changer avec le temps n'est pas non plus une antinomie : le concept de temps est censé le permettre. Que vous et moi observions le même objet sous des angles différents et en percevions des aspects différents n'a rien d'étonnant. Que ma vision du monde et la vôtre ne soient pas tout à fait identiques est parfaitement compréhensible compte tenu de nos contextes d'expérience et de pensée respectifs.

Les lois de la pensée n'éludent ni ne nient l' *apparence* de contradictions ou de problèmes non résolus ; elles nous indiquent simplement que ces apparences sont *des illusions, et non des réalités* . Elles sont précisément conçues pour nous aider à prendre en compte ces apparentes contradictions et à les résoudre d'une manière ou d'une autre. Nous avons toujours besoin de ces mêmes lois de la pensée face aux cas plus complexes mis au jour par la physique moderne.

La théorie de la relativité vise précisément à rationaliser la constance empirique surprenante de la vitesse de la lumière, quelle que soit la direction de mesure. Elle n'affirme pas l'inexistence de vérités absolues, mais soutient qu'une certaine interprétation des phénomènes observés les rend rationnellement compréhensibles. La théorie affirme que cette interprétation est probablement (par induction) la meilleure explication et réfute de fait les arguments qui la contredisent (à moins qu'ils ne proposent une explication par induction plus pertinente et plus conforme aux observations empiriques). Elle ne nie pas les lois de la pensée, mais en est une application.

De même, la découverte que les mêmes choses peuvent se comporter tantôt comme des particules, tantôt comme des

ondes, ne constitue pas un argument contre les lois de la pensée. Qu'on interprète cette dualité épistémologiquement ou ontologiquement, qu'elle résulte de différentes circonstances d'observation ou de différentes circonstances matérielles, il s'agit d'une découverte mystérieuse à laquelle il faut se confronter. Cette attitude réaliste est précisément ce qu'exigent les lois de la pensée. Toute tentative d'interprétation de cette découverte, d'une manière ou d'une autre, vise à la rendre rationnellement compréhensible, afin qu'elle ne nous paraisse pas logiquement impossible.

En aucun cas, scientifiques ou philosophes ne peuvent sérieusement prétendre que les lois de la pensée sont abrogées. Une telle affirmation est contradictoire, car son contraire serait alors tout aussi acceptable. C'est donc comme si rien n'avait été dit. C'est nier la raison, instituer la folie. Les trois lois de la pensée constituent ainsi, ensemble, *le cadre de référence le plus incontestable et universel de la pensée rationnelle* .

Il convient également de noter que les lois de la pensée mettent l'accent sur *l'existence* . Une erreur fréquente chez les négationnistes de ces lois est de considérer la « non-existence » comme une autre forme d'existence, un monde parallèle ou un lieu hors de l'espace et du temps *d'* où proviennent les nouveaux êtres et *où* retournent les êtres achevés ! Ces personnes, par habitude linguistique, réifient *le* mot « non-existence ».

Ce qui apparaît positivement existe dans cette mesure. L'existence devient sujette à caution dans la mesure où nous ajoutons des hypothèses à l'apparence – c'est-à-dire que nous supposons par adduction ce qui pourrait se cacher au-delà. À ce stade, la dichotomie réalité/illusion surgit. À ce stade également, l'acte rationnel de *négation* entre en jeu – lorsque

nous disons : ceci est apparent, mais (puisque cela engendre une certaine antinomie) ce n'est *pas* réel, c'est illusoire.
Le « concept » de *non-* existence n'a donc aucun fondement empirique direct. Il repose sur un acte rationnel relatif à l'expérience de l'existence. Il n'est qu'une construction de l'imagination, un réceptacle mental pour *les idées* qui n'ont pas résisté à l'épreuve du fondement existentiel.

2. Moteurs de la pensée rationnelle

Il est important de comprendre que les lois de la pensée sont *Les moteurs de la pensée rationnelle* . Ils engendrent des questions et la recherche de réponses ; ils nourrissent la curiosité et alimentent la recherche. Si nous nous contentons des apparences, aussi contradictoires ou incomplètes soient-elles, la pensée s'enraye. Nous perdons toute perspective et sombrons dans l'ignorance. Nous perdons notre intelligence et devenons stupides. Nous perdons le contact avec la réalité et sombrons dans la folie.
Considérons l' *inutilité,* pour la science, d'une hypothétique négation des lois de la pensée. Par exemple, selon la théorie de la relativité d'Einstein, rien ne peut voyager plus vite que la lumière, or on a découvert que des particules peuvent interagir instantanément, même très éloignées les unes des autres. Si, face à une telle contradiction apparente, nous nous contentions de dire : « Eh bien, je suppose que la loi de contradiction est fausse ! » et d'en rester là, serions-nous satisfaits ? Évidemment non. Cela ne résoudrait pas véritablement le problème, mais le dissimulerait simplement. Notre esprit resterait en éveil jusqu'à ce qu'une explication plus profonde et plus convaincante soit trouvée.
Accepter la contradiction est une attitude simpliste et évasive. Il en va de même pour les violations du principe du

tiers exclu : si vous me posez une question et me demandez si la réponse est X ou non X, et que je réponds que ce n'est ni l'un ni l'autre, mais une troisième option, cette réponse vous satisfera-t-elle ? Votre compréhension du problème reste incomplète ; il subsiste une lacune que seules X ou non X peuvent combler. Le principe du tiers exclu reconnaît simplement l' *insuffisance* de telles réponses binaires.

3. Cogito, Ergo Sum

cogito, ergo sum » [26]de Descartes se compose de deux propositions qui semblent évidentes par elles-mêmes : « Je pense » (au sens de « je suis conscient ») et « Je suis » (j'existe). L'antagonisme de chacune de ces propositions est en effet contradictoire, c'est-à-dire qu'il repose sur un concept emprunté et engendre un paradoxe. Ainsi, « Je ne suis pas conscient » ne saurait être pensé, dit, entendu ni compris sans conscience. De même, « Je ne suis pas » ne saurait être exprimé (ou observé) sans existence. Descartes avait donc tout à fait raison de considérer ces propositions comme des axiomes, c'est-à-dire comme des principes premiers, indépendants de tout principe antérieur.
Notons par ailleurs que ces deux propositions sont axiomatiquement vraies indépendamment l'une de l'autre. Qu'en est-il alors du « *ergo »* , qui suggère que la *somme* découle du « *cogito »* ? Le « donc » vise-t-il plutôt à impliquer un ordre de connaissance qu'une inférence ? On pourrait formellement déduire l'existence de la conscience, en ce sens qu'un être conscient est a fortiori un être existant ;

---

[26] Voir Hamlyn, p. 137. Les commentaires formulés ici ne constituent pas une analyse exhaustive de la déclaration *cogito* , cela va sans dire.

mais en pratique, on ne recourrait jamais à une telle inférence.

En pratique, à mon avis, nous sommes conscients d'autres choses avant même d'avoir conscience de cette conscience ; il serait donc incorrect de placer le « je pense » avant le « je suis ». On pourrait arguer qu'un bébé peut d'abord expérimenter des états intérieurs, mais je répondrais que ces états résultent de sensations antérieures. On peut toutefois soutenir l'ordre de Descartes en le considérant comme logique, en ce sens que si le sujet n'avait pas la capacité de conscience, il n'aurait pas conscience de son existence. Autrement dit, cela signifie peut-être : « Je peux penser, donc je peux savoir que je suis ».

Mais je crois que l'interprétation correcte est la suivante : lorsque nous prenons conscience de quelque chose, quelle qu'elle soit, cela nous offre *l'occasion de prendre conscience de nous-mêmes* , c'est-à-dire qu'il existe un sujet qui est conscient de cette chose, quelle qu'elle soit. Ainsi, la première proposition de la phrase n'est pas à proprement parler : « *je* pense », mais plutôt : « la prise de conscience des choses a lieu » (ou « la pensée se produit »). De là découle véritablement une inférence *inductive* : nous pouvons donc supposer qu'« il y a quelque chose qui est conscient des choses », c'est-à-dire que « la pensée a un sujet autant qu'un objet », c'est-à-dire qu'« il y a un je » (ou « j'existe »).

C’est *le soi* qui est inféré de l’apparence des objets – la raison soutient qu’ils doivent apparaître devant quelqu’un. C’est ce qui distingue l’apparence de la simple existence : elle se produit *par* la « cognition » *de* « quelqu’un ». Ainsi, Descartes justifie notre conception habituelle d’un sujet connaissant par le fait même de la connaissance. Il ne s’agit

pas d'une simple convention grammaticale, nous dit-il, mais « penser » *implique* « je ».

4. Concernant l'identité [27].

Où commence et où finit un objet matériel, compte tenu du flux constant de particules et d'énergie qui le traversent, même (sur une durée suffisamment longue) dans le cas de solides apparents ? Nous devons utiliser les *limites apparentes* des choses comme définition spatio-temporelle. Ou plus précisément, en tenant compte des difficultés évoquées, leurs *limites illusoires* . Ainsi, la connaissance de la matière repose sur des délimitations arbitraires, et sciemment inexactes, des « choses ».
On peut raisonner de la même manière concernant les objets mentaux (images, sons, etc.). À première vue, leurs limites semblent évidentes ; mais après réflexion, elles deviennent incertaines, imprécises et fragiles. Dès lors, on ne peut affirmer de manière convaincante que les limites des corps matériels sont des projections mentales. Si les limites des lignes mentales sont incertaines, alors les limites de ce qu'elles sont censées délimiter le sont également.
En définitive, puisque nous ne pouvons même pas délimiter mentalement les choses mentales ou matérielles, toutes les délimitations ne sont que des artifices verbaux, c'est-à-dire *des affirmations que nous ne pouvons étayer* . Cette remarque concerne non seulement les cas limites, mais tous les objets matériels ou mentaux.
Ce sont là des interrogations très radicales, sources d'un scepticisme profond. Ce sont des principes d'imprécision et

---

[27] J'ai déjà abordé cette question ontologique au chapitre 10, section 2 (ci-dessus).

de doute bien plus troublants que le principe d'incertitude, puisqu'ils remettent en question, de manière plus fondamentale, la validité de toute géométrie (et donc, plus largement, des mathématiques et de la physique).

Lorsque certains philosophes grecs ou indiens exprimaient leur scepticisme quant à la possibilité de la connaissance humaine, c'est peut-être à cela qu'ils faisaient référence. Si l'on ne peut délimiter les choses, comment peut-on produire des concepts et des propositions précis ? Et sans précision, comment pouvons-nous les juger vrais ou faux ?

Si le déni de la connaissance en tant que telle est contradictoire, le déni de la connaissance *exacte* ne l'est pas. Il est possible d'observer le caractère vague de l'expérience sans nier la loi d'identité. Si le flou est l'identité des choses, ou si nous sommes simplement incapables de focaliser suffisamment nos sens pour le dépasser, nous restons bloqués à ce niveau d'expérience, que cela nous plaise ou non.

Le meilleur contre-argument que je puisse avancer est que la connaissance phénoménologique reste une forme de connaissance, et qu'elle peut servir de tremplin pour accéder à une connaissance plus profonde, par *adduction* . Autrement dit, nous pouvons toujours formuler des hypothèses ontologiques, susceptibles d'être continuellement confirmées ou infirmées par la raison et l'expérience, même si le statut épistémologique de cette dernière est initialement purement phénoménologique.

Cela ne résout pas directement la difficulté de la mesure, mais nous laisse entrevoir la possibilité d'un succès indirect. Je laisse la question en suspens et je passe à autre chose.

14. CHAPITRE QUATORZE

Tiré de *Ruminations* (2005),
Chapitre 2 (section 17).

1. Apparence, réalité et illusion

La phénoménologie résulte de la prise de conscience que les éléments constitutifs de la connaissance sont les apparences. Cette prise de conscience s'obtient par une dialectique comprenant thèse, antithèse et synthèse, comme suit.

(a) Dans un premier temps, on considère naturellement tout ce que l'on rencontre dans l'expérience ou la pensée comme « **réel** » (c'est la position du « réaliste naïf »).

(b) Puis, confronté à des contradictions évidentes et à des lacunes dans ses connaissances, on réalise logiquement que certaines choses qui semblaient réelles au départ doivent ou du moins peuvent finalement être considérées comme irréelles – c'est-à-dire « **illusoires** » (ce qui constitue une crise cognitive).

(c) Finalement, on se rend compte que, qu'une chose soit réelle ou illusoire (et qu'elle le reste finalement ou qu'elle s'avère être le contraire), elle peut au moins être immédiatement (inconditionnellement et absolument) reconnue comme « **apparente** » (c'est la position « phénoménologique », qui résout la crise).

La connaissance de la réalité peut alors être construite inductivement à partir de la connaissance des apparences, grâce au principe suivant (d) : ***on peut raisonnablement supposer que ce qui paraît réel l'est effectivement, jusqu'à***

ce qu'il soit prouvé qu'illusoire ou, du moins, mis en doute pour une raison précise . On peut qualifier ce principe de « réalisme subtil », qui repose sur la constatation que le simple fait de l'apparence est la source de toute crédibilité.

Ainsi, la phénoménologie suit le cours naturel de la connaissance, qui consiste à accepter initialement les apparences individuelles comme réelles, tout en restant prêt à les requalifier d'illusoires si elles soulèvent des problèmes logiques spécifiques qui ne peuvent être résolus que de cette manière spécifique. Le concept d'« apparence » n'est donc pas strictement primaire, mais un terme transitoire employé dans les cas problématiques. Puisqu'il renvoie au terrain d'entente entre « réalité » et « illusion », il est primaire du point de vue déductif. Mais comme ces dernières sont en pratique atteintes avant lui, il est secondaire du point de vue inductif.

Les concepts d'apparence, de réalité et d'illusion concernent en premier lieu les expériences ; et ce n'est qu'ensuite, par analogie, qu'ils sont appliqués aux abstractions, c'est-à-dire aux produits conceptuels de l'expérience obtenus par des considérations rationnelles, telles que la comparaison et le contraste (c'est-à-dire l'affirmation ou la négation, et la mesure).

Le terme « fait » désigne généralement des données purement empiriques, c'est-à-dire la matière brute de la connaissance, tandis que le terme opposé, « fiction », renvoie à d'autres types de connaissances, c'est-à-dire celles influencées par des hypothèses interprétatives. (Il convient toutefois de noter qu'en pratique, on ne se conforme pas toujours à ces définitions strictes et qu'on peut employer ces termes de manière plus ou moins large.)

Les concepts de vérité, de fausseté et d'incertitude correspondent, par leur portée, à ceux de réalité, d'illusion et

d'apparence. Cette dernière triade s'applique au contenu des propositions, tandis que la première concerne les propositions elles-mêmes. Par exemple, si l'on considère l'affirmation « les chiens aboient », le fait que les chiens aboient est une réalité, tandis que la proposition selon laquelle les chiens aboient est vraie ; il en va de même dans d'autres cas.

Dès lors que l'on comprend que ces concepts désignent *des statuts épistémologiques et ontologiques différents* , il devient évident pourquoi il est nécessaire de les distinguer. Ils servent tous d'instruments logiques pour clarifier et structurer le discours, et éviter les confusions et les antinomies.

Il est important de noter que la phénoménologie n'est pas une philosophie sceptique qui nie la réalité de toutes les apparences et les considère comme de simples illusions. Une telle posture (dans laquelle trop de philosophes sont tombés par erreur) est logiquement contradictoire, puisqu'elle se prétend vraie tout en rejetant toute possibilité de vérité. Le concept d'illusion est dénué de sens si celui de réalité est nié ; l'incrédulité requiert une certaine crédulité. Le doute se fonde toujours sur une contradiction apparente ou une lacune dans la connaissance ; il constitue donc lui-même un élément de la connaissance.

2. Existence et non-existence

Quel est le rapport entre les concepts d' *existence et de non-existence ?* (ou l'être et le non-être), et ceux qui viennent d'être éclaircis sur l'apparence, la réalité et l'illusion, pourrait-on demander ?

De prime abord, le terme « existence » peut être comparé à celui de « réalité », ou plus largement à celui d'« apparence »

(en admettant que des illusions se produisent, même si leur statut n'est pas équivalent à celui des réalités). Cependant, à y regarder de plus près, une divergence importante apparaît lorsqu'on prend en compte des facteurs tels que le temps et le lieu.

Nous devons pouvoir exprimer verbalement les changements d'expérience au fil du temps, de l'espace et d'autres circonstances. Une apparence, qu'elle soit réelle ou illusoire, « existe » au moment et à l'endroit où elle apparaît, mais peut « ne pas exister » à un moment antérieur ou postérieur, ou ailleurs. L'« existence » des apparences est transitoire, locale, conditionnelle et relative.

Ce qui apparaît aujourd'hui peut disparaître demain, même si cela peut continuer à se manifester de façon moins évidente, par le biais du souvenir qu'on en garde ou par l'apparition d'effets spécifiques. Quelque chose peut apparaître ici, dans mon champ de vision, et être absent ailleurs. Vous pouvez le constater dans certaines circonstances, puis remarquer son absence dans d'autres.

Il nous faut donc distinguer différentes formes d'apparition. Du point de vue temporel : dans la réalité, par le souvenir ou par anticipation ; ou du point de vue spatial. Ou encore, du point de vue de la modalité : dans la réalité, uniquement par potentialité (c'est-à-dire dans des circonstances autres que celles actuellement en vigueur), ou par nécessité (c'est-à-dire en toutes circonstances).

Le temps et le lieu incitent également à une distinction entre « existence » et « réalité » (ou « vérité »), en ce sens que lorsque quelque chose cesse d'exister à un moment et un lieu donnés, la réalité de son existence au moment et au lieu précédents n'est pas affectée.

De plus, les apparences sont perceptibles par quelqu'un, quelque part ; elles constituent le contenu de la conscience,

des objets de la connaissance. Le concept d'existence se différencie également à cet égard, en concevant que ce qui est perceptible par un sujet peut ne pas l'être par un autre. Par ailleurs, nous souhaitons admettre qu'une chose puisse exister sans être perçue par quiconque (bien entendu, en définissant une telle catégorie, nous devons admettre, par souci de cohérence, que nous en avons une connaissance conceptuelle, au moins vague et indirecte).

Nous en venons donc à la conclusion que *le concept d'apparence est relativement subjectif et repose sur deux facteurs distincts : d'une part, un objet présentant des manifestations spécifiques ; d'autre part, la conscience qu'en a un individu à un moment et un lieu donnés* . Le concept d'existence vise à distinguer le facteur objectif du facteur de conscience implicite dans le concept d'apparence.

L'« existence » est donc nécessaire pour objectiver l'« apparence » et nous permettre de concevoir l'objet indépendamment de la conscience qu'en a un sujet. Il nous faut pouvoir concevoir que les objets qui nous apparaissent continuent parfois d'exister, même lorsque nous cessons d'en avoir conscience. De plus, il nous faut pouvoir considérer des objets que nous n'avons pas encore expérimentés personnellement, et que nous n'expérimenterons peut-être jamais. De cette manière, nous pouvons projeter notre esprit au-delà de la simple apparence et, par la conception et l'adduction, espérer appréhender l'existence dans un sens plus large.

Le concept d'existence et sa négation sont donc des instruments supplémentaires de la logique, facilitant le discours rationnel, sans lesquels nous serions incapables d'exprimer mentalement de nombreuses distinctions. Par conséquent, affirmer « l'existence existe » et « la non-existence n'existe pas » n'est pas une simple tautologie,

mais la reconnaissance que les mots que nous utilisons ont des intentions utiles. Ces énoncés constituent une manière supplémentaire d'exprimer les lois de la pensée. L'existence ne peut être niée et la non-existence ne peut être affirmée.

Nous ne distinguons pas les « existants » des « non-existants » en opposant mentalement deux catégories d'éléments, comme les pommes et les autres choses. Le cadre épistémologique applicable à la plupart de nos concepts ne l'est pas à ces concepts fondamentaux, qui relèvent d'une nature plus pragmatique. Il s'agit ici de discernement plutôt que de distinction.

Alors que le concept d'« existence » possède un contenu expérientiel ultime, celui de « non-existence » en est dépourvu, car le déni factuel ne repose pas sur le même processus mental que l'affirmation. Nous ne faisons jamais l'expérience de la non-existence ; nous ne faisons que (dans certains cas) *ne pas faire* l'expérience de l'existence. Le concept d'existence ne se construit pas par opposition à celui de non-existence, puisque (par définition) le premier se rapporte à « toutes choses » et le second au « rien », et le rien n'est pas une forme de quelque chose. Il n'existe ni temps, ni lieu, ni circonstance contenant le néant. Le mot « non-existence » n'est qu'un fourre-tout pour tous les mots et toutes les phrases jugés dénués de sens ou faux.

Des termes comme « existence » et « non-existence » ne sont pas des sujets, des copules ou des prédicats ordinaires ; ils sont trop généraux et fondamentaux pour être traités comme d'autres termes. Ceux qui élaborent une théorie de la connaissance, ou une ontologie, concluant que « l'existence n'existe pas » ou que « la non-existence existe » n'ont pas saisi la logique de l'adduction. En cas de conflit entre la théorie et les faits observés, c'est la théorie (ou le

raisonnement qui y a conduit) qui est remise en question et doit être rejetée, et non les faits.

15. CHAPITRE QUINZE

Tiré de *Ruminations* (2005),
Chapitres 3 (sect. 5), 5 (sect. 1) et 6 (sect. 3 et 4).

1. Pôles de la dualité

Concernant le principe, défendu par de nombreux philosophes, notamment orientaux, selon lequel *les pôles de la dualité* (par exemple, bien-mal, clair-obscur, etc.) apparaissent simultanément – certains commentaires méritent d'être formulés.

Les philosophes orientaux recherchent un mode de conscience non hiérarchisant, une conscience antérieure à toute distinction ; c'est pourquoi les dualités sont à leurs yeux des obstacles. Une telle conscience moniste est cependant rarement, voire jamais, atteinte.

Je répondrais, ontologiquement parlant : puisque nous pouvons concevoir le monisme, nous pouvons aussi concevoir un univers où *ne règnent que* le bien ou *que* la lumière, etc. ; autrement dit, un monde possédant une seule polarité de telles dualités est logiquement possible. Bien sûr, il ne s'agirait alors que d'un monisme strict, si cette qualité était la seule présente et qu'aucune autre qualité n'existait dans ce monde (c'est-à-dire pas seulement l'autre polarité de cette qualité). Bien entendu, nous aussi – ceux qui concevons ce monde – serions indiscernables en son sein, puisqu'il y aurait alors deux choses : l'objet et le sujet.

Mais il convient de noter qu'une telle solitude existentielle ne saurait s'appliquer à n'importe quelle qualité. Des concepts

négatifs comme « imperfection » ne peuvent exister isolément[28] ; autrement dit, un monde *uniquement* imparfait est inconcevable, car une partie de ce monde doit nécessairement demeurer parfaite pour qu'il puisse exister. Toutefois, cette remarque concerne plutôt l'observation suivante.

D'un point de vue épistémologique et psychologique (plutôt qu'ontologique), cette croyance orientale recèle une part de vérité. En effet, *l'idée* de bien ou de lumière est indissociable *de celle* de mal ou d'obscurité. Se représenter un pôle implique *nécessairement de se représenter* l'autre, par contraste. Ceci tient aux mécanismes de la formation des concepts : celle-ci fonctionne par *distinction* et par identification des éléments distingués.

Puisque c'est uniquement par opposition aux dissemblables que l'on peut classer les semblables, chaque mot, chaque concept, doit laisser place à son contraire ; on ne peut comprendre un terme sans penser à son contraire. Ainsi, on pourrait suggérer : bien que logiquement, X exclue totalement non-X, psychologiquement, on pourrait dire que « X » est composé à 99 % de « X » et à 1 % de « non-X ».

Un autre point mérite d'être souligné : les termes contradictoires, tels que X et non-X, ont un statut logique équivalent, c'est-à-dire que leur traitement formel est identique ; cependant, d'un point de vue phénoménologique, l'affirmation et la négation sont très différentes : la première désigne une expérience réelle (phénoménale, par les sens ou mentalement, ou non phénoménale, intuitive) – tandis que la seconde désigne un acte rationnel, un constat conceptuel selon lequel une expérience anticipée ne s'est pas produite. À proprement parler, les expériences devraient peut-être être verbalisées de manière affirmative, tandis que les négations

28 Comme l'a souligné Alan Watts, quelque part.

devraient être formulées en termes négatifs. En pratique, cette règle est rarement appliquée.
Un terme positif comme « silence » ou « immobilité » peut indiquer un événement négatif (absence de son, d'activité). Cependant, même dans ce cas, un événement positif sous-jacent peut exister ; dans nos exemples, bien que le silence renvoie à la non-perception de tout phénomène sonore, nous pouvons par là plutôt désigner notre volonté de bloquer les sons, cette volition étant une chose positive, quoique sans caractère phénoménal, connue intuitivement.
De même, je soupçonne que certains mots à connotation négative peuvent en réalité désigner des expériences positives, même s'il existe une bonne raison de privilégier la forme négative. Par exemple, « sans complexe » signifie simplement « sans excuses », mais, à y regarder de plus près, renvoie à certains comportements ; ainsi, bien que négatif par sa forme, son intention est plutôt positive. Cependant, la forme négative n'est pas fortuite : elle sert à indiquer l'élément manquant dans ces comportements, ce qui les rend socialement discutables.

2. À propos du paradoxe du menteur[29]

Dès lors que l'on comprend que le sens des mots réside dans leur intention, individuellement et collectivement, la solution du paradoxe du menteur devient limpide. L'autoréférence est dénuée de sens, car une intention ne peut se porter elle-même sur elle-même, puisqu'elle n'existe pas encore ; une intention ne peut porter que sur quelque chose qui existe déjà, par exemple une autre intention dirigée vers une tierce chose.

---

29 Suite au chapitre 5, section 2 (ci-dessus).

De ce fait, la proposition « cette proposition est fausse » est dénuée de sens, tout comme la proposition « cette proposition est vraie ». On peut indifféremment les déclarer toutes deux à la fois vraies et fausses, ou ni vraies ni fausses ; cela ne change rien, car les mots « cette proposition » ne désignent absolument rien [30].

Bien que les mots employés dans ces phrases aient un sens pris individuellement et que leur structure grammaticale soit correcte, leur absence collective de contenu implique que leur valeur logique collective est nulle. L'autoréférence est syntaxiquement cohérente, mais sémantiquement incohérente. C'est comme un raisonnement circulaire, sans issue, qui ne mène nulle part.

L'affirmation exclusive « *Seule* cette proposition est vraie » implique à la fois : « *Cette* proposition est vraie » et « *Toutes les autres* propositions sont fausses », c'est-à-dire qu'elle est équivalente à l'affirmation exceptive « *Toutes* les propositions, *sauf celle-* ci, sont fausses ». Cette dernière est souvent avancée par certains philosophes, par exemple ceux qui affirment que « tout est illusion (sauf ce fait) ».

Mon propos est que de telles affirmations ne se limitent pas à l'erreur d'autoréférence (« cette proposition »). Elles impliquent en outre une référence à « tous les autres », ce qui est critiquable, car :

- Prétendre connaître « toutes les autres propositions » revient à revendiquer l' *omniscience* , à s'arroger le droit de tout savoir, tout ce qu'il y a à savoir, tout ce qu'il y aura jamais à savoir. Généralement, de telles affirmations sont faites sans justification crédible, bien qu'elles contredisent toutes les conclusions antérieures de l'expérience et de la raison.

---

30 Voir *Future Logic* , chapitre 32.2.

- Certes, *d'* autres propositions sont en réalité considérées et admises comme vraies par ces philosophes. Ils sont généralement assez loquaces, voire verbeux ; ils ne se contentent pas d'affirmer systématiquement *cette* seule chose et refusent d'en dire d'autres.
- Et bien sûr, formellement, si « ceci » n'a aucun sens (comme démontré précédemment), alors « tous les autres », c'est-à-dire « tout autre *que ceci* », n'a également aucun sens !

Le paradoxe du menteur, soit dit en passant, est attribué aux Grecs anciens, soit à Eubulide de Milet (IVe siècle av. J.-C.), soit à Épiménide de Crète (VIe siècle av. J.-C.). J'ignore si sa résolution était évidente pour ces premiers logiciens, mais un texte anonyme (européen ?) du XIVe siècle apr. J.-C. expliquerait que l'affirmation du menteur n'est ni vraie ni fausse, mais simplement dénuée de sens. Cette explication est donc historiquement bien antérieure à la logique moderne (Russell et al., même si ces logiciens plus tardifs ont certainement clarifié la question).[31]

3. « Logique » non aristotélicienne

Comme nous l'avons déjà mentionné, de nombreux « logiciens modernes », depuis la fin du XIXe siècle, ont aspiré à faire pour la logique ce que Copernic a fait en astronomie, ou plus tard ce qu'Einstein a fait en physique. Chacun d'eux semblait animé par le désir grandiose d'être l'équivalent d'un grand révolutionnaire moderne dans le domaine de la logique.

Ils inaugurèrent ainsi une offensive persistante contre la Raison, un véritable carnaval de Déraison, qui dura plus d'un

31 Voir *Future Logic* , chapitre 63, sections 3 et 6.

siècle, avec des conséquences désastreuses pour bien des esprits et pour la paix et le bien-être social.
Leur modèle conceptuel était une géométrie non euclidienne. De même que les mathématiciens modernes en sont venus à considérer certains axiomes euclidiens comme discutables, voire arbitraires, ces logiciens modernes ont cherché à remettre en question ou à rejeter les « lois de la pensée » aristotéliciennes, et ont trouvé un nouveau système – une « *logique non aristotélicienne* ».
Mais cet exercice est impossible, car [32]les lois de la pensée sont plus fondamentales à la raison que les axiomes d'Euclide (en particulier celui des parallèles). *Le modèle géométrique des axiomes et des théorèmes n'est applicable à la logique que superficiellement, car il constitue lui-même un aspect ou un enseignement de la logique (aristotélicienne)* .
Lorsque les mathématiciens ont entrepris de réexaminer les axiomes traditionnels de la géométrie, ils ont eu recours à un raisonnement *fondé sur* les lois de la pensée. Ils ont argumenté : « Nous ne voyons aucune contradiction, ni incohérence doctrinale, ni même (éventuellement) de contradiction avec l'expérience à proposer des axiomes et des systèmes alternatifs ; par conséquent, les postulats d'Euclide ne sont ni exclusifs ni irremplaçables. »
On ne peut pas en dire autant de la logique elle-même, sans contradiction. On ne peut pas, par exemple, pointer du doigt la dualité onde-corpuscule et dire : « Il semble que des contradictions existent dans le monde, nous allons donc réexaminer l'axiome logique de non-contradiction » – on ne peut pas le faire, car un tel examen est motivé et rendu crédible précisément par le principe de non-contradiction, dans le but de rétablir une cohérence apparemment perdue.

---

32 Comme je l'ai expliqué à plusieurs reprises dans *Future Logic* .

La méthode même qui consiste à réexaminer ses prémisses face à une contradiction et à en abandonner, ou du moins à en modifier une ou plusieurs pour retrouver la cohérence, relève de la logique aristotélicienne ! On ne peut pas dire : « Je comprends qu'en défendant la contradiction, je m'expose à être contredit ; mais cela ne me dérange pas, car c'est une forme de cohérence : j'accepte l'auto-contradiction. »

En formulant une proposition d'apparence si raisonnable, nous réaffirmons l'universalité des lois de la pensée, leur fondement même, inhérentes à l'acte de raisonner. La seule façon concevable d'abandonner ces lois serait de renoncer à toute pensée, à toute tentative de connaissance rationnelle. La logique ne peut se retourner contre elle-même : elle est le paradigme et le modèle même de la cohérence.

On peut avancer des préceptes tels que « A peut être non-A », ou tout autre « nouvel axiome » de ce genre pour la logique, mais le discours qui en résultera restera absurde, aussi bien présenté et ordonné soit-il, aussi « systématisé » soit-il, reprenant à son compte les méthodes de la logique aristotélicienne. De telles propositions sont une imposture.

Ceux qui proposent de telles idées sont des escrocs qui profitent de la crédulité et de l'intimidation de nombreuses personnes. C'est comme dans le conte des habits neufs de l'empereur, où des arnaqueurs vendaient à l'empereur des vêtements invisibles, que personne n'osait contester – jusqu'à ce qu'un enfant lui fasse remarquer qu'il était nu.

Il n'existe tout simplement *pas* de « logique non aristotélicienne » (c'est-à-dire un système logique qui nie une, deux ou les trois lois de la pensée). Proposer un tel système revient à énoncer des mots. Ces mots sont dépourvus de contenu collectif, de signification ; ils ne recèlent rien d'autre que l'illusion qu'il pourrait y avoir

quelque chose derrière, du fait que la phrase est composée de mots pris individuellement significatifs.
Aucune « révolution copernicienne » n'est concevable en logique : elle serait non seulement anti-aristotélicienne, mais aussi anti-rationnelle. Les logiciens doivent renoncer à de telles ambitions vaines et, avec plus de modestie, poursuivre l'élargissement du champ de l'analyse logique et l'approfondissement de la compréhension de la logique. Le rôle des logiciens est de pratiquer la logique, non de la défaire. La raison est une valeur précieuse pour l'humanité, et les logiciens doivent en être les gardiens.
Confieriez-vous votre vie à un avion construit par des ingénieurs appliquant une « logique non aristotélicienne », des personnes qui se sentent à l'aise au milieu des contradictions et entre vérité et mensonge ? De même, dans tous les domaines de l'activité et des interactions humaines : la logique est un gage de bon sens et de sécurité.

4. « Logique » postmoderne

Comme si ces courants irrationnels ne suffisaient pas, il semblerait qu'une nouvelle génération de logiciens et de philosophes « *postmodernes* » rejette toute prétention de responsabilité, considérant comme acceptable tout discours qui semble traiter de « logique ». Ces courants s'inscrivent bien sûr dans une tendance plus large, qui dépasse le cadre de notre discipline.
Étant relativistes, ces gens ne s'attaquent directement à rien ni à personne. Ce ne sont pas de simples anti-rationalistes : ils sont si indifférents aux subtilités de la raison qu'ils n'éprouvent aucun besoin de se justifier. Ils sont bien sûr les héritiers naturels des modernes, poussant leurs enseignements jusqu'à leur conclusion « logique ». Ils sont

plus systématiquement illogiques que leurs prédécesseurs, n'ayant plus la moindre allégeance à la raison, ni même besoin de lui rendre hommage du bout des lèvres. L'absurdité ne les dérange pas, aussi n'ont-ils besoin d'aucun artifice logique pour étayer leurs doctrines.

Ces gens-là s'enorgueillissent de leur folie à la mode. Ils *s'efforcent* d'être aussi confus et incompréhensibles que possible, partant du principe que ce que les autres ne peuvent comprendre est forcément d'une grande profondeur. Leur notion de logique est très vague, mais ils cherchent à impressionner autrui par des constructions symboliques dénuées de sens et un jargon pseudo-scientifique ampoulé. Ils bavardent sans fin, formulant avec érudition de fausses théories imperméables à toute vérification empirique ou rationnelle. Ce sont des escrocs, pas des scientifiques.

Oui, de telles personnes existent ; certaines occupent même des postes d'enseignement dans des universités prestigieuses. Comme la plupart des gens – y compris certains universitaires de haut rang, y compris certains chargés d'enseigner la logique – connaissent ou comprennent mal la logique, ils sont facilement intimidés par de telles postures intellectuelles et de telles impostures. Ils craignent de révéler leur propre ignorance lors de questions ou de débats.

D'ailleurs, dénoncer l'escroquerie est inutile ; personne ne semble s'en soucier, car peu de gens saisissent l'importance de la logique (hormis quelques formules élémentaires nécessaires à la programmation informatique). La raison est démodée, et ce depuis des générations. La logique est trop abstraite ; on ne peut pas en montrer des images artistiques à la télévision. Ce n'est pas très divertissant : cela exige un effort de réflexion.

16. CHAPITRE SEIZE

Tiré de *Ruminations* (2005),
Chapitre 9 (sections 1-4).

SUR LA NÉGATION

1. Négation dans l'adduction

Les concepts et les théories sont des constructions hypothétiques. Ils ne peuvent (généralement) être prouvés (définitivement, une fois pour toutes), mais seulement confirmés de manière répétée par l'expérience. C'est le côté positif de l'adduction : apporter des preuves à l'appui de constructions rationnelles. Cet aspect positif est bien sûr indispensable, car sans preuves concrètes, une abstraction n'est rien de plus qu'une pure invention, une spéculation hasardeuse. Plus nous apportons de preuves, plus notre concept ou notre théorie est fiable.

Mais, comme Francis Bacon l'a compris, l'explication de l'adduction proposée jusqu'ici ne lui rend pas justice. Tout aussi important que l'aspect positif de la fourniture de preuves est son aspect négatif : le rejet des hypothèses dont les prédictions contredisent l'expérience. Comme il l'a souligné, même si une hypothèse a reçu de nombreuses confirmations, *une seule* prédiction erronée suffit à la rejeter.

En d'autres termes, le raisonnement par adduction consiste à sélectionner l'hypothèse la plus probable parmi plusieurs

explications (déjà conçues ou à concevoir) d'un fait. Chacune d'elles peut être étayée par de nombreux « exemples positifs » (c'est-à-dire des preuves empiriques) ; et tant qu'elles restent plausibles, nous pouvons privilégier celles qui en possèdent le plus. Cependant, c'est par l' *élimination successive* des propositions qui s'avèrent réfutées (c'est-à-dire contredites par des preuves empiriques) que nous progressons de manière décisive dans notre connaissance conceptuelle et théorique.

Tout ce qui précède est désormais bien connu et n'a pas besoin d'être davantage explicité. Cette théorie du raisonnement inductif a démontré son immense succès à l'époque moderne, constituant le fondement de la méthode scientifique.

Mais à y regarder de plus près, la question n'est pas aussi simple et directe qu'elle le paraît au premier abord !

Prenons l'exemple de la question de la présence ou non d'eau sur Mars. Il semblerait que la proposition « Il y a de l'eau sur Mars » soit bien plus facile à démontrer par induction que la proposition contradictoire « Il n'y a pas d'eau sur Mars ». Ces deux propositions sont des hypothèses.

L'hypothèse positive serait en partie confirmée si l'on découvrait, grâce à certains instruments et à distance, des indices sérieux de la présence d'eau ; elle serait confirmée de manière plus solide si un échantillon martien, rapporté sur Terre, s'avérait contenir de l'eau après analyse. Dans les deux cas, la présence d'eau sur Mars resterait, dans une certaine mesure (même infime), incertaine, car nos hypothèses instrumentales pourraient être remises en question

ultérieurement, ou l'échantillon rapporté pourrait s'avérer contaminé lors du voyage. Néanmoins, une quasi-certitude est envisageable.

L'hypothèse négative, en revanche, est beaucoup plus difficile à prouver par l'expérience. On peut aisément la retenir dans la mesure où l'hypothèse positive n'a pas encore été largement confirmée. Autrement dit, tant que nous n'avons pas trouvé de preuves en faveur de l'hypothèse positive (c'est-à-dire la présence d'eau sur Mars), il vaut mieux privilégier l'hypothèse négative. Mais cette dernière n'est fiable que dans la mesure où nous avons tenté, sans succès, de confirmer la première. Si nous cherchions de l'eau avec acharnement et par tous les moyens possibles, sans en trouver, nous pouvons raisonnablement supposer qu'il n'y a pas d'eau.

Ainsi, dans notre exemple, la thèse négative est en réalité *plus difficile* à établir que la thèse positive. Elle *repose sur une généralisation* , un passage de la pensée « Où que nous ayons cherché de l'eau sur Mars, ***nous n'en avons trouvé aucune*** » à « ***Il n'y a pas*** d'eau sur Mars ». Cependant, il est important de noter qu'il reste concevable qu'une goutte d'eau soit découverte un jour ailleurs sur Mars, des siècles après que nous ayons conclu à son absence.

Compte tenu de cette analyse, il apparaît clairement que le rasoir de Bacon, selon lequel « ce qui importe, c'est l'exemple négatif », est quelque peu simpliste. Il suppose qu'un exemple négatif est aussi accessible (voire plus accessible) qu'un exemple positif, ce qui n'est pas toujours le cas.

En pratique, un cas négatif peut être inductivement plus éloigné qu'un cas positif. Partant de ce constat, une question se pose : le cas négatif est- *il jamais* plus accessible empiriquement que (ou même aussi accessible que) le cas positif ? Autrement dit, *quand* la formulation de l'induction par Bacon entre-t-elle réellement en jeu ?

Si l'on considère des exemples historiques majeurs de rejet de théories, nos doutes peuvent persister. Par exemple, la mécanique newtonienne a prévalu pendant des siècles, jusqu'à ce qu'elle soit remise en question par la découverte de la constance de la vitesse de la lumière (qui a donné naissance à la théorie de la relativité) et, plus tard, par la découverte de divers phénomènes subatomiques (qui ont donné naissance à la mécanique quantique). Dans cet exemple, les « cas négatifs » étaient en réalité des « cas positifs » : leur seul aspect « négatif » résidait dans leur réfutation de la vision newtonienne du monde !

Ces réflexions m'ont amené à penser que la « négation » évoquée par Bacon ne s'entend que *par rapport* à une abstraction choisie. Son rasoir ne saurait être interprété comme une apologie de la négation absolue. À y regarder de plus près, on constate que les données utilisées pour nier une idée sont, par essence, positives. Un examen plus approfondi de la nature de la négation s'impose donc.

2. Phénomènes positifs et négatifs

On a toujours considéré qu'il existait une différence entre un terme positif et un terme négatif. C'est d'ailleurs pourquoi les

logiciens les ont nommés différemment. Mais les logiciens ont également éprouvé des difficultés à exprimer cette différence de manière concrète. Pourtant, il existe *des différences phénoménologiques significatives entre les phénomènes positifs et négatifs* **.**

a. Le monde matériel et mental concret est manifestement composé uniquement de phénomènes particuliers positifs, dont certains sont perceptibles (par les sens ou par l'esprit). Ces phénomènes existent au moins comme apparences, certaines paraissant réelles et d'autres illusoires. Il s'agit là d'une vérité phénoménologique, épistémologique et ontologique évidente.

Affirmer qu'un phénomène est « particulier » revient à reconnaître sa limitation spatio-temporelle. Il existe, certes, mais il est fini et éphémère, c'est-à-dire manifestement caractérisé par la diversité et le changement.

> Nous ne faisons généralement l'expérience d'aucune réalité concrète qui s'étende uniformément à l'infini et à l'éternité (bien qu'une telle totalité de l'existence puisse exister, et que certains mystiques prétendent en avoir conscience lors de méditations profondes, la qualifiant d'« éternel présent »). Nous considérons généralement certaines choses comme étant ainsi omniprésentes. L'« existence » est perçue comme le substrat de tous les êtres existants ; l'« univers » désigne la somme totale de tous les êtres existants ; et nous concevons l'« espace-temps » comme définissant l'extension de tous les êtres existants. Mais seule l'« existence » peut être classée comme une expérience (une qualité présente dans tous les êtres existants) ; l'« univers » et l'« espace-temps » doivent être considérés comme des abstractions.

Cependant, les limites des choses particulières sont perceptibles sans qu'il soit nécessaire de nier ce qui se trouve

au-delà, simplement en raison de la concentration variable de la conscience, c'est-à-dire de la direction du foyer de l'attention. Autrement dit, bien que « désigner » un phénomène positif (par exemple, pour le nommer) requière une certaine négation (nous voulons dire « ceci, mais pas cela »), on peut percevoir les limites de ce phénomène indépendamment de toute négation.

b. Les phénomènes négatifs (et de même les abstractions, qu'elles soient positives ou négatives), en revanche, dépendent pour leur existence d'un sujet/agent – une « personne » connaissante (ou synonyme : un soi, une âme ou un esprit) dotée de conscience et de volonté, à la recherche d'un phénomène positif mémorisé ou imaginé et incapable de le percevoir (ou, dans le cas des abstractions, comparant et contrastant des particuliers).

Ainsi, les phénomènes particuliers négatifs (et plus généralement, les abstractions) possèdent une existence particulière, plus « relative ». Ils ne sont pas aussi indépendants du Sujet que les phénomènes particuliers positifs. Cela ne signifie pas qu'ils soient, au sens kantien, « a priori », « transcendantaux » ou purement « subjectifs », mais plutôt qu'ils constituent des potentialités ontologiques qui ne se réalisent que dans le contexte de la cognition (rationnelle).

Une autre forme d'expérience est nécessaire à cette réalisation : l'expérience de soi du sujet, sa connaissance intuitive de ses cognitions et de ses volitions. Cette expérience, étant immédiate, peut être positive ou négative sans difficulté logique. Le sujet raisonne inductivement comme suit :

> Je recherche X ;
> *Je ne* trouve pas X ;

Par conséquent, X « *n'est pas* » là.

La conclusion négative peut être « vraie » ou « fausse » , tout comme une perception ou une conclusion positive. Elle est vraie dans la mesure où les prémisses sont vraies – c'est-à-dire que la recherche alléguée de X a été diligente (intelligente, imaginative, bien organisée, attentive et approfondie), et que l'échec allégué de la recherche de X n'est pas malhonnête (un mensonge destiné à tromper soi-même ou autrui).

Il est donc juste d'affirmer que, contrairement à certains termes positifs, les termes négatifs ne reposent jamais *uniquement* sur la perception ; ils impliquent *nécessairement* un processus de pensée – la projection mentale préalable, ou du moins l'intention, du terme positif qu'ils nient.

Cette vérité épistémologique reflète bien une vérité ontologique : l'« absence » de phénomènes est dépourvue d'aspects phénoménaux. Un « non » n'est pas un « oui ».

Il est important de bien distinguer logiquement « **ne pas percevoir X** » et « **percevoir l'absence de X** ». Nous n'avons pas d'expérience directe de cette dernière, mais ne pouvons l'affirmer qu'indirectement, par *inférence inductive* (ou extrapolation) à partir de la première. Dans le cas d'un phénomène positif, un tel raisonnement est superflu : on peut souvent percevoir X directement, et on le perçoit effectivement.

Supposons que nous représentions les propositions par un carré d'opposition (en les nommant par analogie avec les positions classiques) : « Je perçois X » (A), « Je ne perçois pas X » (I), « Je ne perçois pas X » (E), « Je ne perçois pas X » (O). La proposition A est connaissable par l'expérience, tandis que la proposition I ne l'est peut-être que par déduction. En revanche, la proposition E n'est pas

connaissable par l'expérience, mais seulement par généralisation inductive à partir de la proposition O (qui, elle, repose sur l'expérience).

3. L'expérience positive précède la négation

La négation est un pilier de la logique déductive et inductive, et exige une analyse approfondie. Il nous faut comprendre que les termes négatifs sont fondamentalement différents des termes positifs si nous voulons commencer à sonder la nature de la logique. L'observation suivante me semble cruciale pour une telle analyse :

> ***Nous pouvons faire l'expérience de quelque chose de positif sans avoir d'abord fait l'expérience (ou pensé) à sa négation, mais nous ne pouvons pas faire l'expérience de quelque chose de négatif sans avoir d'abord pensé à (et donc avoir déjà fait l'expérience, même partielle) de l'aspect positif correspondant.***

a. La cognition, dans sa forme la plus simple, est la perception. Nos perceptions portent toujours *sur des particularités positives* . Le contenu de nos cognitions les plus élémentaires est constitué de phénomènes visuels, auditifs, olfactifs, gustatifs et tactiles, ainsi que d'autres sensations corporelles qui semblent résulter de l'interaction de nos organes sensoriels avec la matière – ou d'équivalents mentaux de ces phénomènes qui semblent émerger de la mémoire d'expériences sensorielles, ou encore de recombinaisons imaginaires de tels souvenirs supposés.

Une expérience positive peut être vécue directement et passivement. Il suffit, en quelque sorte, de se détendre et d'observer avec réceptivité ce qui se présente à notre champ de vision ou d'écoute. C'est le principe de la méditation. Nul besoin de penser activement à autre chose (se souvenir,

visualiser ou conceptualiser) pour vivre une telle expérience positive. Bien sûr, cette observation peut être compliquée par des pensées (préverbales ou verbales), mais il est possible, dans certains cas, de vivre une expérience pure. Il faut logiquement l'admettre si l'on considère que les concepts reposent sur des perceptions.

b. Dans le cas des *particularités négatives* , la situation est radicalement différente. Une particularité négative n'a *pas* de contenu phénoménal spécifique, mais se définit *entièrement* par l'« absence » des contenus phénoménaux qui constituent une particulière positive. Si j'observe mon environnement matériel ou mental, je verrai toujours des phénomènes présents. L'absence d'un phénomène n'est perceptible que si l'on pense d'abord à ce phénomène positif et que l'on se demande s'il est présent.

Il est exact d'affirmer que notre constat d'absence reflète une vérité ou un fait empirique – mais il est indéniable que nous ne remarquerions pas le négatif sans avoir préalablement envisagé le positif. La connaissance négative est donc nécessairement (par nécessité logique) plus indirecte et active. Elle demeure (dans le meilleur des cas) parfaitement ancrée dans l'expérience – mais une telle expérience négative requiert un processus rationnel (verbal ou autre).

Pour ressentir une expérience négative, je dois d'abord imaginer (me souvenir ou inventer) une certaine expérience positive ; puis je dois regarder autour de moi et voir (ou entendre ou autre) si cette image correspond ou non à mon expérience actuelle ; et ce n'est qu'alors (si ce n'est effectivement pas le cas) que je peux conclure avoir « ressenti » une expérience négative.

Réfléchir à X peut être considéré comme se positionner d'un point de vue permettant, en quelque sorte, d'expérimenter le non-X. Si l'on ne porte pas d'abord son attention sur X, il est

impossible d'expérimenter la négation de X. On peut certes faire l'expérience de toutes sortes de choses étranges et merveilleuses, mais pas spécifiquement du non-X.

De cette réflexion, nous pouvons dire que si les affirmations peuvent être vécues, les négations sont par nature des actes rationnels (faisant appel à l'imagination, à l'expérience et à l'intention). Une négation implique nécessairement une pensée : la pensée du positif correspondant (l'élément imaginatif), la vérification de sa présence ou de son absence (l'élément expérientiel) et la conclusion rationnelle de « négation » (l'élément intentionnel).

c. Le processus de négation peut impliquer des mots, mais ce n'est pas obligatoire.

Supposons que je fasse une expérience momentanée de perceptions visuelles, auditives, etc., et que je désigne cette expérience positive particulière par « X ». Le *contenu de la conscience* sur lequel je fonde le terme X est un ensemble spécifique d'expériences phénoménales positives, c'est-à-dire des perceptions physiques et/ou mentales. Chaque fois que je peux parler de ce X, je *me représente mentalement* un objet d'une certaine couleur et d'une certaine forme qui se déplace d'une certaine manière, émet certains sons, etc.

La négation d'un terme aussi simple, « non-X », est tout à fait différente. Cette dernière n'est définissable par aucune perception spécifique ; elle *ne renvoie à aucune qualité perceptible* . Elle ne peut être identifiée aux phénomènes positifs qui se trouvent présents en l'absence de ceux qui constituent X. Ainsi, à proprement parler, non-X n'est définissable que par la « négation » de X.

Il est important de noter qu'il serait inexact d'affirmer (sauf a posteriori) que « non-X » désigne toutes les expériences autres que X (telles que Y, Z, A, B, etc.), car lorsque je recherche X ici et maintenant et que je ne le trouve pas, je

me réfère uniquement à l'expérience présente dans mon champ d'action actuel, et non à toutes les expériences possibles de ce type. On ne qualifierait pas une situation dépourvue de X de « non-X » *sans penser à X* ; on la qualifierait plutôt positivement (par exemple, par « Y », « Z », etc.).

Ainsi, nous pouvons nommer (ou penser sans mots à) quelque chose de concret « X », *après* avoir expérimenté les phénomènes qui le constituent ; mais dans le cas de « non-X », nous devons nécessairement en évoquer le nom (ou une pensée sans mots) *avant* de l'expérimenter.

Le « non-X » est donc déjà un concept plutôt qu'une perception, même lorsque « X » renvoie à une simple perception (et d'autant plus lorsque « X » implique une abstraction, comme c'est généralement le cas). Le concept de « non-X » est d'abord construit hypothétiquement, puis confirmé par la tentative infructueuse de revivre X.

En bref, la négation – même au niveau le plus perceptif – implique un processus d'adduction. Elle ne se réduit jamais à une simple expérience. Un terme négatif ne vise jamais la simple perception d'une chose négative, mais consiste en une hypothèse assortie d'une confirmation perceptive. La négation est toujours à la fois conceptuelle et perceptive.

On ne peut réfuter une théorie avant qu'elle ne soit formulée ; de même, on ne peut constater l'absence de X sans avoir d'abord pensé à X.

4. La négation est une intention

Or, le mot « non » ne renvoie à aucune expérience phénoménale spécifique. La négation n'a ni couleur, ni forme, ni son, ni odeur, ni goût, ni sensation particulière,

qu'elle soit réelle ou illusoire ! Qu'est-ce donc ? Je propose la réponse suivante :

La négation, en tant que telle, renvoie à un « acte mental » – ou plus précisément, à un acte de volonté (ou encore plus précisément, de velleité) d'un sujet conscient. Plus précisément, *la négation est une intention* . Notez que notre volonté de nier est en elle-même *un acte positif* , même si notre intention, par là même, est de nier autre chose.

La négation exprime bien une expérience : l'« échec » de trouver ce que l'on a cherché. On poursuit volontairement un résultat cognitif (la perception d'un phénomène positif), mais celui-ci reste insatisfait (cette expérience est qualitativement une forme de souffrance, mais il s'agit toujours d'une intention positive, notons-le) ; de là, nous marquons mentalement (ou plus précisément, intentionnellement) la chose comme « absente », c'est-à-dire que nous construisons une idée de « négation » de la chose recherchée.

Ainsi, la négation n'est *pas un phénomène* (une perception physique ou mentale), *mais une intuition* (un acte de volonté au sein du Sujet connaissant). Il est important de noter qu'ici, « intuition » désigne la connaissance de soi du Sujet de la conscience et de l'Agent de la volition. Il s'agit d'une expérience *non phénoménale* . Cette expérience de soi est immédiate : aucune distance spatio-temporelle ne nous sépare de cette expérience.

Lorsqu'un sujet nie la présence d'un phénomène matériel ou mental, après l'avoir cherché dans son expérience sans le trouver, cette « négation » consiste en un acte d'intention particulier. Cette intention est ce que l'on appelle « négation » ou « rejet d'une hypothèse ». Elle se produit chez le sujet, bien qu'elle porte sur l'objet.

Cette intention n'est toutefois pas un acte arbitraire. Si tel était le cas, elle serait purement subjective. Cet acte (dans le

meilleur des cas) demeure suffisamment dépendant de la perception pour être considéré comme « objectif ». Le sujet doit toujours observer et constater la présence de X ; si cette expérience positive ne correspond pas à son observation empirique, il conclut à l'absence de X.

En effet, une négation initiale peut, après un examen plus approfondi, s'avérer erronée ; autrement dit, il nous arrive de penser que quelque chose « n'existe pas », puis, après des recherches complémentaires, de constater qu'au contraire, « existe ». Ainsi, cette théorie de la négation ne doit pas être interprétée comme affirmant que le fait de nier quelque chose le rende tel. La négation est régie par les principes de l'adduction : elle repose sur une apparence crédible tant qu'elle est confirmée, mais qui peut être ultérieurement infirmée.

On peut a posteriori parler d'une absence objective, mais on ne peut définir pleinement l'« absence » autrement que comme « non-présence », et le préfixe « non- » ici ne désigne pas un phénomène, mais une intention. L'« absence » est certes vécue, mais elle est *imperceptible* sans que le sujet ne pose préalablement la question : « X est-il présent ? »

L'absence n'est donc pas produite par le sujet, mais rendue perceptible par sa vaine quête de présence. Car, pour le répéter, le non-X n'est pas vécu comme un contenu spécifique de la conscience, mais comme une incapacité persistante à percevoir les phénomènes positifs particuliers qui définissent X pour nous.

Bien que nous n'ayons conscience directement que des réalités apparentes, nous pouvons inférer par induction les réalités non apparentes à partir de l'expérience selon laquelle les apparences sont éphémères et peuvent changer. Sur cette base, nous considérons les catégories « existence » et « apparence » comme inégales, la première étant plus large

que la seconde. De même, nous inférons par induction l'« absence objective » à partir du constat de « avoir cherché sans trouver », même si nous n'avons pas d'accès direct à la première, mais seulement un accès indirect par extrapolation à partir de la seconde. Une telle inférence est valide, avec un degré de probabilité proportionnel à la diligence raisonnable dont nous faisons preuve.

Pour ces raisons, je considère l'acte de négation comme une clé essentielle pour comprendre la nature et le statut de la logique. La négation est si fondamentale à la raison, un fait épistémique si crucial, qu'elle ne peut être réduite à autre chose.

On peut la décrire *approximativement* comme l'intention de « rayer » (sous l'influence d'une raison ou d'une autre) l'élément proposé de notre liste mentale des existants. Mais cela risque de paraître une définition circulaire, voire une répétition de la même chose à l'aide de synonymes. Il est évident qu'on *ne peut parler de négation sans y recourir* . Dès lors, il est préférable de considérer l'acte de négation comme un concept fondamental de la logique.

> Remarque en passant : la théorie actuelle de la négation apporte à la biologie une distinction intéressante concernant les animaux rationnels.
>
> Les êtres sensibles dépourvus de cette faculté de négation ne peuvent réagir qu'au présent, tandis que dès l'apparition de cette faculté chez un organisme (comme ce fut le cas chez l'espèce humaine), celui-ci peut mentalement transcender l'ici et maintenant. Un animal purement sensoriel se contente de réagir aux événements actuels, tandis qu'un être humain peut craindre les dangers et s'y préparer.
>
> Dès l'apparition de la faculté de négation, l'esprit peut commencer *à abstraire, à concevoir des alternatives et à*

formuler des hypothèses . La mémoire et l'imagination sont nécessaires pour projeter une idée positive, mais l'intention de nier est également indispensable pour rejeter les projections inadéquates. Sans cette capacité critique, nos fantasmes nous entraîneraient rapidement dans des situations destructrices.

17. CHAPITRE DIX-SEPT

Tiré de *Ruminations* (2005),
Chapitre 9 (sections 5-8).

SUR LA NÉGATION

1. Conséquences formelles

Pour revenir à la logique, notre compréhension antérieure de la nature de la négation peut avoir ***des conséquences formelles*** . Le terme négatif apparaît désormais comme un terme fondamentalement différent, même si, dans le langage courant, il est traité comme n'importe quel autre terme.
On ne peut qualifier quelque chose de « négatif » que dans la mesure où il est la négation de quelque chose de positif. Cette remarque est essentiellement logique, non empirique. Le terme « non » est dénué de substance en soi ; il est purement relatif. Le positif doit être expérimenté ou pensé avant même que le négatif puisse être conçu, et a fortiori recherché empiriquement. Cela vaut autant pour les objets intuitifs que pour les objets matériels ou mentaux, et autant pour les concepts abstraits que pour les concepts concrets.
Une conclusion que l'on peut tirer de cette prise de conscience de la distinction avec la négation est la suivante : la « non-existence » n'est pas une forme d'« existence ». Les choses inexistantes ne peuvent être classées dans la catégorie de l'existence ; elles ne sont pas des choses existantes. Le terme « non-existence » n'implique aucun contenu de conscience ; il n'apparaît dans le discours que comme le

réceptacle verbal de toutes les négations de l'« existence ». Les philosophes existentialistes ont écrit des ouvrages entiers prétendument sur le « non-être », mais comme Parménide l'aurait affirmé :

« Tu ne peux connaître le non-être, ni même le dire. »

On pourrait exprimer et consolider ce point formellement en affirmant que ***l'obversion*** (du moins celle d'une négation – c'est-à-dire inférer « Ceci n'est pas X » à partir de « Ceci n'est pas X ») est essentiellement un processus artificiel. Dès lors, le prédicat négatif (non X) n'est pas toujours inférable de la copule négative (n'est pas). Autrement dit, la forme « Il n'y a pas de X » n'implique pas « Il y a non-X » ; et inversement, « X n'existe pas » n'implique pas « non-X existe ».

On peut admettre, par heuristique, que de tels processus déductifs fonctionnent dans la plupart des cas (c'est-à-dire qu'ils ne mènent à aucun résultat illogique), mais ils peuvent être déclarés invalides dans certaines situations extrêmes (comme avec le terme « non-existence ») ! Dans de tels cas, « nonX » n'est « qu'un mot » ; il n'a aucune signification consciente – nous n'avons rien de précis en tête lorsque nous le prononçons.

Les logiciens qui n'ont pas encore saisi l'importante différence de la négation ont bien du mal à expliquer de telles distinctions formelles. Je le sais, car ce n'est peut-être que depuis trois ans environ que cette notion de négation a commencé à m'apparaître ; et même maintenant, je suis encore en train de l'assimiler.

> Il convient de noter qu'un critique philosophique de cette conception de la négation ne saurait se considérer comme un observateur objectif, capable d'émettre l'hypothèse d'une situation où l'absence existe sans avoir été identifiée. Car ce critique est lui-même un sujet comme

> les autres, tenu d'expliquer l'origine et la finalité de son savoir, au même titre que tout individu – y compris les négations auxquelles il fait appel. Aucun privilège particulier ne lui est accordé.
>
> Autrement dit, si vous souhaitez nier tout ce qui précède, demandez-vous comment vous comptez nier sans avoir rien à nier ! Prétendre connaître un fait négatif sans avoir d'abord pensé au fait du fait positif correspondant revient à revendiquer une connaissance absolue de l'espace-temps : c'est un exercice impossible pour le commun des mortels.

Il convient également de souligner que le récit ci-dessus ne décrit que la forme la plus simple de négation : la négation d'un élément perceptif. Or, dans la pratique, nous sommes le plus souvent confrontés à des situations bien plus complexes. Même le simple fait de désigner quelque chose de concret implique non seulement un acte positif (« suivez mon doigt jusqu'ici »), mais aussi un acte de négation (« je ne veux pas pour autant désigner cela du doigt »).

Là encore, une grande partie de notre arsenal conceptuel repose sur des recombinaisons imaginaires de données empiriques. Par exemple, j'ai vu des choses « roses » et des « éléphants », et je me demande si des « éléphants roses » existent. Ces entités hypothétiques sont ensuite testées empiriquement et peuvent être rejetées (ou confirmées). Il est important de noter que l'abstraction ne repose pas uniquement sur la négation, mais aussi sur des jugements quantitatifs (comparer et expérimenter ce qui est plus ou moins grand que l'autre).

L'abstraction commence par les expériences. Celles-ci sont regroupées de diverses manières par comparaison et contraste. La négation joue ici un rôle crucial, car pour regrouper deux choses, il faut les trouver non seulement

semblables entre elles, mais aussi différentes d'autres choses. Ce travail implique de nombreux essais et erreurs.
Mais à ce niveau, non seulement le déni, mais aussi l'affirmation, constituent un acte rationnel. Car la « similitude » signifie avoir en apparence une qualité commune dans une certaine mesure, même s'il existe nécessairement d'autres qualités non communes ou des différences de mesure de la qualité commune. L'essence de l'affirmation réside donc ici dans la « mesure ».
Mais la Nature ne mesure rien. Chaque élément qui la compose est simplement, tel qu'il se trouve (à un moment et un lieu donnés). Seul un sujet conscient mesure : ceci par rapport à cela, ou ceci et cela par rapport à une norme.
Ce travail de pondération du sujet connaissant n'est cependant pas arbitraire (ou ne devrait pas l'être, si le sujet adopte les attitudes appropriées). Comme dans le cas de la simple négation évoqué précédemment, sa conclusion découle de certaines constatations existantes. Toutefois, il est également vrai que ce travail ne s'effectue que dans le cadre de la cognition.

2. La négation et les lois de la pensée

On ne peut comprendre pleinement la logique sans d'abord comprendre la négation. Cela ressort clairement du fait que deux des lois de la pensée concernent la relation entre termes positifs et négatifs. De même, le principe fondamental de l'adduction, selon lequel les hypothèses que nous formulons doivent être testées empiriquement et rejetées si elles aboutissent à des prédictions erronées, repose sur une élucidation de la négation.

a. Les soi-disant lois de la pensée sont, en un sens, des lois de l'univers ou des lois ontologiques – en ce que

l'univers est ce qu'il est (identité), n'est pas autre chose que ce qu'il est (non-contradiction) et est quelque chose de spécifique (tiers exclu).
Elles présentent des aspects phénoménologiques : des apparences apparaissent (identité) ; certaines sont en contradiction apparente avec d'autres (situation de contradiction) ; dans certains cas, il n'est pas clair ce qui est apparu (situation de tiers exclu).
On peut aussi les présenter comme des lois épistémologiques ou des lois de la logique, en ce qu'elles nous guident dans la quête du savoir. Cependant, on les nomme à juste titre lois de la pensée, car elles n'apparaissent réellement comme propositions que dans le contexte d'actes cognitifs.
Pour comprendre cela, il faut considérer le statut particulier de la négation, ainsi que d'autres processus majeurs (en partie dérivés) utilisés dans le raisonnement humain, notamment l'abstraction, la conception de possibilités alternatives et la formulation d'hypothèses.
b. L'impact de cette observation sur les lois de la pensée devrait être évident. La loi d'identité nous enjoint avant tout de prendre en compte les particularités *positives* perçues. Or, il est important de noter que les lois de non-contradiction et du tiers exclu impliquent toutes deux *la négation* . En effet, c'est précisément leur objet : *réguler notre usage de la négation* , afin de nous maintenir en harmonie avec la loi d'identité, plus positive.
Leurs instructions concernant l'acte subjectif de négation, au niveau le plus perceptif, sont les suivantes : le principe de non-contradiction ***interdit de nier en présence perceptible de la chose niée*** ; le principe du tiers exclu ***interdit de considérer comme définitive une incertitude quant à la présence ou l'absence actuelle de la chose pensée*** .

Nous ne pouvons appréhender un négatif (non-X) que par la négation du positif (X) que nous avons à l'esprit ; il est donc absurde d'imaginer une situation où X et non-X seraient tous deux vrais (principe de non-contradiction). De même, si nous analysons attentivement la genèse de nos pensées concernant X et non-X, il est absurde de penser qu'il puisse exister une troisième voie, intermédiaire ou extérieure à elles (principe du tiers exclu).

Ainsi, ces deux lois ne sont ni des conventions arbitraires ni des hasards qui pourraient différer dans d'autres univers, comme le prétendent certains logiciens (qui, malheureusement, restent cantonnés à de simples symboles, « X » et « non-X », sans approfondir les enjeux cognitifs sous-jacents). Elles ne sont pas non plus entièrement subjectives ni entièrement objectives.

Ces lois de la pensée concernent l'interface du Sujet et de l'Objet, de la conscience et de l'existence – pour tout Sujet doté de facultés rationnelles, c'est-à-dire de facultés cognitives qui vont au-delà de la perception grâce notamment à la possibilité de la négation.

C'est pourquoi elles sont universellement applicables, quel que soit le contenu de l'univers matériel et mental auquel on est confronté. Elles établissent pour nous *les relations* entre affirmation et négation, pour tout contenu de la conscience.

c. Sur cette base, nous pouvons mieux comprendre le statut ontologique des lois de la pensée. Elles n'ont pas d'existence actuelle, puisque le monde concret n'en a *ni l'utilité ni* le besoin, mais existe de manière autosuffisante dans les particularités positives.

Mais les lois sont un potentiel du monde, qui s'actualise lorsque certains habitants du monde, dotés des dons de conscience et de libre arbitre, recourent à la négation, à

l'abstraction et à d'autres activités cognitives et volitionnelles, afin de résumer et de comprendre le monde.
Dans un monde dépourvu d'humains (ou d'agents/sujets similaires), il n'y a ni négation ni universaux. Les choses sont, tout simplement – positivement et particulièrement. La négation n'apparaît dans le monde qu'en relation avec des êtres comme nous, capables de rechercher le positif sans le trouver. Il en va de même pour les universaux : ils procèdent d'actes de comparaison et de contraste.
La conscience et la volonté sont conjointement à l'origine des concepts et des possibilités alternatives, des hypothèses à vérifier. C'est uniquement dans ce contexte que surgissent les questions logiques, telles que l'existence ou la non-existence, la réalité ou l'illusion, ainsi que la cohérence et l'exhaustivité.
Il est important de garder à l'esprit que les lois de la pensée sont elles-mêmes des abstractions complexes impliquant des négations – à savoir les termes négatifs qu'elles abordent, ainsi que la négation de l'utilité et de la valeur logiques dans la pensée contradictoire ou « intermédiaire ». En effet, toutes les « lois » de nos sciences sont de telles abstractions complexes impliquant des négations.
d. L'idée que la négation est essentiellement un acte volontaire lié à la cognition explique pourquoi les lois de la pensée sont des principes épistémologiques à la fois prescriptifs et descriptifs.
Les lois de la pensée sont prescriptives dans la mesure où la pensée humaine est faillible et que les humains possèdent la volonté, pouvant se comporter de manière erratique ou malveillante. Si les humains étaient infaillibles, il serait inutile d'étudier et d'appliquer volontairement de telles lois.
Il existe une éthique de la cognition, comme pour tout acte relevant du libre arbitre, et les lois de la pensée en constituent les principes fondamentaux.

Les lois de la pensée sont descriptives, dans la mesure où nous les utilisons couramment, explicitement ou implicitement, dans notre réflexion. Mais cela ne signifie pas que nous les utilisons tous systématiquement, ni même que nous le faisons toujours correctement. Ce ne sont pas des « lois » au sens de descriptions de comportements universels. Certains n'en ont pas conscience, ce qui accroît la probabilité de raisonner de manière erronée. D'autres préféreraient s'en passer et en subiraient finalement les conséquences existentielles. D'autres encore souhaiteraient s'y conformer, mais n'y parviennent pas toujours.

Ces préceptes, en tant que principes explicites à respecter consciemment, ont une histoire. À notre connaissance, ils ont été formulés pour la première fois par un homme nommé Aristote, dans la Grèce antique. Il les considérait comme la description la plus juste des schémas de comportement cognitif menant à une cognition réussie. Il ne les a pas inventés, mais a compris leur importance capitale pour la pensée humaine.

Leur justification est évidente pour quiconque examine les démonstrations logiques inductives et déductives que certains logiciens ont élaborées à ce sujet. Elle repose en définitive sur une conception globale du développement des connaissances.

Nos réflexions ici sur la relativité de la négation et de l'abstraction, et la prise de conscience de leur rôle dans les lois de la pensée, contribuent à clarifier davantage la nécessité et l'universalité de ces dernières.

3. Expérience pure

Une question logiquement préalable qu'il convient peut-être de souligner dans ce contexte est *l'existence d'une expérience*

pure , par opposition à une expérience quelque peu altérée par des actes de pensée.

Certains philosophes affirment que toute prétendue « expérience » relève de la seconde catégorie et nient la possibilité de la première. Or, un tel scepticisme est manifestement incohérent : reconnaître qu'une *partie* d'une expérience est pure de pensée suffit à justifier l'existence d' *expériences* pures. Ainsi, la proposition « Il existe des expériences pures » peut être considérée comme un axiome de la logique, de la phénoménologie, de l'épistémologie et de l'ontologie. Cette proposition est évidente, car la nier est contradictoire.

Il convient de noter que cette proposition est plus spécifique que l'évidence « Il existe des expériences ». Nier cette dernière revient à nier l'évidence qui se présente à nous (de nos yeux, de nos oreilles, de notre nez, de notre langue, de nos mains, etc., et même de notre « œil intérieur ») : cela contrevient directement au principe d'identité. Les philosophes qui se livrent à une telle négation sont de toute façon démunis, car il leur est alors difficile d'expliquer le sens que peuvent bien avoir les concepts qu'ils emploient. Nous devons tous admettre *une certaine* expérience, une certaine apparence partagée (même sujette à débat), pour avoir quelque chose à discuter (ou même pour être reconnus comme participant à une discussion).

Revenons à présent à la distinction entre expériences pures et expériences altérées. Celle-ci concerne l'implication de processus de pensée de toute nature, c'est-à-dire de raisonnements, d'actes de raisonnement. Affirmer l'existence d'expériences pures ne revient pas à nier que certaines (voire beaucoup ou la plupart) des expériences soient effectivement altérées par une activité conceptuelle (abstraction, classification, raisonnement, etc.).

Il est aisé de reconnaître que nous avons tous, très souvent, du mal à distinguer l'expérience pure de l'expérience mêlée à des actes rationnels. Les mécanismes de la raison humaine sont omniprésents et interviennent sans que nous ayons à nous en soucier, comme le constate quiconque tente de méditer sur l'expérience pure. Il faut beaucoup d'entraînement pour parvenir à les distinguer clairement en pratique.

Mais assurément, tout biologiste admettrait que les animaux inférieurs, du moins, ont la capacité d'expérimenter sans l'interférence de la pensée, puisqu'ils sont dépourvus de faculté de penser. Il en va de même, dans une certaine mesure, pour les humains – non seulement en ce qui concerne les réflexes, mais aussi du fait même que tout raisonnement n'est possible qu'en relation avec une matière non rationnelle préexistante. Traiter, c'est traiter quelque chose.

J'ai déjà soutenu que ce que les scientifiques appellent « expérience » ne saurait être considéré comme le fondement de la science, mais doit être compris comme un mélange d'actes intellectuels (voire physiques dans certains cas) et d'observation passive (ne serait-ce que l'observation des résultats de l'expérience rendus par les instruments de détection et de mesure utilisés). L'observation est donc cognitivement plus fondamentale que l'expérimentation.

Mon propos est ici de souligner que la « négation » perceptive est nécessairement un mélange d'expérience pure et d'actes de l'intellect. Elle n'est jamais pure, contrairement à la perception des particularités positives (qui l'est parfois, nécessairement) – car logiquement, elle ne peut l'être, puisque nier quoi que ce soit implique d'abord d'avoir quelque chose à nier (ou à affirmer).

Ainsi, la négation peut être considérée comme l'un des actes les plus primaires de la raison – elle précède l'abstraction, puisque cette dernière dépend dans une certaine mesure de l'établissement de distinctions, ce qui implique la négation.

4. La cohérence est naturelle

Il est important de réaffirmer ici le principe selon lequel *la cohérence est naturelle* , tandis que l'incohérence est exceptionnelle.
Certains logiciens modernes ont introduit la notion de « preuve de cohérence », mais cette notion est erronée. La cohérence est l'état naturel de la connaissance ; elle ne requiert aucune preuve (déductive) et nous sommes incapables d'en fournir une, car ce serait mettre la charrue avant les bœufs. La seule « preuve » possible de la cohérence est l'absence d'incohérence. La cohérence est un postulat inductif, très rarement remis en cause. On peut et on doit supposer que toute notre connaissance est cohérente, sauf raison de croire le contraire.
En résumé : l'harmonie règne généralement sans que l'on s'en aperçoive, tandis que des conflits éclatent parfois à notre grande surprise. On peut se demander si ce principe est compatible avec celui défendu ici, selon lequel les négatifs ne sont jamais des objets de connaissance en soi, mais n'existent que par négation des positifs correspondants. Notre principe selon lequel la cohérence est tenue pour acquise semble impliquer que nous avons parfois des intuitions logiques sur *l'* incohérence, c'est-à-dire sur quelque chose de négatif !
Pour résoudre ce problème, il convient de souligner à nouveau la distinction entre l'expérience pure et les *interprétations* que nous, consciemment ou non, intégrons à

nos expériences. Généralement, presque aussitôt que nous vivons une expérience, nous commençons à l'interpréter, en la reliant dynamiquement à l'ensemble de nos connaissances. Chaque expérience génère presque inévitablement en nous des suites d'associations, d'explications, etc.

Les contradictions que nous rencontrons parfois dans notre savoir ne concernent pas nos expériences pures (qui sont nécessairement harmonieuses, puisqu'elles coexistent – et l'on pourrait ajouter, de façon tout à fait harmonieuse). *Nos contradictions sont nécessairement des contradictions entre une interprétation et une expérience pure, ou entre deux interprétations* . À proprement parler, les contradictions ne révèlent pas de difficultés dans les données brutes de la connaissance, mais seulement dans les hypothèses que nous avons conçues à leur sujet.

Les contradictions sont donc imputables à la raison, et non à l'expérience. Cela ne signifie pas que la raison soit nécessairement défaillante, mais seulement qu'elle est faillible. Les contradictions ne doivent pas être perçues comme des preuves tragiques de notre ignorance et de notre stupidité, mais comme des indicateurs utiles d'une mauvaise interprétation, nécessitant une réinterprétation. Ces indicateurs constituent précisément l'un des principaux outils dont dispose la faculté de raison pour contrôler la qualité de nos croyances. La résolution d'une contradiction n'est autre qu'une nouvelle interprétation.

Comment savons-nous que deux théories, ou une théorie et des données brutes, sont « en contradiction » ? La question reste ouverte. On l'élude un peu facilement en invoquant la « logique ». Cette logique est en partie « expérientielle », puisqu'elle repose sur l'examen des preuves et des doctrines disponibles. Mais elle n'est manifestement pas entièrement empirique et fait intervenir des facteurs abstraits. La

« contradiction » est, après tout, une abstraction. Je crois que la réponse à cette question se trouve en grande partie dans l'analyse psychologique de la négation.

Il existe une intuition profonde de l' existence *d'intentions contradictoires* . Ainsi, la « prise de conscience logique » de cette incohérence ne porte pas essentiellement sur une perception négative (une non-cohérence), mais sur une perception positive (l'expérience intuitive d'un conflit d'intentions). Bien que le mot « incohérence » soit précédé d'une connotation négative, il évoque une réalité empiriquement positive : une tension ressentie entre deux thèses ou entre une thèse et des données.

C'est pourquoi affirmer que « la cohérence est présumée, jusqu'à ce que l'incohérence soit un jour constatée » est cohérent avec notre prétention selon laquelle « les négations ne sont pas purement empiriques ». (Remarquons d'ailleurs que nous n'avons pas « prouvé » ici la cohérence, mais l'avons simplement *retrouvée* en clarifiant les thèses en jeu.)

L'analyse précédente éclaire également la manière dont le principe de non-contradiction se manifeste concrètement. Il ne s'agit pas de trancher des expériences en tant que telles, mais de s'intéresser à des notions de connaissance plus abstraites. Pour le comprendre pleinement, il est indispensable de saisir les intentions sous-jacentes. Une analyse similaire peut être proposée pour expliquer le principe du tiers exclu.

Dans ce dernier cas, nous insisterions sur le fait que (par le principe d'identité) « les choses sont ce qu'elles sont, quoi qu'il arrive ». On ne peut dire que les choses ne sont *ni* ceci *ni* la négation de cela, car de telles caractérisations sont négatives (et, par conséquent, doublement négatives) – et ne peuvent donc constituer ni être considérées comme une expérience positive. De telles situations renvoient à des

incertitudes *chez le sujet connaissant* , qu'il est appelé à combler. Elles ne sauraient être proclamées savoir définitif (comme certains sophistes modernes ont tenté de le faire), mais doivent être considérées comme des postures temporaires dans la quête du savoir.

18. CHAPITRE DIX-HUIT

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 1, chapitre 2.

LE PRINCIPE D'INDUCTION

1. Le principe d'uniformité

Concernant le principe d'uniformité, que Hume réfute, il s'agit, il faut l'admettre, d'une idée difficile à soutenir, en ce sens qu'il est aisé de définir l'uniformité ou d'en faire une généralisation. On pourrait parler de répétition, de deux ou plusieurs choses particulières qui nous paraissent identiques ; mais nous savons pertinemment qu'une telle régularité ne se prolonge pas à l'infini. Au contraire, nous savons bien que tôt ou tard, quelque chose sera forcément différent des choses précédentes, puisque le monde qui nous entoure est un monde de multiplicité.

Par conséquent, ce « principe » ne peut être considéré que comme une idée heuristique, une règle empirique, une ligne directrice pratique, certes générale, mais imprécise, pour le raisonnement. Il ne formule aucune affirmation spécifique dans un cas particulier. Il nous rappelle simplement qu'il existe (ou qu'il nous semble exister) des « similitudes » dans ce monde de matière, d'esprit et d'âme. Il ne vise pas à nier l'existence de « dissimilitudes » (apparentes). Il ne s'agit évidemment pas d'affirmer que tout est un et identique, ni de nier la multiplicité et la diversité (du moins dans le monde

des apparences [33]). Parler d'uniformité dans la Nature ne signifie pas impliquer l'uniformité de la Nature.
sans aucune « uniformité » est-il possible ? Un monde de différence universelle, où deux choses ne seraient jamais identiques, est inconcevable. Pourquoi ? Parce que caractériser ainsi le monde reviendrait à faire appel à l'uniformité. Un monde uniformément non uniforme est une contradiction dans les termes. Il faut donc admettre l'existence *d'une certaine* uniformité dans le monde. Le monde n'a pas besoin d'être uniforme en tout point pour que le principe d'uniformité s'applique. Il suffit qu'une certaine uniformité existe.
Étant donné ce degré d'uniformité, aussi minime soit-il, nous pouvons et devons logiquement parler de généralisation et de particularisation. Il existe bel et bien des « uniformités » ; par conséquent, nous devons les prendre en considération dans notre construction de la connaissance. Le principe d'uniformité n'est donc pas une idée farfelue, comme Hume semble le suggérer. Il s'agit simplement d'une première tentative des philosophes pour expliquer l'induction ; une première tentative, certes, mais certainement pas la dernière. Vient ensuite un traitement formel et détaillé du sujet. Celui-ci se fonde sur des spécificités, symbolisées par X et Y, et sur la logique rigoureuse.
Le principe d'uniformité n'est pas une généralisation de la généralisation ; il ne s'agit pas d'un raisonnement circulaire, contrairement à ce que prétendent certains critiques. En quoi consiste-t-il ? Simplement ceci : ***lorsque nous constatons une uniformité dans notre expérience ou notre pensée,***

[33] Cette reconnaissance du pluralisme n'exclut pas d'emblée le monisme. Le premier peut être vrai au niveau phénoménologique superficiel, tandis que le second prévaut au niveau métaphysique de la réalité ultime.

nous pouvons aisément supposer que cette uniformité se maintient jusqu'à ce que nous trouvions une preuve ou une raison qui la limite . Pourquoi ? Parce que, dans ce cas, la présomption d'uniformité repose déjà sur un fondement, tandis que la présomption contraire de différence n'en a pas, ou n'a pas encore été démontrée. La généralisation est justifiée ; la particularisation, quant à elle, est totalement arbitraire et n'en a aucun.

On ne saurait prétendre que l'on puisse également supposer l'hypothèse contraire (c'est-à-dire la particularisation proposée) au motif que, dans des cas d'induction passés, d'autres hypothèses contraires se sont avérées vraies (c'est-à-dire pour lesquelles des expériences ou des raisons ont effectivement été invoquées) – pour la simple raison qu'une telle généralisation à partir de diverses inductions passées est formellement exclue par le fait que nous connaissons de nombreux cas qui n'ont pas été jugés dignes d'une particularisation à ce jour.

Autrement dit, si nous avons cherché quelque chose sans le trouver, il semble plus raisonnable de supposer que cela n'existe pas plutôt que de supposer que cela existe malgré tout. Certes, dans de nombreux cas, les faits contredisent par la suite cette hypothèse de continuité ; mais ces cas sont relativement peu nombreux. La prudence est de mise.

En tout état de cause, cette prudence n'est pas inflexible, puisque nous disons bien « jusqu'à ce que » des preuves ou des arguments contraires soient présentés. Cette formule prudente, « jusqu'à ce que », est bien sûr essentielle à la compréhension de l'induction. Elle signifie : jusqu'à *ce que jamais* – c'est-à-dire qu'elle n'implique pas que le contraire se produira nécessairement, et elle n'exclut pas qu'il puisse se produire ultérieurement. Elle exprime une ouverture d'esprit,

une saine réceptivité face à la réalité, une disposition constante à adapter ses convictions aux faits.

Ainsi, nos croyances peuvent toujours être considérées comme aussi proches que possible des faits. En suivant une logique inductive rigoureuse, exempte d'actes irrationnels, nous pouvons être assurés de parvenir aux meilleures conclusions possibles dans l'état actuel des connaissances. Nous généralisons lorsque les faits le permettent et nous particularisons lorsqu'ils l'exigent. Nous ne particularisons pas hors contexte, ni ne généralisons à l'encontre des preuves ou lorsque cela engendrerait des contradictions.

Hume doutait de la validité de la généralisation car il estimait que nous n'adoptons une proposition générale comme « Tous les X sont Y » *que* sur la base du cas particulier correspondant « Certains X sont Y ». Or, si ce dernier suffisait *à* établir (inductivement) la première, alors face à une contingence telle que « Certains X sont Y et d'autres ne sont pas Y », nous serions autorisés à généraliser aussi bien les cas particuliers positifs que négatifs, et nous nous retrouverions face à une contradiction [34]dans notre connaissance, à savoir : à la fois « Tous les X sont Y » et « Aucun X n'est Y ».

Or, puisque la contradiction est une erreur, selon la seconde [loi] de la pensée, il s'ensuit qu'un cas particulier ne suffit pas à lui seul à confirmer une généralité. Pour ce faire, il faut également démontrer que le cas particulier contraire n'est pas justifié. Remarquons ce que nous avons montré ici : ce critère de généralisation découle du principe de non-contradiction. Hume et ses successeurs sceptiques n'ont pas tenu compte de ce critère supplémentaire. Ils ont perçu l'aspect de « confirmation », mais ont ignoré celui de « non-rejet ».

---

[34] Ou plus précisément une contradiction.

2. Le principe d'induction

Le principe d'uniformité doit être considéré comme une application d'un principe beaucoup plus vaste et important, que l'on peut appeler simplement ***le principe d'induction*** (par opposition au problème de l'induction). Ce principe fondamental pourrait être formulé ainsi : ***étant donné une apparence quelconque, on peut la considérer comme réelle, jusqu'à ce qu'elle soit démontrée illusoire*** .[35]
C'est le principe fondamental de la logique inductive, dont toutes les autres dérivent tant par leur forme que par leur contenu. Et c'est ainsi que tous les êtres humains fonctionnent en pratique (à de rares exceptions près, comme Hume, qui cherchent à paraître plus intelligents que leurs pairs). Il constitue, avec les trois lois de la pensée d'Aristote, le principe méthodologique suprême, tant pour la pensée ordinaire que pour la pensée scientifique, quel que soit le domaine étudié [36].

---

35 J'ai formulé et souligné ce principe depuis mes débuts dans l'écriture logique, bien que je le nomme ici pour la première fois « principe d'induction ». Voir, par exemple : *Logique future* , chapitre 2, etc. ; *Phénoménologie* , chapitre 1, etc. ; *Ruminations* , chapitres 1 et 2.

36 J'insiste sur ce point afin de prévenir toute tentative de dissocier la pensée ordinaire de la pensée scientifique. Il convient de toujours souligner leur continuité. La différence entre elles réside (théoriquement du moins) uniquement dans la rigueur, c'est-à-dire dans l'effort déployé pour garantir une adhésion maximale à la logique et aux faits. Cela signifie tout au plus que davantage de personnes ordinaires omettent d'examiner attentivement et de penser de manière rigoureuse que la plupart des scientifiques – mais les deux groupes sont humains. Il est également important de souligner que cette méthode est la même pour la connaissance de la matière ou de l'esprit, des questions

On pourrait en effet interpréter ce principe d'induction comme ***la quatrième loi de la pensée*** . De même que les trois lois proposées par Aristote sont en réalité trois facettes d'une seule et même loi, cette quatrième loi doit être considérée comme implicite dans les trois autres. L'induction étant l'aspect le plus pragmatique de la logique, ce principe constitue le fondement le plus concret du discours rationnel.
Le principe d'induction est une vérité phénoménologique, car il ne présuppose pas d'emblée que les données de l'apparence soient réelles ou illusoires, matérielles ou mentales, pleines ou vides, etc. C'est un principe parfaitement neutre, sans préjugés quant au contenu éventuel de l'expérience et de la connaissance rationnelle. Il ne s'agit pas d'une vision du monde particulière, ni d'une hypothèse *a priori* sur le contenu de la connaissance.
Cependant, dans un second temps, après réflexion, ce même principe privilégie l'hypothèse de la réalité à celle de l'illusion. Ce biais intrinsèque est non seulement utile, mais aussi (et c'est un point crucial que les sceptiques doivent comprendre) d'une solidité logique à toute épreuve, comme le démontre clairement le raisonnement suivant :
Ce principe est évident, car le nier est contradictoire. Si quelqu'un affirme que *toute apparence est illusoire, c'est-à-dire irréelle* , ce qui signifie que toute notre connaissance supposée est fausse, cette personne prétend posséder une certaine connaissance de la réalité (à savoir, la connaissance que tout est irréel, inconnaissable) – et se contredit donc. Il s'ensuit que la *cohérence n'est possible* qu'en admettant notre capacité à connaître certaines choses (ce qui n'implique pas de tout connaître).

---

terrestres ou métaphysiques, etc. Le principe demeure identique, quel que soit le contenu.

Il s'ensuit que la neutralité logique initiale de l'apparence doit être réinterprétée comme une réalité initiale *susceptible d'être reléguée* au rang d'illusion si (et seulement si) des raisons spécifiques le justifient. La réalité est la caractérisation par défaut, qui se révèle parfois illusoire. La connaissance est essentiellement réaliste, bien que, dans des cas exceptionnels, elle puisse se révéler irréaliste. Ces découvertes ponctuelles d'erreurs constituent également une forme de connaissance ; elles ne s'y ajoutent pas.

Si nous n'adoptions pas cette position, selon laquelle l'apparence tend vers la réalité plutôt que vers l'illusion, nous serions prisonniers d'un agnosticisme inextricable. Tout serait « *peut-être réel, peut-être illusoire* », sans issue. Or, une telle posture problématique constitue elle-même une prétention à la connaissance, au même titre que l'affirmation que tout est illusoire, et est donc également incohérente. Il s'ensuit que l'interprétation de l'apparence comme réalité, jusqu'à preuve du contraire, est *la seule* alternative plausible.[37]

Si l'apparence n'était pas, du moins *d'emblée* , admise comme réalité plutôt que comme illusion ou source de problèmes, nous la nierions ou la remettrions en question sans raison valable – et pourtant, nous conférerions à cette négation ou à

---

[37] Il convient également de souligner ici l'importance des hypothèses de travail comme moteurs du développement actif des connaissances. Une attitude sceptique ou agnostique est par essence statique et passive ; prise au sérieux, elle bloque tout progrès. Les scientifiques rapportent régulièrement le rôle crucial joué par leur hypothèse de travail, comment elle les a aidés à rechercher de nouvelles données susceptibles de la confirmer ou de l'infirmer, comment elle leur a indiqué quoi chercher, où et comment (voir par exemple Gould, p. 172). Cela vaut non seulement pour les grandes théories scientifiques, mais aussi pour les concepts du quotidien.

ce doute injustifié le statut de vérité première qui n'a pas besoin d'être justifiée. Ce serait une posture arbitraire et contradictoire – une imposture se faisant passer pour une intuition logique. Tout discours *doit* partir d'une vérité admise – et dans ce cas, la vérité la plus crédible et la plus cohérente est la présomption que l'apparence est la réalité, jusqu'à preuve du contraire.

Il se peut fort bien que nous concluions plus tard, en dernière analyse (*ad terminatio*), que notre hypothèse selon laquelle cette apparence était réelle était erronée, et que nous la requalifiions d'illusoire. Cela arrive parfois, lorsque nous rencontrons des contradictions entre les apparences (ou nos interprétations de celles-ci). Dans de tels cas, nous devons examiner en détail le fondement de chacune des thèses contradictoires et ensuite décider laquelle est la plus crédible (conformément à de nombreux principes d'adduction).

Il convient de souligner que cette étape de réconciliation entre des apparences contradictoires ne découle pas de l'adoption de la réalité comme valeur par défaut des apparences. Elle se produirait même si nous insistions sur la neutralité des apparences et refusions toute hypothèse de travail. Des conflits surgiraient toujours et il nous faudrait toujours résoudre le problème qu'ils posent. En tout état de cause, n'oublions jamais que l'hypothèse de la réalité plutôt que de l'illusion n'est valable que lorsqu'aucune contradiction n'apparaît. Autrement, les contradictions seraient très fréquentes.

3. Concernant Husserl

Notez bien que je ne conçois pas l'apparence de la même manière qu'Edmund Husserl, comme quelque chose *d'initié*

et d'intrinsèquement mental ; une telle conception est plus proche de Hume, voire de Berkeley, que de la mienne.
Le fondement de la phénoménologie de Husserl et le mien diffèrent par la primauté accordée aux concepts de conscience et de sujet de la conscience. Ma propre approche se veut la plus neutre possible : les apparences sont d'abord considérées comme de simples « ce qui apparaît », sans les juger d'emblée comme des « contenus de la conscience de quelqu'un ». En revanche, chez Husserl, le contexte plus large de l'apparence est dès le départ considéré comme partie intégrante de celle-ci.
Pour moi, le contenu précède l'apparition, et *ce n'est qu'ensuite* , par déduction, par inférence inductive, ou plus précisément par intuition (un acte de conscience réflexif, secondaire et additionnel), que nous prenons conscience du contexte de la conscience et du sujet conscient. À ce stade ultérieur, nous revenons en arrière et qualifions l'apparition de « contenu de » la conscience, c'est-à-dire de quelque chose dont l'apparition (mais non l'existence) est rendue possible par un acte de conscience d'un sujet. Le contenu est chronologiquement premier, le contexte est secondaire.
Dans la philosophie de Husserl, le fait de conscience et son sujet sont présents dès l'origine, dès l'apparition de la conscience. L'erreur de Husserl, à mon sens, est de confondre ordre logique et ordre chronologique, ou encore ordre ontologique et ordre épistémologique. Certes, logiquement et ontologiquement, l'apparition implique la conscience et l'existence d'un être conscient ; mais chronologiquement et épistémologiquement, ces deux éléments se succèdent.
De cette différence découle le fait que son approche est plus subjective que la mienne, et la mienne plus objectiviste. Notons toutefois que, dans ses œuvres plus tardives, Husserl

s'est efforcé de plus en plus de passer d'un subjectivisme implicite à un objectivisme explicite.

4. La flexibilité de l'induction

Nous avons examiné la logique de l'induction dans le cas particulier de la généralisation. Étant donné le particulier positif « Certains X sont Y » (apparence), nous pouvons généraliser à la généralité correspondante « Tous les X sont Y » (réalité), *à condition de* n'avoir aucune preuve que « Certains X ne sont pas Y » (absence d'apparence contradictoire). Sans cette réserve, de nombreuses contradictions surgiraient (en généralisant des contingences en des généralités contraires) ; cela prouve la validité de la réserve. Si (comme cela arrive parfois) une preuve contradictoire est finalement trouvée (c'est-à-dire s'il se trouve que certains X ne sont pas Y), alors ce qui était auparavant classé comme réel (à savoir « Tous les X sont Y ») devient classé comme illusoire (c'est ce qu'on appelle la particularisation).

L'induction est une réponse flexible à l'évolution des données, un effort constant d'adaptation intelligente aux faits apparents. Rares sont les logiciens et les philosophes qui réalisent, ou prennent en considération, que l'une des disciplines principales de la logique inductive est **l'harmonisation** . Ils abordent l'observation et l'expérimentation, la généralisation et l'adduction, ainsi que la déduction, avec une perspicacité et une habileté variables, mais la logique de résolution des contradictions parfois rencontrées par ces autres moyens inductifs leur est pratiquement inconnue, ou du moins très peu discutée ou étudiée. Cette ignorance, ou cet aveuglement face à une composante cruciale de l'induction, a engendré de nombreuses théories erronées [38].

---

38 Par exemple, le soi-disant paradoxe de la confirmation de Hempel.

Il convient de rappeler la *forme conditionnelle* du principe d'induction : il accorde du crédit aux apparences initiales « jusqu'à ce que » des apparences contraires apparaissent, remettant en cause cette hypothèse immédiate. Ainsi, dans le cas du principe d'uniformité au sens strict, l'apparence initiale réside dans les quelques cas connus de similitude (ou de confirmation) et dans l'absence, à ce jour, de cas de dissemblance (ou de données contradictoires) ; ceci permet la généralisation (ou, plus largement, l'adoption de la théorie) jusqu'à ce que nous ayons des raisons ou des preuves de revenir sur notre jugement et de particulariser (ou de rejeter, ou du moins de modifier, la théorie).

Le principe d'induction peut également servir à justifier notre recours à l'intuition, à la perception sensorielle et intérieure, ainsi qu'à la conception. Il peut aussi s'appliquer à la causalité, en le formulant de manière simplifiée ainsi : on peut supposer que l'ordre existe partout, sauf si le désordre apparaît manifeste. Toutefois, ce dernier principe n'est pas indispensable à l'explication de la causalité, car on peut y parvenir plus efficacement par le biais de la régularité, c'est-à-dire en se référant au principe d'uniformité, à la généralisation et à l'adduction.

En tout état de cause, le principe d'induction est clairement un principe *phénoménologique* , avant de devenir épistémologique ou ontologique. Il s'agit d'une procédure logique applicable à *l'apparence en tant que telle* , indépendante de toute prétention à la connaissance d'une réalité dépourvue de toute illusion. Ses affirmations sont minimales ; elles sont purement procédurales. C'est pourquoi il est aussi universel et indubitable qu'aucun principe puisse l'être.

De plus, le principe d'induction (et son corollaire, le principe d'uniformité) s'applique également aux domaines matériel,

mental et spirituel. Il constitue une méthode valable de traitement des données, indépendamment de leur nature, c'est-à-dire indépendamment de leur « substance ». Nombreux sont ceux qui associent l'induction exclusivement aux sciences physiques, mais c'est une erreur. La logique inductive établit des critères de jugement applicables à tous les domaines, y compris la psychologie et les questions morales et spirituelles.

19. CHAPITRE DIX-NEUF

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 3, chapitre 2.

LA PRIMAUTÉ DES LOIS

1. En bref

Les lois de la pensée d'Aristote ne se résument pas à quelques clichés ; leur compréhension exige une étude approfondie. On peut les résumer ainsi[39] :

1. ***Une chose est ce qu'elle est*** (la loi de l'identité).
2. ***Une chose ne peut être et ne pas être à la fois*** (loi de non-contradiction).
3. ***Une chose ne peut être ni ne pas être*** (principe du tiers exclu).

Ces trois principes impliquent que tout ce qui est, est quelque chose – quoi que ce soit. Ce n'est rien d'autre que ce que c'est. Ce n'est pas le néant. Ce n'est pas simplement n'importe quoi. Si quelque chose existe, cela possède certaines caractéristiques. On ne peut affirmer avec certitude que cela possède d'autres caractéristiques que celles-ci, ni aucune caractéristique, ni à la fois des caractéristiques et aucune.

---

39 Ce sont là, bien sûr, des énoncés simples qui nécessitent d'être développés. Notez que lorsque je parle d'une « chose », j'entends ici non seulement les termes (les perceptions et les concepts, ou les objets auxquels ils se réfèrent), mais aussi les propositions (qui relient les perceptions et/ou les concepts).

Une chose est ce qu'elle est, que nous le sachions ou non, et que cela nous plaise ou non. Ce ne sont ni nos croyances ni nos préférences qui la définissent. Elle est ce qu'elle est indépendamment d'elles. Nos croyances peuvent être erronées, et le sont souvent. Comment le savons-nous ? Grâce à des croyances ultérieures, fondées sur des informations et/ou des arguments plus pertinents.

Cependant, une chose peut présenter des caractéristiques contradictoires selon ses différentes parties ou aspects. Notamment, une chose peut évoluer au fil du temps. Tant que ces différences sont dissociées de l'espace, du temps ou d'autres relations avec d'autres choses, comme une relation de cause à effet, la contradiction n'est pas impossible. Mais si l'on se réfère à une même chose, au même endroit, au même moment et identique en tous points, la contradiction est logiquement inacceptable ; elle révèle une erreur de raisonnement.

De plus, il se peut que nous n'ayons aucune idée, ni aucune certitude, quant à certaines (voire la plupart) des caractéristiques d'une chose. De telles situations problématiques témoignent de notre ignorance et ne doivent pas laisser entendre que la chose en question est nécessairement dépourvue des caractéristiques inconnues, ou qu'elle ne possède ni ne manque certaines caractéristiques, ou encore qu'elle les possède et ne les manque pas.

Ces raisonnements logiques transparaissent tant dans notre pensée ordinaire que dans la pensée scientifique. En examinant nos propos avec lucidité et honnêteté, nous constatons que nos convictions reposent systématiquement sur ces critères. Il arrive que certains avancent des arguments contraires à ces critères ; mais une analyse plus approfondie permet toujours de démontrer de manière convaincante leur erreur.

Ces principes logiques généraux, et certains autres (notamment le principe d'induction, pour n'en citer qu'un), nous aident à réguler notre pensée, en veillant à ce qu'elle reste aussi proche que possible de la réalité et que nous ne nous perdions pas cognitivement dans un labyrinthe complexe d'absurdités fantaisistes.
Ils ne nous contraignent pas à la sincérité, ni ne garantissent le succès de nos efforts de recherche, mais ils nous fournissent des critères essentiels pour évaluer nos progrès en permanence. (Ces principes seront davantage développés dans ce volume, en complément des points déjà abordés.)
Si l'on ne recherche pas et n'étudie pas avec soin le rôle épistémologique et ontologique crucial des trois lois de la pensée d'Aristote dans la connaissance humaine, il y a peu d'espoir que ces joyaux de la compréhension humaine soient un jour chéris. Il faut toute une vie de réflexion sur les questions logiques et philosophiques pour en saisir pleinement la portée et l'importance.

2. L'antagonisme envers les lois

Je suis stupéfait de ceux qui pensent pouvoir démontrer que la raison est déraisonnable. S'appuyant sur des sophistes postmodernes à la mode, comme Wittgenstein ou Heidegger, ou sur des penseurs plus anciens, comme Nagarjuna, ils affirment avec assurance que les fondements de la rationalité sont soit arbitraires, soit reposent sur la circularité ou la régression à l'infini. Ils ne réalisent pas que leurs prédécesseurs intellectuels ignoraient en réalité la logique ou étaient volontairement illogiques.
Nombreux sont les détracteurs des lois de la pensée qui, tout simplement, ne les comprennent pas ; rien d’étonnant, dès lors, à leur critique. Leur conception des lois de la pensée est

très étroite et superficielle ; ils ne les ont étudiées ni en profondeur ni de manière approfondie. Par exemple, pour certaines personnes formées à la logique symbolique « moderne », les lois de la pensée se résument à X=X, ¬(X+¬X) et ¬(¬X+¬X). Face à de telles affirmations simplistes et superficielles, il n'est pas étonnant que ces lois leur paraissent arbitraires et superflues.

Les lois ne constituent pas un préjugé sur le monde, contrairement à ce que certains critiques tentent de suggérer. La loi d'identité ne nous renseigne pas sur une identité particulière, mais nous invite simplement à être attentifs à la nature des choses, à leur apparence même. La loi de non-contradiction ne privilégie ni la thèse « une chose est X », ni la thèse « une chose n'est pas X » ; elle nous permet d'être parfois confrontés à des dilemmes, nous interdisant seulement de considérer les contradictions sous-jacentes comme définitives. La loi du tiers exclu ne nie pas la possibilité de l'incertitude, mais nous enjoint seulement de poursuivre la recherche de solutions aux problèmes.

Si rien n'était connu, ni même connaissable, comme certains le prétendent, cela ne justifierait pas de rejeter les lois de la pensée – car ces lois ne se prononcent pas sur le contenu spécifique du monde matériel, mental ou spirituel. Elles n'imposent aucune condition *a priori* quant à telle ou telle thèse. Elles servent uniquement à réguler notre rapport cognitif au monde, quel qu'il soit ou nous paraisse. Elles nous montrent comment éviter et corriger les erreurs de raisonnement.

Ces lois peuvent, pour commencer, nous apprendre que prétendre que « rien n'est connu ni connaissable » est contradictoire, et donc illogique et intenable.

Une telle affirmation, relative à la non-existence ou à l'impossibilité de la connaissance en tant que telle, doit être

reconnue comme une allégation de connaissance (cette reconnaissance étant une condition du principe d'identité). Dès lors, il est inconcevable qu'un sujet puisse acquérir une telle connaissance alléguée de son ignorance totale (car une telle acquisition serait contraire au principe de non-contradiction). Nous ne saurions même adopter une posture négative consistant à nier à la fois la connaissance et la connaissance de l'ignorance (dans une tentative de contournement du principe du tiers exclu), car cela constitue également une assertion, une prétention à un fait établi, une prétention à la connaissance.
Ces observations rationnelles ne sont pas sujettes à débat.
L'opposition aux lois de la pensée est la preuve certaine et irréfutable d'une erreur de raisonnement. Comment justifier *systématiquement une telle opposition* sans faire appel à ces mêmes lois ? On ne saurait prétendre généraliser ou déduire de l'expérience, car cela reviendrait à invoquer la loi de généralisation ou le principe d'adduction, qui reposent eux-mêmes sur les lois de la pensée. On ne saurait prétendre tirer une conclusion syllogistique ou déductive, pour la même raison. Une telle opposition ne peut reposer que sur une assertion arbitraire, sans aucun fondement rationnel concevable.

3. Contre-arguments

Les arguments en faveur des lois de la pensée sont qualifiés de « circulaires » ou de « régressifs à l'infini », autrement dit arbitraires, par leurs opposants. Or, dénoncer le sophisme de la circularité ou de la régression à l'infini, c'est souligner la nécessité de fonder ses croyances sur l'expérience ou le raisonnement – ce qui est précisément le message des lois de la pensée. Dès lors, ceux qui nous accusent de circularité ou

d'infinité font pire que de se contredire : ils font appel à ce qu'ils cherchent à combattre ; ils se contredisent, en plus d'être arbitraires !

C’est notre faculté de raisonnement logique, ou rationalité, qui nous enseigne à nous méfier des propositions arbitraires, auxquelles on donne parfois l’illusion d’une démonstration par des raisonnements circulaires ou infinis. On ne saurait nier cette faculté même en prétendant qu’elle ne peut être prouvée que par des raisonnements circulaires ou infinis. Ce serait la retourner contre elle-même, l’utilisant pour justifier sa propre négation. Ce serait une autre erreur de raisonnement : le « vol de concepts ».

La proposition « si P, alors P » n'est ni circulaire ni infinie ; elle est vraie pour toutes les propositions. Une telle proposition ne « prouve » pas la vérité de P, mais reconnaît simplement P comme une affirmation qui peut s'avérer vraie ou fausse. Si l'on propose « si P, alors P » comme preuve de P, on se trouve alors, bien sûr, dans un raisonnement circulaire ou une régression à l'infini ; mais, en dehors de cela, aucune erreur logique n'est commise en l'affirmant. En revanche, la proposition paradoxale « si P, alors non P » implique que P est fausse. Affirmer P comme vraie dans ce cas *est* une erreur logique, car P est indubitablement *fausse* par cette proposition.

Les lois de la pensée ne sont ni circulaires ni infinies ; elles sont simplement cohérentes entre elles. Ce sont leurs opposants qui tombent dans l’erreur : ils n’osent pas réfléchir de manière réflexive et ne prennent pas conscience des implications de leurs propres propos. Nier *toute* prétention à la connaissance, c’est nier *la* prétention même à la connaissance ; c’est faire preuve d’incohérence. Logiquement, il faut se remettre en question et vérifier sa

propre cohérence ; ce n'est pas de la circularité, mais une réflexion sage.
Les lois de la pensée ne reposent sur aucun argument particulier, mais constituent le fondement même de tout raisonnement. Il ne s'agit pas d'un point de départ arbitraire ; c'est une intuition née de l'observation de tous les actes de raisonnement, la reconnaissance de ce qui, de toute évidence, nous convainc tous. Ces lois ne sauraient être ignorées ou rejetées sous prétexte qu'elles sont universelles. Le fait qu'elles ne conduisent à aucun paradoxe renforce leur force de conviction ; mais cela aussi n'est qu'une application de leur universalité. Elles résument ce qui nous paraît naturellement convaincant dans la pratique, pourvu que nous ne cherchions pas, de manière malhonnête, à prétendre le contraire en théorie.
Les lois de la pensée peuvent être considérées comme des lois spécifiques de la nature : elles expriment la nature de la pensée rationnelle, c'est-à-dire du discours logique. Par logique, on entend ici simplement une masse d'expériences – à savoir, tous les « événements ayant la forme exprimée par les lois de la pensée ». Autrement dit, la logique renvoie aux occurrences concrètes qui sous-tendent les abstractions que nous appelons « lois de la pensée ». Il s'agit d'une donnée première pour laquelle aucune autre raison n'est nécessaire. Elle n'est pas arbitraire, car elle est la source de toute conviction. Demander une autre raison, c'est demander une source de conviction autre que l'unique source naturelle de conviction ! C'est exiger l'impossible, sans raison et contre toute raison. C'est absurde et injuste.

4. Notre chemin piétonnier

Si l'on examine les motivations des critiques des lois de la pensée, on découvre souvent une aspiration immature et irrationnelle à l'absolu. Ils recherchent un raccourci vers l'omniscience, une sorte de formule magique, et considèrent les lois de la pensée comme des obstacles à cette chimère ; ils abandonnent donc ces lois et recherchent la vérité par des moyens moins contraignants.

Notre savoir ordinaire est très prosaïque : il progresse étape par étape, laborieusement par tâtonnements ; il est rarement tout à fait certain, et jamais total ni définitif. Cette relativité du savoir commun dérange et déplaît à certains. À leurs yeux, de tels efforts inductifs sont vains : un savoir qui n'est pas omniscient est insuffisant ; il équivaut à une absence totale de savoir. Ils rejettent donc la raison. C'est une attitude malsaine, un échec du « réalisme ».

Soyons francs : notre connaissance globale n'est pas définitive tant que nous ne savons pas tout sur tout. Et comment, par quel signe, saurions-nous que nous savons tout ? Posez-vous la question. Un tel signe est inconcevable. Notre connaissance est nécessairement contextuelle ; elle dépend de notre expérience et de la qualité de notre traitement des données. Elle est sans fin.

Pour autant, à n'importe quel stade du processus, un ensemble de connaissances peut être considéré comme *supérieur* à un autre, compte tenu de l'expérience et du raisonnement acquis. *Être meilleur ne signifie pas nécessairement être le meilleur, mais c'est toujours préférable à être moins bon ou à avoir un niveau équivalent.* C'est une position réaliste, source de sécurité et de satisfaction suffisantes.

Une approche phénoménologique du problème de la connaissance est nécessaire pour éviter les conceptions erronées. Elle part de la simple *apparence* , qu'il s'agisse de

phénomènes apparemment matériels ou mentaux (corps et idées), ou d'intuitions spirituelles (concernant le soi, ses cognitions, ses volitions et ses évaluations) [40]. Le contenu de notre conscience est, *ab initio* , constitué d'apparences ; il s'agit d'une caractérisation neutre de ce dont nous sommes conscients, les données brutes et le point de départ de la connaissance. Notre première tâche cognitive consiste à reconnaître ces apparences, telles qu'elles apparaissent, en les observant froidement, sans interférence ni commentaire, avant toute autre chose.

Il est tout aussi naïf de considérer la matière, l'esprit ou l'âme comme des données primordiales ; ce qui est assurément donné par l'expérience, c'est l'apparence de ces choses. Un travail logique considérable est nécessaire avant de pouvoir, *ad terminatio* , établir avec une certitude raisonnable le statut final de ces apparences en tant que matière, esprit ou âme. Nous pouvons certes, dans un premier temps, supposer que toutes ces apparences sont réelles ; mais dans certains cas particuliers, en raison de la découverte de contradictions entre les apparences ou des insuffisances de nos théories à leur sujet, nous devrons admettre notre erreur et reconnaître que certaines apparences sont illusoires.

---

[40] Il est important de noter que je ne considère pas la perception comme le point de départ de la connaissance, contrairement à certains. La perception est un concept relationnel : c'est la perception de quelque chose par quelqu'un. Avant de prendre conscience de notre capacité perceptive, nous devons l'exercer, c'est-à-dire percevoir quelque chose (autre que l'acte de percevoir lui-même). Le fondement empirique de notre concept de perception réside dans notre expérience commune du contenu phénoménal sensoriel et mental. Lorsque nous étions enfants, nous percevions ces phénomènes ; ce n'est que plus tard, en grandissant, que nous avons formé le concept de perception. Par conséquent, la perception en tant que telle ne peut être considérée comme primordiale dans l'ordre des choses.

Il existe un ordre dans le développement des connaissances qu'il convient de respecter. Tout ce qui dépasse les apparences relève de la « théorie », ce qui ne signifie pas nécessairement que c'est faux, mais simplement que cela doit être examiné avec un regard plus critique. La théorie fait appel, d'une manière ou d'une autre, à la faculté rationnelle. Ce qui relève de la théorie doit être trié, organisé, maintenu cohérent et rendu aussi complet que possible. C'est là que les lois de la pensée sont essentielles. Mais ces lois ne peuvent accomplir de miracles ; elles peuvent seulement nous aider (grâce à notre intelligence et à notre imagination) à formuler et à sélectionner la meilleure théorie dans le contexte actuel des connaissances.[41]

La connaissance humaine est donc essentiellement inductive et probabiliste, dépendant de l'étendue et de la qualité de l'expérience, puis de généralisations et de particularisations successives, ou d'hypothèses plus vastes concurrentes nécessitant une confirmation ou une réfutation comparative continue. Les lois de la pensée interviennent à tous les stades de ce processus, régulant nos jugements afin de minimiser les risques d'erreur.

---

41 Il est important de noter que les lois de la pensée ne peuvent pas, à elles seules, vous indiquer immédiatement si ce que vous avez apparemment perçu est vrai ou faux. En revanche, elles vous incitent à porter une attention particulière à votre perception (sa configuration, ses modalités phénoménales, c'est-à-dire les images, les sons, etc., les moments et les lieux apparents, etc.). Il en va de même pour les données introspectives de l'intuition. La question de la vérité et de la fausseté de chaque expérience ne peut être résolue que progressivement, par une considération globale de toutes les autres expériences, ainsi que par des considérations logiques (notamment la cohérence et l'exhaustivité). C'est le processus inductif.

20. CHAPITRE VINGT

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008), Livre 3, chapitres 3 et 4.

1. Statut ontologique des lois

Toute discussion sur les lois de la pensée soulève inévitablement la question suivante : s'agit-il de lois ontologiques ou épistémologiques, ou des deux ? Et si oui, dans quel ordre ? De plus, quel est leur statut ontologique propre ? Autrement dit, où « résident-elles », pour ainsi dire ? Sont-elles « extérieures » à notre réalité, ou seulement « dans notre esprit » ?

Au fil des années [42], ma réflexion sur ce sujet a évolué et je suis désormais convaincu que l'expression traditionnelle « lois de la pensée » est exacte, dans la mesure où ces énoncés sont avant tout *des impératifs* pour nous, êtres humains, sur la manière de penser la réalité, c'est-à-dire sur la manière de veiller à ce que nous traitions cognitivement correctement les données de l'apparence, afin que nos idées restent des expressions possibles raisonnablement crédibles de la réalité et ne dégénèrent pas en illusions.

Pourquoi ? Parce que la Nature ne peut que postuler ; la « négation » dépend donc de l'Homme. Autrement dit, le processus du monde est toujours positif ; la négation implique une relation particulière entre un être conscient et cette présentation. Pour que la négation ait lieu, un être

---

42 Voir notamment mes *Réflexions* , chapitre 9 (« À propos de la négation »).

conscient doit projeter et rechercher quelque chose de positif sans le trouver ; autrement, tout ce qui se produit est positif.
Ainsi, lorsque nous énonçons les lois de non-contradiction et du tiers exclu, formellement sous la forme « X et non-X ne peuvent être simultanément vrais » et « X et non-X ne peuvent être simultanément faux », nous entendons par là que de telles *affirmations* (c'est-à-dire « tous deux vrais » ou « tous deux faux ») ne peuvent raisonnablement être formulées dans le cadre d'un discours. Nous entendons par là que « X et non-X », respectivement « non-X et non-non-X », ne peuvent être considérés comme avérés ni même comme des opinions raisonnables.
Les conjonctions de contradictoires (positifs ou négatifs) se situent donc *hors du champ du discours logiquement acceptable* . Ces deux lois de la pensée, ensemble et indissociables, *définissent* ce que nous entendons naturellement par négation. Notons bien que les « intermédiaires » entre contradictoires sont aussi inconcevables que les contradictoires coexistants.
Il convient de noter que la loi d'identité est également tacitement impliquée dans cette définition de la négation, car avant de pouvoir comprendre l'acte logique de nier, il faut saisir le fait de la présence positive. Ainsi, ce ne sont pas seulement les deuxième et troisième lois qui définissent la négation, mais, à proprement parler, aussi la première.
Cette définition n'est, cela va sans dire, ni arbitraire ni hypothétique. Si quelqu'un proposait une autre définition de la négation (par exemple, en se fondant uniquement sur le principe de non-contradiction, ou sur une toute autre formulation), cela ne ferait qu'engendrer une équivoque : la définition naturelle, en référence aux trois lois de la pensée, demeurerait nécessaire et sous-jacente à tout discours, même si elle est délibérément occultée.

Il s'ensuit, *par extrapolation* de la pensée logiquement légitime à la réalité au-delà de la pensée, que ces lois de la pensée (ou, de manière identique, de la logique – « logique » signifiant « discours » d'un penseur) sont aussi nécessairement des lois de la réalité.
Les mots sont des symboles, et l'on peut manipuler les symboles à sa guise, car ils ne sont pas, par nature, soumis aux lois de la pensée. Autrement dit, des manipulations mentales comme celle de placer le symbole X à côté du symbole non-X sont certes possibles, mais cela ne signifie pas que les choses que les symboles représentent puissent être tout aussi bien associées.
Qualifier de « *réelle* » une illusion observée ou une fantaisie délibérée ne la rend pas réelle pour autant. Nous pouvons aisément *imaginer verbalement* une « réalité » comportant des zones d'ombre, des contradictions et des nuances, mais nous ne pouvons *la faire surgir* de nulle part.

2. La nécessité d'un sujet

Quant au statut des lois de la pensée elles-mêmes : étant des produits de la raison, leur existence dépend de celle d'un sujet conscient – et donc rationnel. Tous les actes particuliers de raisonnement – tels que la négation, l'abstraction, la mesure, la classification, la prédication, la généralisation, etc. – dépendent pour leur existence d'un tel sujet rationnel (par exemple, un être humain).
Retirez de l'univers tous ces sujets, et seuls les événements ou choses *particuliers positifs* subsisteront. Sans acte de négation, aucun mélange ni intermédiaire entre les contradictoires ne se produit dans la pensée ; à plus forte raison, ils ne peuvent se produire en dehors de la pensée. Il

en va de même pour l'abstraction et les autres actes du sujet raisonnant.

Des concepts comme la similitude, la différence, l'uniformité, la variété, la continuité, le changement, l'harmonie, la contradiction et des principes comme les lois de la pensée, étant tous des résultats de tels actes de raisonnement, dépendent également, pour leur existence, de l'existence d'un ou plusieurs sujets dotés d'une conscience appropriée.

Ces concepts et principes sont, pourrait-on dire, inhérents au monde à l'état de potentiel ; mais sans l'implication d'un tel sujet, ce potentiel ne peut jamais se réaliser.

Ces concepts et principes dépendent *de l'existence* de sujets conscients pour les élaborer, mais leur *vérité ou leur fausseté* ne dépend pas de ces sujets. Leur apparition est conditionnée, mais la justesse de leur contenu, lorsqu'il se manifeste, est une autre question. Elle n'est pas subjective et relative, mais au contraire objective et absolue.

Il est important de ne pas tirer de conclusions erronées de cette dépendance existentielle, et de ne pas penser qu'elle implique une sorte de relativisme et de subjectivisme (dans les sens les plus péjoratifs de ces termes) en ce qui concerne les questions de vérité et de mensonge.

Non : la « raisonnabilité » de nos concepts et principes fondamentaux garantit leur vérité. Proposer un autre critère de jugement, ou l’équivalence de tous les critères de jugement, revient à affirmer tacitement que ce ou ces autres critères sont en quelque sorte « raisonnables ». Une telle attitude recèle une contradiction. Bien sûr, vous êtes libre de proposer et d’accepter des contradictions, mais vous devrez en assumer les conséquences cognitives et autres. Pour ma part, je préfère m’en tenir à ce qui est manifestement raisonnable et m’y fier.

3. Logique floue

Dans certains cas, X et non-X ne sont pas considérés comme contradictoires, car le terme ou la proposition X est trop *vague* . Si la nature précise de ce à quoi X se réfère est imprécise, ou si les limites exactes d'un élément individuel désigné par X sont incertaines, alors il en va de même pour son complément négatif « non-X » (voir schéma ci-après). Dans de tels cas, les termes ou propositions en question posent tout simplement problème.[43]

Il est aisé de comprendre comment une telle prise de conscience peut mener à une critique générale de l'acte rationnel humain de nommer, et à une philosophie du nominalisme. Car, si nous observons attentivement nos concepts, force est de constater qu'ils sont toujours en devenir – jamais pleinement formés, jamais finalisés. Notre connaissance ordinaire est essentiellement *notionnelle* , tendant vers une conception précise sans jamais l'atteindre tout à fait. Ainsi, le sens des mots (ou même des intentions non verbalisées) est en perpétuelle évolution – il est en devenir plutôt qu'en état.

---

43 Notons également que, dans certains cas, nous sommes confrontés à un ensemble de choses, ou à différents degrés d'une même chose, et que nous désignons, à tort, les extrêmes par X et non-X. Or, si X désigne un extrême, alors non-X désigne nécessairement tous les autres degrés ; et inversement, si non-X désigne un extrême, alors X désigne nécessairement tous les autres degrés. Autrement, il nous resterait des référents intermédiaires sans nom (c'est-à-dire ni X ni non-X). Il arrive aussi que, dans notre raisonnement, X et non-X se chevauchent, de sorte qu'ils paraissent compatibles. Ce sont là de simples erreurs de conceptualisation ; elles ne justifient en rien de nier les lois de la pensée.

Il ne s'agit pas d'une simple critique épistémologique, mais d'une critique à portée ontologique. L'idée est que les choses, objets de notre conscience (qu'elles soient objectives ou subjectives), sont difficiles, voire impossibles, à cerner et à délimiter précisément. Cela vaut pour les individus concrets comme pour les classes abstraites. Cela vaut pour la matière (par exemple, où s'arrête le corps humain ? Si j'inspire ou expire de l'air, si j'avale de l'eau ou si je la recrache, à quel moment la matière qui entre ou sort devient-elle ou cesse-t-elle de faire partie de « mon corps » ?), et cela vaut pour l'esprit et l'âme (qui connaît leurs limites respectives ?).
En fin de compte, nous comprenons que tout forme un continuum, et que les divisions que nous établissons entre les choses ou les classes ne sont que des constructions rationnelles et intellectuelles. Nous ne pouvons même pas *concevoir* une ligne fine, une séparation sans épaisseur ; comment alors prétendre séparer *mentalement* et précisément une chose d'une autre ? À plus forte raison dans le domaine physique, une telle division est impossible, puisque tout est composé de champs continus et infinis.
Une autre approche critique consiste à affirmer que toute notre expérience (et par conséquent toute notre connaissance conceptuelle) est illusoire, à l'instar d'un rêve (comparé à l'expérience de l'état de veille). Dans le monde onirique, X et non-X *peuvent* apparemment coexister sans enfreindre le principe de non-contradiction. Les distinctions s'estompent ; les contraires se confondent.
Mais cette critique de notre connaissance ordinaire est superficielle. Car ce qui est présenté comme coexistant ici, ce sont « l'apparence de X » et « l'apparence de non-X », et non « X » et « non-X » eux-mêmes. Nous avons affaire à des symboles, des substituts ou des effets, au lieu des objets eux-mêmes. Ainsi, rien ne remet en cause la loi, mais il s'agit

plutôt d'un point de vue qui, par sa propre terminologie (la référence à l'illusion), confirme en principe l'adhésion à cette loi.
Ces réflexions nous amènent à la notion de logique floue, par opposition à la logique définie. La différence est illustrée dans le diagramme suivant :

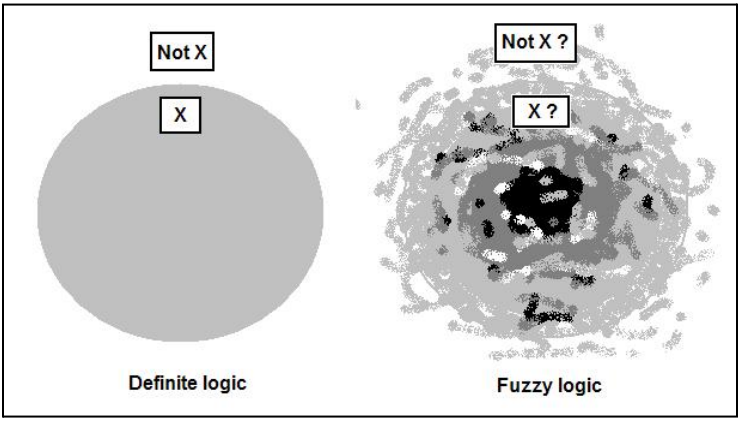


Figure 20.1 Terminologie définie et indéfinie.

Les trois lois de la pensée d'Aristote visent un modèle de « logique définie » – dans ce modèle, les termes et les thèses sont en principe *clairement* définissables et connaissables ; du moins, c'est l'hypothèse sous-jacente dans la plupart des cas, même si, dans une minorité de cas, une certaine imprécision et un doute temporaires peuvent subsister. Mais cet idéal est rarement atteint en pratique, et il convient plutôt de se référer à un modèle de « logique floue » – selon lequel, dans la plupart des cas, les limites sont chroniquement floues et difficiles à établir avec certitude, bien que des exceptions à cette règle doivent être admises par souci de cohérence.
En règle générale, notre raisonnement fonctionne avec assurance, passant d'une conviction à l'autre sans se soucier

des changements qui surviennent pourtant au fil du temps dans nos convictions les plus profondes. Autrement dit, nous privilégions ce que nous croyons savoir et minimisons ce que nous considérons encore inconnu ou les erreurs passées. C'est l'approche de la logique définie, une approche essentiellement déductive. L'idée de la logique floue est qu'il nous faut, au contraire, reconnaître d'emblée nos limites cognitives et le flux constant de la connaissance, et opter plus systématiquement pour une approche inductive.

Selon cette perspective, la perfection logique présupposée par Aristote relève en grande partie du mythe. Nos concepts, propositions et arguments sont, en pratique, généralement exploratoires, provisoires, approximatifs, ouverts quant à leurs référents, susceptibles d'évoluer, d'une pertinence et d'une vérité incertaines, etc. Notre faculté rationnelle fonctionne par tâtonnement, essayant sans cesse différentes représentations susceptibles de correspondre à une réalité entrevue, puis, constatant une apparente inadéquation, essayant une représentation plus appropriée, et ainsi de suite indéfiniment.

Les choses sont rarement tout à fait telles que nous les imaginons, et pourtant notre perception n'est pas entièrement erronée. Dès lors, on pourrait affirmer qu'il est inexact de dire que les référents de X correspondent exactement à ce que nous entendons par « X » ; et il est tout aussi inexact de dire qu'ils n'y correspondent pas tous ou entièrement. Ainsi, on pourrait dire que certaines choses sont à la fois X et non X, et ni X ni non X – sans pour autant sous-entendre une contradiction, mais simplement pour nous rappeler que nous évoluons dans un contexte mouvant.

Une telle posture logique ne constitue pas en réalité un rejet des lois de la pensée. Celles-ci continuent de nous aider à donner un sens aux choses. Leur précision nous permet de

démêler le flou et l'incertitude auxquels nous sommes confrontés dans la pratique. Elles nous offrent un idéal ontologique et épistémologique vers lequel tendre, même si nous ne pouvons jamais espérer l'atteindre pleinement et définitivement.

4. Tenez-vous-en à la logique

Face aux difficultés évoquées, certains logiciens et philosophes sont tentés de renoncer à toute connaissance rationnelle, et plus précisément aux lois de la pensée. Or – et c'est là le point que je souhaite souligner – ce serait une erreur tragique. L'erreur serait de croire que nous, humains, pouvons naviguer dans l'océan des phénomènes et des intuitions sans le guide que représentent les lois de la pensée. Même si, dans certains cas particuliers, ces lois sont souvent difficiles à *appliquer* avec certitude, elles nous aident à donner un sens au monde des apparences qui nous entoure.

Il nous faut nous en tenir à la logique. Elle nous offre un minimum de repères solides au milieu des sables mouvants de l'expérience et de la conception. Même si elle n'est qu'un idéal, une norme théorique, son importance est cruciale. Sans logique, nous sommes incapables de démêler les impressions changeantes et de faire face aux défis pratiques de notre existence. N'est-ce pas là la définition même de la folie ?

Néanmoins, s'en tenir à la logique ne doit pas être interprété comme un conformisme rigide, une fermeture d'esprit par peur ou d'autres excès du « rationalisme ». S'en tenir à la logique n'exclut pas une conscience éclairée, l'acceptation du cours de la vie, la foi et autres attitudes libératrices. La logique est un outil, non une fin en soi. Renoncer à un outil utile est une erreur ; mais il est tout aussi erroné de ne pas savoir quand s'en séparer.

Il existe une étape dans la vie spirituelle où les si et les mais logiques deviennent superflus, voire perturbants, et où il est sage de simplement être.

21. CHAPITRE VINGT ET UN

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 3, chapitre 5.

DÉFORMATION DES PROPOS D'ARISTOTE

1. Les hauts et les bas de l'aristotélisme

Les trois lois de la pensée d'Aristote sont souvent déformées, au service de diverses doctrines. De nos jours, il s'agit souvent de défendre les antinomies bouddhistes ; il y a quelques décennies, c'était peut-être de défendre les contradictions marxistes ; avant cela, sans doute les contradictions hégéliennes. Généralement, l'interprétation proposée d'Aristote lui est injuste et dénature ses intentions manifestes.

À la fin du Moyen Âge en Europe, l'autorité de la philosophie aristotélicienne était sans égale. Cela s'explique par le fait qu'avant cette période, une grande partie des œuvres d'Aristote (384-322 av. J.-C.) avaient été perdues pour l'Europe chrétienne ; lorsqu'elles furent redécouvertes, la supériorité à bien des égards du savoir qu'elles recelaient fut telle que son influence devint considérable [44]. Cependant,

---

[44] La redécouverte s'est faite principalement par la traduction en latin (à partir de l'arabe, parfois via l'hébreu) de textes classiques grecs conservés dans les bibliothèques de l'Espagne musulmane. Parmi ces textes figuraient des œuvres d'Aristote sur la physique, la métaphysique et l'éthique. La pensée d'Aristote parvint également indirectement en Occident grâce à des commentateurs tels qu'Avicenne (Perse, XIe siècle) et Averroès

en raison de cette foi aveugle en tout ce qui était aristotélicien, les savants de la Renaissance et des époques suivantes durent souvent lutter avec acharnement pour surmonter ce qui était devenu un préjugé académique.

On pourrait paradoxalement affirmer que l'influence d'Aristote sur la pensée chrétienne européenne fut l'un des facteurs ayant mené à la Renaissance intellectuelle ; néanmoins, de même que les étudiants doivent, dans une certaine mesure, se rebeller contre leurs maîtres pour innover et progresser, une réaction anti-aristotélicienne était inévitable. Nombre d'historiens considèrent ainsi l'aristotélisme comme le moteur de la Renaissance et, par conséquent, de la science moderne.

Notons par ailleurs qu'Aristote n'était pas un idéologue rigide ; son approche était ouverte et adaptable, ce que nous appelons aujourd'hui « scientifique ». Bien que nombre de ses opinions matérialistes [45]se soient révélées fausses, elles étaient tout à fait raisonnables pour son époque – et pour le Moyen Âge. S'il vivait encore à l'époque moderne, il aurait sans doute revu ses positions.

L'opposition à l'aristotélisme s'étendait aux sciences particulières, aux questions plus philosophiques et aux aspects logiques, sans ordre de priorité particulier. Concernant son œuvre logique, l'importance accrue accordée par Francis Bacon à l'induction constituait un progrès notable ; en revanche, les tentatives de la fin du XIXe [et] du début du XXe [siècle] visant à supplanter la logique formelle d'Aristote par des approches déductives plus systématiques

(Espagne musulmane, XIIe [siècle]). Son influence atteignit peut-être son apogée avec les écrits de Thomas d'Aquin (Italie, XIIIe [siècle]).

[45] Par exemple, ses conceptions cosmologiques, qui ont conduit au modèle ptolémaïque que Copernic et Galilée ont dû surmonter.

me paraissent (du moins à mes yeux) plutôt prétentieuses. Les tentatives plus récentes de discréditer ou d'abolir les lois de la pensée d'Aristote relèvent de la même catégorie (là encore, selon moi).

Dans bien des cas, les critiques de la pensée d'Aristote étaient et sont bien sûr justifiées. Mais dans bien des cas aussi, les critiques cherchaient et cherchent encore (je le soupçonne) un raccourci vers la notoriété académique, surfant sur la vague actuelle (dans certains milieux) de dénigrement d'Aristote. Il est très facile de critiquer quelqu'un qui ne peut répondre ; j'ose affirmer que si ce génie était encore parmi nous, ils n'oseraient pas.

2. Critique d'Aristote

À titre d'exemple (choisi au hasard), voici une présentation tirée d'un site Internet [46]. Je cite :

> *Les trois lois de la « logique formelle » qu'Aristote a énoncées dans ses Seconds Analytiques sont les suivantes : (1) Loi d'identité : Chaque existence est identique à elle-même ; (2) Loi de non-contradiction : Chaque existence n'est pas différente d'elle-même ; (3) Loi du tiers exclu : Aucune existence ne peut être à la fois elle-même et différente d'elle-même.*

Bien sûr, on ne trouve nulle part dans les *Seconds Analytiques* , ni ailleurs dans les écrits connus d'Aristote, de telles formulations ineptes de ses lois de la pensée.

---

46 *Cours d'histoire et de théorie de la psychologie* , par Paul F. Ballantyne, Ph.D. « Logique aristotélicienne et dialectique », publié en mai 2003 à l'adresse http://www.comnet.ca/~pballan//section1(210).htm. (J'ai récemment découvert ce site web grâce à un correspondant bouddhiste qui s'opposait à la logique aristotélicienne.)

Quiconque a lu Aristote sait que ce n'est ni son langage, ni sa terminologie, ni sa pensée, ni son intention. Il ne parle pas d'« existences » et ne se préoccupe pas de savoir si elles sont « identiques à » ou « différentes de » elles-mêmes.
Ces affirmations ne sont certes pas présentées comme des citations littérales ; mais elles ne sont pas non plus déclarées comme de simples lectures ou interprétations ; elles sont présentées comme des paraphrases fidèles. Cependant, elles ne rendent pas compte fidèlement de ce qu'est la logique aristotélicienne. Il ne s'agit pas de tautologie ou de son absence, même au sens ontologique.
les Seconds Analytiques d'Aristote , on trouve les énoncés suivants concernant le principe de non-contradiction : « il est impossible d'affirmer et de nier simultanément le même prédicat du même sujet », et concernant le principe du tiers exclu : « tout prédicat peut être soit véritablement affirmé, soit véritablement nié de tout sujet ».[47]
Mais l'auteur susmentionné semble plutôt fonder ses formulations sur des énoncés courants des lois de la pensée, tels que « A est A », « A ne peut être non-A » et « Soit A, soit non-A » [48]. Ces énoncés ne sont cependant pas conçus comme des expressions exhaustives, mais comme des formules abrégées ; ils s'apparentent davantage à des titres, des substituts d'énoncés plus complets qui englobent tout ce que l'on peut dire sur ces lois. La manière la plus simple de les lire est la suivante :

---

47 Ces deux affirmations sont qualifiées de lois dans le Livre 11, et la seconde est spécifiquement appelée la loi du tiers exclu. Traduction par GRG Mure. Voir http://graduate.gradsch.uga.edu/archive/Aristotle/Posterior_Analytics_(analytic).txt

48 Ou du moins les deux premières ; quant à la troisième, il la conçoit de manière totalement erronée. Voir plus loin.

1. Ce qui est manifestement A doit être reconnu comme étant A.
2. On ne peut pas affirmer qu'une chose reconnue comme étant A n'est pas A (c'est-à-dire qu'on ne peut pas affirmer qu'une chose est à la fois A et non A).
3. Et rien ne peut être affirmé ni comme étant A ni comme n'étant pas A.

Dans cette lecture principale, il est important de noter que le terme « A » est partout un prédicat, tel que présenté par Aristote, et non un sujet, comme on pourrait le croire. Dans les trois cas, le sujet tacite de la proposition est « quelque chose », une chose individuelle en question, c'est-à-dire tout objet apparent de connaissance. De plus, ces trois propositions sont avant tout des énoncés logiques ou épistémologiques, et non ontologiques. Elles nous indiquent *comment nous comporter* dans notre discours ou notre cognition.

Dans un second temps, nous pouvons attribuer à « A » le rôle de sujet qu'il semble avoir superficiellement dans les expressions « A est A », « A ne peut pas être non-A » et « Soit A, soit non-A ». Cette perspective suggère une lecture plus ontologique de ces lois, à savoir que tout existant possède une identité particulière, c'est-à-dire une « nature », quelle qu'elle soit.

Chaque chose est spécifique (disons « A »), et non pas n'importe quoi (« à la fois A et non A »), ni rien du tout (« ni A ni non A »). Elle comprend certains aspects distincts et en exclut d'autres : son apparence n'est pas infiniment élastique. Elle n'inclut ni n'exclut tout. Elle ne peut inclure ce qui lui est incompatible (« ses contradictions »). Sa négation peut la remplacer, mais rien entre les deux (aucun « intermédiaire ») ne peut remplacer à la fois elle et sa négation.

> Il convient de noter que le principe du tiers exclu pourrait, par analogie avec le principe de non-contradiction, être tout aussi bien appelé principe de non-neutralité. Ces principes nous indiquent respectivement qu'il n'existe *aucun terrain d'entente ni aucun terrain neutre* entre A et non-A. Ils séparent ontologiquement et fermement A et non-A, excluant toute forme de rapprochement ambigu ou toute possibilité ultérieure. Ils n'excluent cependant pas épistémologiquement la possibilité que nous puissions (occasionnellement, mais pas systématiquement) rencontrer des contradictions ou des incertitudes dans notre réflexion.

Même de telles interprétations ne doivent en aucun cas être considérées comme l'intégralité du sens des lois de la pensée, mais plus modestement comme un point de départ pour leur explication [49]. Elles montrent clairement, en tout cas, que ces lois ne portent pas sur l'équation ou la non-équation des choses ou des symboles avec eux-mêmes, comme le suggèrent à tort les formulations de l'auteur déjà mentionné.

De plus, la formulation qu'il propose pour le principe du tiers exclu – « Nul ne peut être *à la fois* soi-même *et* différent de soi-même » – est *formellement* erronée. On pourrait l'interpréter comme un énoncé du principe de non-contradiction, certes, mais le principe du tiers exclu

---

49 De nombreuses autres questions se posent, telles que : que signifie prédiquer « A » à quelque chose ? Quel est le lien entre une étiquette comme « A » et ce qu'elle désigne ? À quel moment peut-on considérer « A » comme l'étiquette exclusive de cette chose ? De plus : jusqu'ici, les lois ont été exprimées en termes d'une chose individuelle ; mais qu'en est-il de leur application aux catégories de choses ? De toute évidence, ces lois de la pensée sont au cœur de toute l'entreprise philosophique !

devrait alors (en utilisant une formulation similaire) s'écrire : « Nul ne peut être *ni* soi-même *ni* différent de soi-même ».[50] De toute évidence, Aristote s'intéressait à la compatibilité des idées que nous nous forgeons sur le monde avec les données expérimentales et entre elles. Autrement dit, il s'intéressait à l'intersection entre l'apparence et la croyance, ou entre la réalité apparente et la connaissance supposée. Les deux composantes de la cohérence avec l'expérience et les autres idées correspondent approximativement aux tâches de la logique inductive et de la logique déductive, respectivement.

Ailleurs sur le même site web [51], ledit auteur prône apparemment, en lieu et place de ses lois pseudo-aristotéliciennes, une « dialectique matérialiste » qui « soutient que les règles fondamentales de la pensée correcte doivent refléter un univers non pas où le statique et l'immuable sont au centre, mais où le changement est au centre ». Il propose ensuite trois « lois » alternatives discutables, qui placent le changement au centre de tout.

Ainsi, la présentation discutable des lois de la pensée citée plus haut sert à véhiculer l'idée qu'Aristote avait une

---

50 Une telle erreur formelle flagrante dans l'interprétation du droit en question en dit long sur le sens logique, ou plutôt l'absence de sens logique, du critique ! Lorsque je l'ai informé de cette faute par courriel, sa réaction fut d'abord désinvolte, puis il fit mine d'être ouvert d'esprit, mais finalement, il ne fit aucun effort pour corriger son propos. (NB : J'ai récemment consulté son site web et constaté qu'il semble, à son crédit, avoir corrigé cette erreur ainsi que d'autres.)

51 Sur http://www.comnet.ca/~pballan/logic2.htm, il cite des affirmations telles que « Ce qu'Aristote considère comme la caractéristique la plus fondamentale de l'existence est l'identité statique de soi », de J. Somerville, p. 45 dans « La nature de la réalité : le matérialisme dialectique », dans *La philosophie du marxisme : une exposition* (Minneapolis : Marxist Educational Press, 1967/1983).

conception statique de l'existence et à proposer un ensemble de lois alternatif et plus dynamique. Il s'agit d'une réécriture tendancieuse de l'histoire.[52]

3. Le dynamisme d'Aristote

En réalité, Aristote *s'intéresse tout autant, dans son œuvre,* au devenir dynamique qu'à l'être statique. Ses lois de la pensée visent précisément à aider l'intellect à s'adapter à la variété et au changement, et à demeurer lucide et serein au milieu du tumulte des impressions sensorielles et des idées.
Considérons, par exemple, l'affirmation suivante tirée de sa Métaphysique [53]:

> *Car un principe que tout être capable de comprendre n'est pas une hypothèse ; et ce que tout être capable de comprendre doit savoir, il le possède déjà lorsqu'il entreprend une étude particulière. De toute évidence, un tel principe est le plus certain de tous ; quel est ce principe ? Nous allons l'exposer. Il s'agit du fait qu'un même attribut ne peut appartenir et ne pas appartenir simultanément au même sujet et sous le même rapport.*

Avec sa précision intellectuelle caractéristique, Aristote exprime la loi de non-contradiction en disant que rien (c'est-à-dire aucun sujet d'une proposition vraie) ne peut être et ne pas être la même chose (c'est-à-dire avoir et ne pas

---

52 Pour une compréhension formelle de **la logique du changement , voir mes ouvrages :** *Future Logic* , chapitre 17, et *Volition and Allied Causal Concepts* , chapitre 14. Voir aussi *Buddhist Illogic* , chapitre 6.

53 Livre IV, partie 3. (Traduit par W.D. Ross.) Disponible sur le site Internet Classics à l'adresse http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.4.iv.html

avoir le même prédicat) *sous le même aspect au même moment* .

Ces derniers mots sont essentiels à son propos, et pourtant souvent ignorés par des critiques malhonnêtes comme celui cité plus haut. Par ces mots, Aristote sous-entendait qu'une chose peut parfaitement être soumise à la fois à un prédicat et à sa négation – sous différents aspects simultanément, ou sous le même aspect à différents moments, ou encore sous différents aspects à différents moments.[54]

Il ne nie pas qu'une chose puisse présenter simultanément plusieurs aspects, ni qu'elle puisse évoluer de diverses manières au fil du temps. Il nous rappelle simplement qu'à *un endroit et à un moment donnés* , une chose ne peut se contredire. Son intention n'est donc manifestement pas de nier l'existence de la variété et du changement, mais d'affirmer la cohérence que les choses manifestent *néanmoins* en tout lieu et à tout moment.

De toute évidence, la tentative de reformulation des lois de la pensée citée précédemment, selon laquelle « Chaque existence est identique à elle-même ; non différente d'elle-même ; et ne peut être à la fois elle-même et différente d'elle-même », n'est pas seulement une interprétation inexacte d'Aristote, mais une interprétation extrêmement superficielle [55].

---

[54] L'herbe peut être verte et jaune, mais pas exactement aux mêmes endroits ni aux mêmes moments. Le mot « herbe » peut désigner ce que mangent les vaches ou ce que fument les hippies, mais ces deux mots ne désignent pas la même chose. Ignorer impulsivement ou dogmatiquement de telles différences de perspective ne prouve en rien l'existence de contradictions. Affirmer une contradiction, c'est faire preuve de superficialité.

[55] Sans doute sous l'influence de la logique symbolique moderne, d'une simplification excessive, qui s'efforce de réduire ces lois complexes à leur expression la plus simple, dissimulant

Il convient de reconnaître, de respecter et de remercier Aristote pour une œuvre intemporelle et irremplaçable.

ainsi la majeure partie de leur richesse et de leur profondeur philosophiques. Pourquoi une telle simplification ? *Afin d'intégrer* la logique à leurs « langages formels » simplistes, conçus par des esprits (comme Gottlob Frege) à l'esprit désespérément bureaucratique, persuadés que la standardisation des processus de pensée les rend plus « scientifiques ». Or, la science n'est pas une démarche déductive et cartésienne ; c'est un processus inductif et évolutif. Ils prétendent dépasser l'« intuition » commune, mais en réalité, ils ne font qu'imposer durablement *leurs propres* conceptions, entravant ainsi les découvertes futures dans ce domaine. Le développement de la science de la logique repose sur la vigilance et la flexibilité, et non sur l'institutionnalisation et la rigidité.

22. CHAPITRE VINGT-DEUX

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 3, chapitre 6.

NON CONFORME AU MODÈLE GÉOMÉTRIQUE

1. Comment valider la logique ?

Puisque le « modèle géométrique » de justification des théories repose sur des axiomes arbitraires, il est, en définitive, conventionnel. Si les premiers principes (« axiomes ») d'un ensemble de connaissances supposées ne peuvent apparemment être justifiés par l'expérience, mais doivent se fonder sur de simples spéculations (« arbitraires »), il faut admettre que ces principes sont dépourvus de preuve (« conventionnels »). Si les axiomes ne sont pas prouvés, alors, logiquement, toutes les affirmations qui en découlent ne le sont pas non plus.

Ceci est admis sans difficulté en géométrie (où, par exemple, le cinquième postulat d'Euclide peut être remplacé par d'autres hypothèses), et de même dans d'autres disciplines mathématiques. Dans ce cas, le caractère apparemment conventionnel de certains axiomes ouvre la voie à des systèmes alternatifs, qui pourraient tous s'avérer utiles dans des contextes empiriques spécifiques. Mais une telle approche libérale est impossible en logique.

Si l'on accepte le modèle géométrique de la logique, l'affirmation de Wittgenstein selon laquelle « Les propositions de la logique sont des tautologies… [et] ne

disent donc rien » [56]semble se confirmer. Mais si l'on suit son raisonnement et que l'on admet que la logique n'est qu'un bavardage incohérent, alors il faut considérer son propre énoncé comme dénué de sens – car, assurément, il se veut lui-même une « proposition de la logique », voire le principe suprême de la métalogique ! Dès lors, c'est comme s'il n'avait rien dit, et l'on peut l'ignorer et passer à autre chose.

De même, certains critiques ont accusé Aristote de « pétition de principe » dans sa défense [57]des lois de non-contradiction et du tiers exclu, c'est-à-dire de raisonner de manière circulaire en utilisant la ou les conclusions visées comme prémisses. Là encore, on peut se demander, de façon plus réflexive : cela signifie-t-il que le caractère fallacieux d'une telle *pétition de principe* est un axiome incontestable de la logique ? Si l'orateur est convaincu par ce principe rationnel comme principe premier irréductible, pourquoi ne le serait-il pas également – voire davantage – par les deuxième et troisième lois de la pensée ? Peut-il justifier son aversion pour la circularité sans y succomber lui-même ?

Si la logique n'est pas solidement ancrée dans la réalité par un processus de validation plus rigoureux, alors *toute* connaissance est remise en question et, de ce fait, invalidée. Si toute connaissance est sans validité, alors même cette affirmation d'invalidité est sans validité. Cette dernière observation implique que cette affirmation sceptique est elle-même invalide, comme toutes les autres, notez-le bien. Par conséquent, puisque cette affirmation sceptique est paradoxale, c'est-à-dire qu'elle se contredit, l'affirmation contraire (qui n'est pas intrinsèquement paradoxale) doit être admise comme nécessairement vraie. Autrement dit, nous

---

56 Dans *Tractatus* , 6 (cité dans A Dictionary of Philosophy).

57 Par exemple, dans le chapitre IV de sa *Métaphysique* , Gamma.

devons admettre que la logique possède une validité indéniable. Ce n'est qu'à partir de cette admission minimale qu'il devient possible d'admettre quoi que ce soit d'autre comme vrai ou faux.
Je l'ai déjà dit et répété, mais je me dois de le faire face à la fréquence à laquelle j'entends aujourd'hui, dans les débats, des affirmations selon lesquelles les trois lois de la pensée d'Aristote ne seraient que de simples conventions. Affirmer cela revient à sous-entendre posséder une connaissance privilégiée de la réalité, tout en suggérant explicitement qu'une telle connaissance est inconcevable. Dès lors, une telle affirmation est contradictoire, et ceux qui la profèrent sont soit des imbéciles, soit des fripons, se berçant d'illusions et/ou dupant autrui.
Ces lois de la pensée ne doivent pas être considérées comme des axiomes de la connaissance au sein d'un modèle géométrique. L'idée même d'un tel modèle est une émanation de la logique d'Aristote, et plus particulièrement de son syllogisme à première figure, où un principe général (la prémisse majeure) sert à déduire un principe particulier (la conclusion). Il s'ensuit qu'un tel modèle ne saurait justifier la logique, car nous raisonnerions alors en rond et ne parviendrions manifestement pas à ancrer nos vérités dans la réalité.

2. La nature inductive de la connaissance

La seule issue à ce dilemme est de prendre conscience de la nature inductive de toute connaissance, y compris déductive. Le *fondement* de toute connaissance est l'expérience, c'est-à-dire la connaissance des apparences (matérielles, mentales et spirituelles de toute nature). Sans la perception de ces données, sans données données, quel que soit leur

statut ultime (réalité ou illusion), aucune connaissance, vraie ou fausse, ne peut émerger.
Il n'existe pas de connaissance « purement théorique » : au mieux, elle se limiterait à des mots vides de sens ; mais à y regarder de plus près, parler même de mots reviendrait à les considérer comme des phénomènes vécus. Tenter de se référer à des intentions indicibles ne résout pas non plus le paradoxe, car des intentions qui ne visent rien n'ont pas de sens. Toute affirmation de connaissance doit reposer sur une base *expérimentale* . La question de savoir si cette connaissance est vraie, ou si son contraire l'est, est une autre affaire qu'il nous faudra examiner.
La logique intervient à ce stade, lorsqu'il nous faut distinguer le vrai du faux . Nous cherchons constamment à dépasser les apparences – et c'est là que nous pouvons nous tromper (ce qui ne signifie pas que nous ne puissions jamais avoir raison). Si nous restions au niveau de la pure apparence – le niveau phénoménologique –, nous ne serions jamais dans l'erreur. Mais comme nous avons besoin, par nécessité existentielle, de dépasser ce stade et d'accéder au niveau rationnel de la conscience, nous sommes parfois, de toute évidence, sujets à l'erreur.
De plus, il nous est très difficile de rester au niveau purement phénoménologique : nous semblons être biologiquement programmés pour raisonner, conceptualiser et argumenter ; nous n’avons donc guère d’autre choix que d’affronter de front les problèmes logiques. Les principes de la logique, c’est-à-dire les lois de la pensée et les techniques logiques spécifiques qui en découlent, sont nos outils pour distinguer le vrai du faux. Nous n’inférons pas la vérité de ces principes, comme s’il s’agissait d’axiomes contenant toute la vérité d’avance. Ces principes nous aident plutôt à discerner le vrai du faux dans la masse des apparences. Sans apparence

sur laquelle s'appuyer, la logique ne pourrait aboutir à aucune conclusion ; elle ne pourrait même pas émerger.
La validité de la logique est donc en elle-même une vérité inductive, et non un axiome arbitraire. La logique est crédible car elle décrit comment nous procédons concrètement pour distinguer le vrai du faux dans la connaissance issue de l'expérience. Aucune autre logique que la logique standard des trois lois de la pensée n'est possible, car toute tentative de proposer une autre logique, aussi fantaisiste soit-elle, est inévitablement jugée à l'aune de cette logique standard. Les trois lois de la pensée constituent toujours nos normes ultimes de conduite discursive et de jugement. Elles nous indiquent un idéal de connaissance que nous nous efforçons constamment d'atteindre.

3. Le rôle crucial de la négation

Cette compulsion logique n'est pas une force déterministe qui contrôle notre cerveau ou notre esprit. Elle repose sur la nature même du raisonnement qui sous-tend notre élaboration de connaissances abstraites à partir d'apparences concrètes. L'acte premier du raisonnement est **la négation** : penser « *pas* ceci » face au « ceci » des données empiriques. Cet acte est le commencement de toute connaissance qui dépasse l'expérience, et c'est dans cet acte même que réside le secret des lois de la pensée, c'est-à-dire l'explication de leur nature et de leur absence de différence.
Car, tandis que la loi d'identité (A est A) reconnaît l'expérience telle qu'elle se présente, la loi de non-contradiction (rien ne peut être à la fois A et non A) et la loi du tiers exclu (rien ne peut être ni A ni non A) concernent les choses telles qu'elles ne se présentent *pas* . *Ces deux lois définissent pour nous ce que signifie la négation* de A ; elles

établissent le critère de notre imagination de ce qui *n'est pas* présent dans l'expérience au moment considéré. Retenez bien cela, car personne auparavant ne l'avait remarqué aussi clairement.

La négation est le point de départ de l'émergence de la connaissance conceptuelle et argumentative, le passage de la simple expérience aux concepts et aux principes. *Seule* l'application des lois de la pensée permet de vérifier que notre cadre rationnel demeure en accord raisonnable avec les données de l'expérience. Les négations ne sont jamais vécues positivement de manière directe : elles expriment seulement le constat que nous n'avons pas fait l'expérience de quelque chose que nous avions auparavant imaginé possible. La bipolarité n'existe pas dans l'existence concrète ; elle est une construction rationnelle.[58]

Le concept ou l'expression « non X » peut s'interpréter comme signifiant « tout sauf X » (que X désigne ici une chose individuelle ou un groupe de choses). Nier le principe de non-contradiction revient à dire que ce « sauf » n'est pas censé être exclusif – autrement dit, que « non X » peut parfois être inclus dans « X ». De même, nier le principe du tiers exclu revient à dire que ce « tout » n'est pas censé être général – autrement dit, outre « X », d'autres choses

---

58 Cela devient évident si l'on considère ce que l'on entend par exemple par « ni le chien ni le chat ne sont dans la pièce où nous nous trouvons ». L'absence du chien et l'absence du chat ne nous paraissent pas différentes ; nous ne voyons en réalité que les éléments présents, c'est-à-dire le tapis, le bureau, les chaises, etc. Nous ne voyons pas un « non-chien » et un « non-chat », ni quoi que ce soit d'autre qui soit « absent » de cette pièce, comme s'il s'agissait d'une autre forme de « présence ». (Cependant, il ne s'ensuit pas que les concepts de « non-chien » et de « non-chat » soient équivalents : le chat peut être présent lorsque le chien est absent, et inversement.)

pourraient être exclues de « non X ». Ainsi, nier ces principes de la pensée revient à dire : « Je ne pense pas ce que je dis ; ne prenez pas mes paroles au sérieux ; je suis prêt à mentir. »

23. CHAPITRE VINGT-TROIS

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 3, chapitre 7.

UNE POTION EMPOISONNÉE

1. Vérité contre preuve

Malgré son nom, la théorie moderne de la connaissance appelée intuitionnisme, développée par L.E.J. Brouwer [59], peut être qualifiée d'approche excessivement déductive. Conçue à l'origine pour les mathématiques, elle a ensuite été étendue, par extrapolation, à toute forme de connaissance [60]. Assimilant de fait la modalité logique de la preuve à celle du fait, la « logique intuitionniste » rejette le principe du tiers exclu (et donc l'inférence d'une affirmation positive à partir d'une double négation).
arguant qu'on ne peut affirmer la vérité d'une chose sans la *prouver* , prétend accepter le principe de non-contradiction (puisqu'on ne peut prouver à la fois A et non-A), mais réfute le principe du tiers exclu (puisqu'on peut ne pas prouver A ni

59 Hollande, 1881-1966.

60 De telles extrapolations sont regrettables : les mathématiques traitant de classes particulières de concepts (notamment numériques et géométriques), les observations qui les concernent ne peuvent pas toujours être généralisées à tous les autres concepts. Inversement, des remarques sur la logique en général, comme celles formulées ici, n'excluent pas l'existence de principes spécifiques au domaine mathématique. Je ne suis pas mathématicien et n'ai pas l'intention d'aborder ce sujet ici.

non-A). Ainsi, tandis qu'Aristote formulait initialement ces principes en se référant aux faits (nul ne pouvant être à la fois A et non-A, ni être ni A ni non-A), Brouwer s'est concentré sur la seule démonstration.

Ce changement de perspective comporte de nombreuses erreurs. On peut d'abord le réfuter formellement : de même qu'on ne peut démontrer à la fois A et non-A, on ne peut à la fois réfuter *A* (c'est-à-dire démontrer non-A) et *réfuter* non-A (c'est-à-dire démontrer A). Le fait qu'on puisse ignorer à la fois A et non-A, c'est-à-dire être incertain de ce qui est vrai et de ce qui est faux, ne change rien au fait que A et non-A ne peuvent être simultanément vrais ni, de la même manière, simultanément faux. Les deux lois sont symétriques et indissociables.

Il convient de noter que l'approche d'Aristote consistait à établir des normes ontologiques servant de guides épistémologiques, tandis que Brouwer s'efforçait de placer l'épistémologie avant l'ontologie. La première admettait implicitement une connaissance totalement indépendante des processus rationnels, c'est-à-dire une connaissance issue de l'expérience, tandis que le second considérait toute connaissance comme dépendante du raisonnement, autrement dit comme une construction purement mentale.

Pour la logique classique, la preuve est une fusion de données empiriques et de constructions conceptuelles. Ancrer les concepts dans l'expérience implique des méthodes déductives, mais le résultat est toujours inductif. Si l'on retrace précisément le développement de notre connaissance, on constate toujours une dépendance ultime à l'égard de données empiriques, de la généralisation et de l'adduction. *Il n'existe pas de vérité purement déductive* correspondant à la notion intuitionniste de connaissance « prouvée ». L'idée intuitionniste de preuve est erronée ; ce n'est pas une preuve.

Même un système prétendument « purement déductif » devrait s'appuyer sur *notre expérience* de ses symboles, axiomes et règles. Par conséquent, il ne peut logiquement prétendre être purement déductif (ou *a priori* ou analytique, en termes kantiens), c'est-à-dire totalement indépendant de toute expérience. De plus, *notre* Il est crucial *de comprendre* la portée du système. Une machine peut exécuter des opérations programmées, mais celles-ci sont dénuées de sens sans un être humain intelligent pour en exploiter les résultats. Les hypothèses de Brouwer comportent de nombreux problèmes ignorés ou occultés.

Il convient également de noter que Brouwer considère les termes « prouvé » et « non prouvé » comme exhaustifs et mutuellement exclusifs. Cela montre qu'il s'appuie implicitement sur le principe du tiers exclu (et sur la double négation), même lorsqu'il le nie explicitement. Il est impératif de l'interpréter ainsi ; autrement, si les termes « prouvé » et *« non* prouvé » (à ne pas confondre avec *« non* prouvé ») admettent une troisième possibilité, sa théorie perd toute sa force. Autrement dit, il faudrait prendre en compte et donner un sens à une situation intermédiaire entre « prouvé » et « non prouvé » (là encore, à ne pas confondre avec « prouvé non prouvé »).

Le rejet par Brouwer du principe du tiers exclu ne fait en réalité que reconnaître que certaines connaissances sont nécessairement *problématiques* . Cela était évident depuis longtemps, et il n'était pas nécessaire d'attendre que M. Brouwer s'en rende compte. Le principe du tiers exclu n'exclut pas la possibilité de la problématique, c'est-à-dire que les humains puissent parfois ne pas savoir avec certitude s'il faut classer quelque chose comme A ou non-A. Au contraire, ce principe est formulé précisément sur cette hypothèse, afin de nous indiquer que lorsqu'une telle

problématique survient (ce qui est fréquent), nous devons *continuer à chercher* une solution, d'une manière ou d'une autre.

Le principe de non-contradiction repose lui aussi sur une faiblesse humaine, à savoir l'apparition occasionnelle de contradictions dans la connaissance ; sa fonction est, de la même manière, de nous inciter à rechercher une solution au conflit apparent. Notons ici le fait empirique que nous semblons parfois prouver A d'un point de vue et prouver non-A d'un autre. Autrement dit, si l'on suit la formulation de Brouwer du principe de non-contradiction, il faudrait également nier ce principe de la pensée !

En réalité, ce que nous appelons communément preuve est par nature provisoire et peut s'avérer erroné. Le génie de la logique classique réside dans sa capacité à accepter même de telles erreurs de démonstration et à nous conduire vers une solution possible. C'est une logique réaliste et adaptable, non une logique de dogmes rigides.

En effet, s'il existe dans la connaissance humaine une vérité qui se rapproche de la pure déduction, c'est bien celle des lois de la pensée. À tel point que l'on peut affirmer d'emblée, face à toute théorie de la connaissance, que si celle-ci postule ou conclut à la fausseté d'une loi de la pensée, c'est la théorie elle-même qu'il faut remettre en question, et non les lois. Une telle antinomie est la preuve incontestable que la théorie est, d'une manière ou d'une autre, erronée (de même qu'une théorie en désaccord avec les faits empiriques est mise en doute par ces mêmes faits).

Dans le cas de l'intuitionnisme, la confusion provient d'une interprétation erronée de ce qui constitue une « preuve ». Seuls ceux qui ignorent la logique se laissent abuser par de tels subterfuges. Pourquoi serions-nous tentés d'accepter l'idée de « preuve » de Brouwer plutôt que le principe du

tiers exclu (que cette idée réfute) ? A-t-il, d'une manière ou d'une autre, « prouvé » son idée, ou même simplement l'a-t-il rendue moins arbitraire, plus crédible ou plus convaincante que le principe du tiers exclu ? Sa conception de la preuve n'est même pas « prouvée » selon ses propres critères – et elle n'est certainement pas prouvée (elle est même réfutée) par la logique véritable.

Considérons les implications formelles du rejet des deuxième et troisième lois de la pensée. Nier uniquement le principe de non-contradiction revient à vouloir traiter logiquement X et non-X comme des sous-contradictoires plutôt que comme des contradictoires. Nier uniquement le principe du tiers exclu revient à vouloir traiter logiquement X et non-X comme des contraires plutôt que comme des contradictoires. Nier ces deux lois, c'est affirmer que la négation n'existe pas. Or, celui qui défend de telles idées affirme inconsciemment certaines choses et en nie d'autres.

Réfléchissez et posez-vous la question suivante : si X et non-X ne peuvent être contradictoires, pourquoi seraient-ils contraires ou subcontraires ? Sur quelle base concevable pourrait-on affirmer que l'incompatibilité (comme celle entre X et non-X) est possible, mais pas l'exhaustivité ; ou inversement ? Et si rien ne peut être incompatible et rien ne peut être exhaustif, à quoi la négation pourrait-elle bien se référer ? Il est clair que tout discours antinomial de ce genre est absurde, dénué de toute cohérence et de toute intelligence. Il ne s'agit que d'une manipulation de symboles vidés de leur sens.

2. Double négation

La racine profonde de la logique intuitionniste réside bien sûr *dans une incompréhension de la nature de la négation* .

Que signifie réellement « ne pas » ? Comment appréhendons-nous les termes négatifs, et que nous apprennent-ils ? Quelle est la place de la négation dans les lois de la pensée ? Je n'approfondirai pas ici ce domaine pourtant fondamental, l'ayant déjà traité en détail par le passé[61] ; mais les remarques suivantes méritent d'être ajoutées.

Une autre faiblesse, connexe, de l'intuitionnisme réside dans *son ignorance de la logique inductive* . Comme indiqué précédemment, Brouwer raisonnait essentiellement de manière déductive ; il n'a pas suffisamment pris en compte l'induction lors de la formulation de ses idées. D'une certaine façon, il s'agissait d'une tentative de dépasser la logique déductive ; mais son analyse n'a pas atteint une ampleur suffisante.

On peut illustrer cela par la *double négation* . Sur le plan déductif, la négation de la négation équivaut à l'affirmation. C'est une implication et une condition des lois de la pensée. Cependant, sur le plan inductif, la question est plus complexe, car la négation résulte toujours d'une généralisation ou d'une adduction. Autrement dit, « ne pas » signifie toujours « jusqu'à présent, non », c'est-à-dire que sa signification est toujours relative au contexte actuel de la connaissance.

Ce qui distingue la logique déductive de la logique inductive, c'est que dans la première, les prémisses sont tenues pour acquises lors du raisonnement, tandis que dans la seconde, l'incertitude des prémisses, et donc de la conclusion, est prise en compte. Ainsi, déductivement : « non non X » signifie exactement la même chose que « X » et est interchangeable avec ce dernier ; mais inductivement : la prémisse « non non

---

61 Dans le chapitre 9 de mon livre **Ruminations** , je recommande vivement au lecteur de lire cet essai essentiel.

X » tend vers une conclusion « X », sans toutefois la garantir.
Puisque « non X » signifie en réalité « nous avons cherché X mais ne l'avons pas encore trouvé », cette affirmation demeure toujours (à quelques exceptions notables près) quelque peu incertaine. En revanche, un élément positif, à savoir « X » ici, peut être considéré comme certain dans la mesure où il peut être perçu ou ressenti directement (et dans ce contexte, l'expérience de « non trouvé » doit être considérée comme un élément positif, par souci de cohérence théorique).
Si « non X » est toujours, dans une certaine mesure, incertain, il s'ensuit que « non non X » l'est *encore plus* et ne peut être assimilé à la certitude inhérente à « X » (si cette dernière est vécue et non simplement un produit conceptuel). La double négation implique deux généralisations ou adductions et constitue donc essentiellement une abstraction et non une expérience pure.
De plus, l'expression « non (non X) » signifie inductivement « nous avons cherché la négation de X et ne l'avons pas trouvée ». Or, puisque « non X » signifie déjà « nous avons cherché X et ne l'avons pas trouvé », on peut légitimement se demander : la démarche « non non X » permet-elle de trouver X dans l'expérience ? Évidemment non ! Si nous cherchons X, nous le cherchons directement, et non indirectement par la négation de sa négation.
Notez également qu'après avoir trouvé « X » dans l'expérience, nous considérerions que « non pas X » en découle avec force déductive, même si la relation inverse est (comme déjà mentionné) beaucoup plus faible.
Ainsi, le problème de la double négation soulevé par Brouwer est un problème artificiel, sans lien direct avec la pratique cognitive réelle. Non seulement ce problème ne

remet nullement en cause les lois de la pensée – pourvu qu'on prenne soin de distinguer induction et déduction –, mais il ne se poserait jamais dans le cours normal de la pensée. C'est un sophisme moderne.

24. CHAPITRE VINGT-QUATRE

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 3, chapitre 8.

LE JEU DE LA SURENCHÈRE

1. Symbolisme trompeur

Ceux qui pensent que le principe de non-contradiction et/ou le principe du tiers exclu sont superflus n'ont tout simplement pas suffisamment observé ni analysé la formation de la connaissance en eux-mêmes. Ils pensent qu'il s'agit d'un simple jeu de mots et s'autorisent à affirmer que certaines choses peuvent être « à la fois A et non A » et/ou « ni A ni non A ». Mais ils ne prêtent aucune attention à la manière dont ce jugement se forme et est lui-même évalué.
Ils considèrent les énoncés « A est A », etc. [62], comme des énoncés verbaux au même titre que les autres, et pensent pouvoir les nier comme tous les autres, en disant « A n'est pas A », etc. Or, en réalité, la négation est impossible en tant qu'acte rationnel sans accepter *la signification de la négation inhérente aux deuxième et troisième lois de la pensée* , par rapport à la première loi de la pensée. Pour affirmer « non » de manière pertinente, je dois d'abord accepter que « A ne

---

62 D'ailleurs, je remarque que de nos jours, sur Internet, on désigne les trois lois de la pensée (LOT) par les sigles LOI, LNC et LEM, par souci de concision. Après tout, pourquoi pas ?

peut pas être non A » et qu'« il n'existe pas de troisième voie possible entre A et non A ».[63]

Tenter d'introduire une autre définition (moins exigeante) de la négation est impossible, car la véritable négation devrait toujours être pensée (de manière implicite ou en utilisant d'autres termes). Inventer une « logique multivaluée » ou une « logique floue » ne saurait se débarrasser de la logique binaire standard ; cette dernière demeure opérante, même sans mots, à un niveau subconscient. Nous ne pouvons penser conceptuellement sans affirmation ni négation ; nous ne pouvons que faire semblant.

Nombre de logiciens « modernes » sont tellement prisonniers de la logique symbolique qu'ils ont perdu de vue le sens premier de leurs symboles. C'est pourquoi les symboles « X » et « non X » leur semblent équivalents, comme « X » et « Y ». Or, pour les logiciens classiques, un terme et sa négation entretiennent une relation particulière. La négation de X désigne *tout sauf* X, c'est-à-dire tout ce qui est ou pourrait être dans l'univers entier, à l'exception de X.[64]

---

63 Certains logiciens acceptent le principe de non-contradiction comme incontournable, mais considèrent le principe du tiers exclu comme superflu : cette conception moderne est pour le moins erronée. *Ces deux* principes sont nécessaires et font l'objet d'un recours aussi bien en logique déductive qu'en logique inductive. Ils ne servent pas uniquement à la validation (par exemple, des syllogismes ou des inductions factorielles), mais ils suscitent des questions et des recherches (par exemple, qu'implique ceci ? ou quelle relation causale peut-on en déduire ?). De plus, ils sont complémentaires, conçus pour épuiser toutes les possibilités, et ils s'impliquent mutuellement. Le principe d'identité implique et est impliqué par chacun d'eux.

64 Il est important de noter que différence n'implique pas incompatibilité. Deux choses, par exemple X et Y, peuvent être différentes tout en étant compatibles, voire s'impliquer mutuellement. Nous sommes parfaitement capables de distinguer

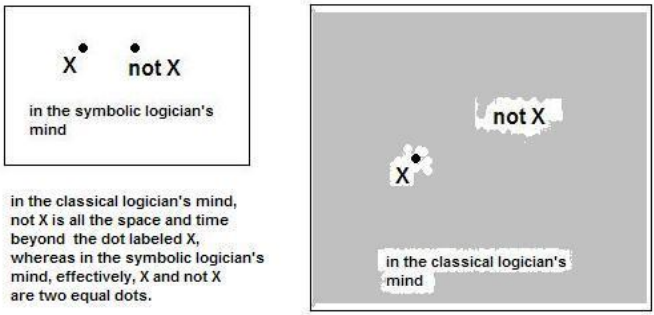


Figure 24.1 Visualisations de la négation.

Le diagramme ci-dessus illustre comment ces personnes visualisent différemment la négation :
De toute évidence, si une personne considère mentalement « X » et « non X » comme commensurables, elle ne comprendra pas pourquoi on ne peut les affirmer ou les nier simultanément ; les deuxième et troisième lois de la pensée lui paraîtront alors préjudiciables et conventionnelles. Pour revenir à un point de vue rationnel, cette personne doit prendre conscience de la portée radicale de la négation ; celle-ci ne laisse place à aucun mélange ni à aucune construction artificielle.

---

deux choses (ou caractéristiques d'une ou plusieurs choses), même si elles apparaissent toujours ensemble et ne se rencontrent jamais ailleurs. Leur coïncidence invariable n'empêche pas qu'il existe entre elles une différence empirique ou intellectuelle qui nous permet et nous incite à les nommer différemment, et à dire que X n'est pas la même chose que Y. Dans ce cas, X, en tant que tel, exclut Y, et non X, en tant que tel, inclut Y, même si l'on peut dire que X implique Y, et que non X n'implique pas non Y.

La logique bipolaire n'est pas une simple « convention », car l'élaboration d'une convention présuppose l'existence d'au moins deux alternatives, alors que la bipolarité est la seule voie possible pour la pensée rationnelle. Nous n'adhérons pas arbitrairement à la bipolarité, car elle est inhérente à la question même posée. Affirmer qu'une chose est conventionnelle, c'est déjà reconnaître le conflit entre elle et sa négation, et l'absence de toute possibilité intelligible entre les deux.

La motivation qui pousse certains penseurs à nier les lois de la pensée (c'est-à-dire les lois de l'affirmation et de la négation justes) n'est autre qu'une ambition égocentrique : celle de « déjouer le système », ou plus précisément (dans le cas des philosophes occidentaux) de surpasser Aristote (celui qui, le premier, a fait de ces lois des objets d'étude explicites). « Vous dites X ? Je vais surenchérir et dire Non X (etc.) – et ainsi prouver que je suis le plus grand ! »

2. Relever la barre

Il ne s'agit pas d'une simple perversité, mais d'une sorte d'instinct de déni naturel poussé à l'extrême. Car, aussi étrange que cela puisse paraître, nier une suggestion (y compris celle de l'existence de trois lois de la pensée) est inhérent à la connaissance conceptuelle, un mécanisme de protection visant à garantir la prise en compte de toutes les interprétations alternatives des faits. C'est précisément la faculté de négation, celle-là même qui engendre le besoin des lois de la pensée ! Le problème, c'est qu'elle est retournée contre elle-même : elle est surutilisée, appliquée de manière absurde.

Cela peut se poursuivre indéfiniment. Supposons que je dise « A » (sous-entendant « A mais pas non-A »), que vous

répondiez « pas A » (sous-entendant « pas A mais pas A »)[65] ; je réplique « A et non-A », vous opposez « ni A ni non-A » ; qu'avons-nous dit ou obtenu ? Peut-être dirai-je maintenant : « ces quatre alternatives » ; et vous répondrez : « aucune de ces quatre alternatives ». Puis je vous contredis en affirmant : « ces deux dernières alternatives » et vous répondez : « aucune des deux ». Et ainsi de suite. Où cela nous mène-t-il et dans quel but ?

On peut jouer à une version plus complexe de ce même jeu de surenchère en se référant aux lois de la pensée :

1. A est A (affirmant la loi d'identité).
2. A n'est pas A (niant la loi d'identité).
3. (1) et (2). A est A, et A n'est pas A. (sans tenir compte du principe de non-contradiction).
4. Ni (1) ni (2). A n'est pas A, et A n'est pas non A (sans tenir compte du principe du tiers exclu).
5. Les deux (3) et (4).
6. Ni (3) ni (4).
7. Les deux (5) et (6).
8. Ni (5) ni (6).
9. Et ainsi de suite.

Ainsi en est-il de la première loi de la pensée, et de même pour les deux autres. Nous n'avons pas seulement le choix entre quatre alternatives (les quatre premières de la liste ci-dessus), un soi-disant « tétralème », mais un choix infini de négations de négations de négations… *Comment*

---

[65] Il est à noter que si l'on admet la possibilité logique de « A et non A » (ou de « non A et non non A »), on ne peut plus mentionner « A » (ou « non A ») seul, car il devient alors impossible de savoir si l'on entend « A avec non A » ou « A sans non A » (etc.). Cela démontre simplement que, généralement, lorsque nous pensons à « A », nous entendons « *par opposition à* non A » ; nous ne considérons pas les termes contradictoires comme compatibles.

pourrions-nous seulement évaluer le sens de toutes ces alternatives sans utiliser les lois de la pensée ? Elles seraient toutes dénuées de sens, car toute interprétation proposée serait à son tour réfutable.

Ainsi, toute tentative de proposer une logique « alternative » radicale, en lieu et place de la logique standard (aristotélicienne), marque *la fin de toute logique intelligible* , la dissolution de toute rationalité. Il ne s'agit pas d'une option valable, mais d'une manipulation vaine de symboles dénués de sens. Rien de tout cela n'est cohérent ; c'est simplement accumuler les mots pour donner une illusion de profondeur. Ceux qui se livrent à de tels jeux ineptes ne devraient clairement pas se voir accorder le statut de « logiciens ».

25. CHAPITRE VINGT-CINQ

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 3, chapitre 9.

DANS LE DISCOURS BOUDDHISTE

1. Précisions atténuantes

L'opposition de certains logiciens occidentaux à une ou plusieurs lois de la pensée relève surtout de jeux symboliques naïfs, sans aucune réflexion épistémologique ou ontologique profonde ; l'opposition à ces lois que l'on trouve dans certains écrits bouddhistes est d'une tout autre nature [66]. Mais, moyennant un effort de réflexion, nous pouvons expliquer les apparentes antinomies de leur discours.

Lorsque des philosophes bouddhistes formulent des affirmations de la forme « ni X ni non-X », il ne faut pas (ou pas toujours) les interpréter comme une forme d'antinomie ou de rejet des lois de la pensée. Il s'agit plutôt d'expressions abrégées signifiant : « ne cherchez pas X et ne cherchez pas non-X », ou « ne pensez pas X et ne pensez pas non-X », ou « ne dites pas X et ne dites pas non-X », ou encore « ne vous attachez pas à X et ne vous attachez pas à non-X », etc.[67]

---

66 Je généralise certes un peu, pour insister sur ce point. Il existe bien sûr des logiciens occidentaux plus érudits et des logiciens orientaux (y compris bouddhistes) moins érudits. J'ai traité en détail, dans des travaux antérieurs, le cas de Nagarjuna.

67 Par exemple, voici une recommandation pour éviter d'affirmer ou de nier la vérité : « N'affirmez ni ne niez… et vous

Une fois ainsi clarifiées, les énoncés de la forme superficielle « ni X ni non X » (ou, dans certains cas, « à la fois X et non X ») apparaissent parfaitement logiques. Car les lois de la pensée n'interdisent pas de rechercher « X » et « non X », ni d'ailleurs « à la fois X et non X », ni même « ni X ni non X ». De même, il en va de même pour le fait de *penser* ceci ou cela, d' *affirmer* ceci ou cela, de *s'attacher* à ceci ou cela, etc. Les lois de la logique affirment seulement qu'on ne peut pas simultanément « chercher X » et « *ne pas* chercher X », et ainsi de suite. Elles n'affirment pas qu'on ne peut pas simultanément « chercher X » et « chercher *non* X », et ainsi de suite. Cette dernière affirmation se contente de dire que la question de savoir si X existe ou non doit rester *problématique* . Un problème non résolu n'est pas une antinomie. Tout au plus pouvons-nous dire que, tandis que le bouddhisme pourrait nous enjoindre d'accepter cette incertitude comme définitive, la logique occidentale recommanderait de persévérer dans la recherche d'une solution, quelle qu'elle soit.

Ainsi, dans certains cas, les contradictions apparentes et l'inclusion de termes moyens dans la philosophie bouddhiste (et de même dans d'autres textes) ne sont que d'ordre verbal. Elles résultent d' *une imprécision de l'expression* , omettant des aspects implicites importants du sens véritable. Cette concision verbale s'explique par le fait que ces énoncés visent une approche *heuristique* , et non *existentielle* . Ils sont conçus comme des « moyens habiles » (en vue de la Réalisation), et non comme des descriptions factuelles. Autrement dit, ce sont des énoncés qui indiquent au sujet *la voie à* suivre (cognitivement, volontairement ou dans ses

---

serez déjà comme un être illuminé. » *Sutra de la Sagesse Suprême* , v. 30 – dans Jean Eracle (ma traduction du français).

évaluations), plutôt que de lui décrire la réalité telle qu'elle *est* .

2. Exemples

Pour donner un exemple concret tiré de la littérature bouddhiste, je cite le passage suivant du *Sermon de l'Éveil* attribué à Bodhidharma :

> « *Les mortels ne cessent de créer l'esprit, affirmant son existence. Et les arhats ne cessent de nier l'esprit, affirmant son inexistence. Mais les bodhisattvas et les bouddhas ne créent ni ne nient l'esprit. C'est ce que signifie l'esprit qui n'existe ni ne n'existe… appelé la Voie du Milieu.* »[68]

Face à une contradiction ou un problème irrésolu, quel qu'il soit, nous nous trouvons, du point de vue de la connaissance, devant un vide. Ce « vide » peut susciter l'angoisse, être perçu comme un précipice, un manque de moyens pour relever les défis de la vie. On peut aussi le considérer comme porteur de sens, une occasion précieuse de plonger sans crainte dans l'infini. La première attitude donne naissance à la science occidentale, la seconde à la méditation zen.

Ou encore, considérez la citation suivante tirée des enseignements de Huang Po :

> *« Si seulement vous évitez les concepts d'existence et de non-existence à l'égard de toute chose, vous percevrez alors le Dharma. »* (P. 43.)

---

68 P. 53. Ce passage est particulièrement clair dans son explication de « n'existe ni n'est » comme étant plus précisément « n'est ni créé ni nié ». Alors que la première formulation est logiquement contradictoire, la seconde ne l'est pas. Ce qui est préconisé ici, en termes simples, c'est la non-ingérence.

Là encore, le sens est clair. Le maître zen ne nie ni l'existence ni la non-existence, ni les deux ; il nous invite simplement à ne pas porter de jugements tels que « ceci existe » ou « ceci n'existe pas », inhérents à toute conceptualisation. Il qualifie ces jugements de « dualisme », car ils impliquent un choix entre deux alternatives. De toute évidence, l'affirmation de Huang Po n'est pas une proposition ontologique formellement contradictoire, mais une injonction épistémologique, *de prime abord* cohérente, à ne pas chercher à déterminer si ce que l'on perçoit est réel ou irréel.

Certes, certains bouddhistes [69] interprètent une telle affirmation comme signifiant que l'existence n'existe pas, ou qu'elle existe et n'existe pas à la fois, ou encore qu'elle n'existe ni n'existe pas. Mais selon la logique du sens commun, l'existence existe bel et bien – autrement dit, ce qui est, est (principe d'identité d'Aristote). Toute négation catégorique de cette vérité fondamentale serait tout simplement contradictoire ; elle reviendrait à ignorer délibérément le fait et les implications de son propre énoncé (à savoir, qu'une affirmation a été faite, prétendant être une vérité, par quelqu'un à quelqu'un, etc.).

---

69 En réalité, Huang Po compte parmi eux, puisqu'il déclare pieusement ailleurs : « *du début à la fin, pas même le plus petit grain de quoi que ce soit de perceptible n'a jamais existé ni n'existera jamais* » (p. 127). C'est nier toute apparence, même en tant que telle. Bien sûr, une telle position est intenable, car l'existence de la simple apparence est logiquement indéniable ; sinon, de quoi parle-t-il ? Avant de pouvoir nier quoi que ce soit, il faut pouvoir affirmer quelque chose. De plus, l'acte de nier est en lui-même un existant.

3. Agir plutôt que parler

Plus précisément, dans le contexte actuel, nous devons reconnaître que ***tout ce qui apparaît, existe certainement.*** – qu'elle soit finalement jugée réelle ou illusoire. Sur cette base, on peut raisonnablement interpréter Huang Po (du moins dans la citation ci-dessus) comme disant simplement : « Ne vous demandez pas si une chose particulière (ou générale) existe ou non, ou si elle est réelle ou non, car de telles interrogations détournent votre attention d'une compréhension bien plus importante de la nature de l'être. »
Il convient d'ajouter que, même si j'admets plus haut que la position de Huang Po semble cohérente à première vue, elle l'est beaucoup moins après un examen plus approfondi. À proprement parler, il ne peut formuler une affirmation sans recourir à des concepts, et nous ne pouvons le comprendre sans utiliser notre faculté conceptuelle. Tout discours est conceptuel, même un discours anti-conceptuel. Autrement dit, en prônant l'abstinence des concepts, *il ne met en pratique ce qu'il prêche* .
Cela montre que même les personnes présumées éclairées ont besoin de concepts pour communiquer, et que cette conceptualisation n'affecte apparemment pas leur éveil (à en juger par les affirmations de ceux qui la pratiquent). Les concepts ne peuvent donc pas être intrinsèquement nuisibles à l'éveil, et l'affirmation selon laquelle il faut les rejeter est incohérente ! Il ne s'agit pas d'un simple jeu de mots (comme certains pourraient le prétendre), mais d'une intuition logique qu'on ne peut ignorer. On peut tout au plus s'opposer à une conceptualisation excessive.
Quoi qu'il en soit, il faut comprendre que la philosophie anti-conceptuelle bouddhiste vise le développement psychologique : elle est avant tout une voie. Elle s'intéresse à

la manière de réagir aux expériences ordinaires afin de percevoir la réalité ultime qui les transcende. Elle se réfère à l'objet (X ou non X), non pas indépendamment (comme dans la plupart des logiques occidentales), mais comme un objet *du Sujet* (c'est-à-dire recherché, pensé, revendiqué ou auquel le sujet-agent s'attache). Cette dernière subjectivité (c'est-à-dire la dépendance au sujet-agent) est très souvent implicite, tant elle est omniprésente. Il existe néanmoins des contextes où l'intention est plus objective [70].

4. Langage imprécis

Il convient également de noter que nombre de contradictions ou de paradoxes que les philosophes bouddhistes présentent dans leur discours proviennent de leur tendance à formuler des affirmations apparemment générales qui, en dernière analyse, se révèlent incomplètes. Tout en reconnaissant que le monde dans son ensemble recèle plus que ce qui est communément évident, ils formulent leurs idées sur le monde phénoménal comme *des propositions universelles absolues* . Les exemples de cette tendance sont nombreux.
« Tout est illusoire », dit le *Dhammapada* (v. 279). Qualifier tout d'illusoire ou d'irréel est bien sûr possible *par l'imagination, c'est-à-dire verbalement* – en éloignant le prédicat « illusoire » de ses sujets d'application légitimes d'origine et en l'appliquant à « tous » les sujets. Cette manipulation sous-entend *une analogie* : de même que, dans le domaine des apparences, certains éléments sont considérés comme irréels et qualifiés d'illusoires, nous pouvons projeter

---

70 Pour commencer, qualifier un moyen d'habile constitue une forme de description factuelle.

un domaine plus vaste dans lequel le domaine des apparences actuel tout entier semblerait illusoire.
Cela explique comment on assimile cette affirmation bouddhiste souvent répétée, c'est-à-dire pourquoi elle paraît concevable et potentiellement plausible. Mais cela n'en constitue pas une justification logique. La seule justification possible serait de faire l'expérience personnelle d'un royaume au-delà de l'expérience ordinaire. Même alors, la formulation logiquement cohérente serait : « toute expérience ordinaire est illusoire » (car dire simplement « toute » inclurait forcément l'expérience extraordinaire).
Un autre exemple fréquent est celui de l'idée que « l'existence est souffrance [71]». Cette affirmation est vraie, hélas trop vraie, concernant le monde que nous expérimentons habituellement, c'est-à-dire le monde des phénomènes matériels et mentaux. Si l'on est attentif, on perçoit que nous ressentons toujours une forme de désagrément en filigrane de notre existence. Aucun bonheur terrestre n'est jamais total, ne serait-ce que parce qu'il est fragile. Même le plaisir sexuel ou l'orgasme – que de plus en plus de mes contemporains semblent considérer comme l'extase ultime et le but de l'existence – est une forme de souffrance [72].
Le bouddhisme a fait preuve d'une grande sagesse en soulignant la réalité de la souffrance, car en la reconnaissant,

---

71 La traduction habituelle du terme sanskrit est *« dukkha »* . Ce terme connote non seulement la douleur physique et émotionnelle, mais aussi, plus largement, les troubles et les carences mentales, le manque de pleine satisfaction et de contentement, le malheur et l'absence de paix intérieure parfaite.

72 Si nous sommes suffisamment attentifs, nous percevons la douleur inhérente aux sensations sexuelles. Non pas une simple douleur due à la frustration, mais une composante de douleur physique au cœur même du plaisir apparent.

nous sommes déjà, par cette simple prise de conscience, en bonne voie de nous en libérer. Si l'on visitait l'enfer, on ne s'attendrait pas à y trouver le paradis ; de même, il est naturel, dans ce monde intermédiaire, de souffrir. Autrefois, je souffrais beaucoup en voyant des gens impunis pour des injustices ou autres actes odieux ; mais dernièrement, je me dis simplement : « Je suis dans le samsara et c'est un comportement normal dans ce cycle [73]– tant que je suis ici, je dois m'attendre à ce genre d'expériences désagréables et les accepter avec sérénité. »

L'affirmation « l'existence est souffrance » est, d'un point de vue logique, erronée et, de ce fait, sujette à des paradoxes. Si l'on croit (comme les bouddhistes) que la souffrance peut être surmontée (notamment par l'atteinte du nirvana), alors la vérité de la souffrance doit être formulée de manière moins universelle : « l'existence *terrestre* est souffrance ». La formulation habituelle de la première Noble Vérité, « l'existence est souffrance », n'est pas aussi englobante qu'elle n'y paraît, car la souffrance disparaît, selon la troisième Noble Vérité, lorsque nous atteignons l'éveil. Par conséquent, pour que la première soit cohérente avec la seconde, il est nécessaire de la reformuler de façon plus restrictive.

Un autre exemple de la tendance à refuser artificiellement de considérer l'expérience de l'éveil comme faisant partie intégrante du monde est l'idée que l'éveil nous conduit « au-delà du bien et du mal ». Ceci est logiquement incorrect – si nous considérons l'éveil comme le *summum bonum* , le

---

73 Ou, en termes juifs : « Je suis en *galout* (exil, en hébreu), et il faut s'attendre à de telles épreuves ici. » Notons au passage l'étroite analogie entre le concept bouddhiste de samsara et le concept kabbalistique de galout.

bien suprême (ce que nous faisons, si nous enjoignons les gens à le préférer à toute autre quête).
L'expression « au-delà du bien et du mal » vise à souligner le problème pratique selon lequel la recherche du bien relève autant de l'attachement que l'évitement du mal. La quête des biens matériels est fondamentalement mauvaise, car elle nous enchaîne à ce monde et nous soumet à ses maux. De fait, même la recherche de la libération de ce monde, c'est-à-dire d'un bien transcendant, est problématique, car elle implique une attitude inadéquate, une attitude d'avidité et d'attachement qui ne favorise pas la réussite. Tout cela est vrai, mais tend vers le paradoxe.
Pour éviter toute confusion, il nous faut reformuler notre objectif comme suit : « au-delà *de la recherche du* bien et de l'évitement du mal ». Autrement dit, nous devons admettre que le nirvana est « bon » au sens le plus strict du terme, tandis que ce que nous appelons « bien » dans le monde du samsara (richesse, pouvoir, plaisirs sensuels, etc.) n'est en réalité guère meilleur que ce que nous appelons « mal ». On peut aussi distinguer le bien absolu (le bien du nirvana) et le bien relatif (les biens du samsara). Les biens relatifs seraient alors considérés comme moins bons d'un point de vue absolu.
Ce changement de perspective nous amène à considérer l'existence non plus comme fondamentalement mauvaise (en raison de la souffrance), mais comme fondamentalement bonne (puisque le nirvana sous-tend toute existence samsarique). Notre conception et notre manière habituelles d'exister ne sont qu'une erreur, source de grandes souffrances ; si nous revenons à une connaissance et à un comportement justes, nous ferons l'expérience du bien naturel qui est au cœur de toute chose. Dès lors, le bien et le

mal illusoires du monde matériel deviennent insignifiants, et nous sommes pleinement immergés dans le bien véritable.[74]
En conclusion, le discours bouddhiste conduit souvent à des paradoxes ou des contradictions car il persiste à employer les termes de manière conventionnelle et à formuler des généralités qui ne s'appliquent qu'à une partie de l'expérience totale (à savoir, la partie mondaine, à l'exclusion de la partie supramondaine). Pour éviter les problèmes doctrinaux que suscitent de telles pratiques discursives, il convient soit de préciser clairement le sens conventionnel des termes employés, soit de particulariser les affirmations formulées de manière trop générale (c'est-à-dire qui ne tiennent pas explicitement compte des données de l'éveil).

---

74 On pourrait interpréter les propos de S. Suzuki comme exprimant une idée similaire lorsqu'il déclare : « Parce que nous ne sommes pas bons actuellement, nous voulons être meilleurs, mais lorsque nous atteignons l'esprit transcendantal, nous dépassons les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles devraient être. Dans le vide de notre esprit originel, elles ne font qu'une, et c'est là que nous trouvons la parfaite sérénité » (p. 130).

26. CHAPITRE VINGT-SIX

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 3, chapitre 20.

LES LOIS DE LA PENSÉE EN MÉDITATION

1. Vertus cognitives

De nombreux commentateurs contemporains considèrent généralement que les trois lois de la pensée [75]ne concernent (au mieux) que le discours rationnel, et sont totalement étrangères, voire contraires, à la méditation et a fortiori à son aboutissement, l'éveil. Rien n'est plus faux, comme nous allons le démontrer.

Les lois de la pensée sont principalement des impératifs moraux pour celui qui pense, lui enjoignant d'adopter certaines attitudes cognitives dans tous ses processus de pensée. Elles l'invitent à déployer un effort afin de garantir l'efficacité et la précision maximales de sa pensée. L'aspect métaphysique des lois de la pensée est à la fois un substrat et un aboutissement de cet aspect pratique.[76]

---

75 À en juger par les publications et les débats sur Internet à ce sujet.

76 On pourrait également dire que ces deux aspects sont « co-émergents », mutuellement significatifs et d'égale importance. Mais je souhaite ici insister sur la dimension psychologique de la question.

1. **La loi de l'identité** est une position générale du « réalisme ».
   Dans *la pensée discursive* , cela signifie : faire face aux faits ; les observer et les analyser ; admettre la factualité des apparences en tant que telles et celle des arguments logiques qui s'y rapportent ; accepter l'état des choses (ou du moins leur apparence actuelle), c'est-à-dire ce qu'elles sont, quoi qu'il arrive ; et ainsi de suite.
   De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent également à *la pratique de la méditation* , qui requiert **conscience** , réceptivité et lucidité. L'antithèse de ces attitudes est l'évitement, les préjugés et l'obscurantisme, qui engendrent « paresse et torpeur » [77].
   Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination* , cela s'exprime (selon certaines sources) comme la conscience de la « telle-essence » (ou « telle-essence ») de la « réalité ultime ».

2. **Le principe de non-contradiction** est une position générale de « cohérence » (qui est un aspect du « réalisme »).
   Dans *la pensée discursive* , cela signifie : tout en accordant initialement du crédit à toutes les apparences prises individuellement, ne pas accepter deux apparences contradictoires comme étant toutes deux vraies (ou réelles), mais placer l'une ou les deux dans la catégorie du mensonge (ou de l'illusion) ; chercher à résoudre ou à transcender toutes les contradictions apparentes ; rechercher la cohérence dans ses concepts et ses théories ; rejeter les idées incohérentes comme absurdes et les contradictions internes comme des absurdités intenables ; et ainsi de suite.

---

77 Voir Kamalashila, p. 253 .

De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent également à *la pratique de la méditation* , qui requiert **harmonie** , équilibre et paix intérieure. À l'opposé, on trouve le conflit, la confusion et la névrose (ou la folie), qui engendrent agitation et anxiété [78].
Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination* , cela s'exprime (selon certaines sources) comme « l'unité » (monisme ou monothéisme) de la « réalité ultime ».

3. **Le principe du tiers exclu** est une position générale de « curiosité » (qui est aussi un aspect du « réalisme »).
   Dans *la pensée discursive* , cela signifie : s'engager dans la recherche et l'étude afin de combler les lacunes de ses connaissances et d'en étendre les frontières ; s'engager dans la spéculation et la théorisation, mais toujours sous la supervision et la direction de la rationalité ; éviter les échappatoires fantaisistes à la réalité, la déformation des faits et le mensonge à soi-même et/ou aux autres ; accepter la nécessité de faire finalement des choix définitifs et de prendre des décisions fermes ; et ainsi de suite.
   De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent également à *la pratique de la méditation* , qui requiert **clarté** , discernement et compréhension. L'ignorance, l'incertitude et l'illusion sont leurs antithèses, engendrant « doute et indécision » [79].
   Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination* , cela s'exprime (selon certaines sources) comme « l'omniscience » de « la réalité ultime ».

---

78 Voir Kamalashila, p. 249.
79 Voir Kamalashila, p. 258.

Ainsi, je propose que, plutôt que d'abandonner les lois de la pensée lorsque nous passons de la pensée ordinaire à la méditation, puis de celle-ci à l'éveil, nous nous y tenions, tout en admettant qu'elles s'expriment différemment à chaque étape spirituelle. Tandis que dans la pensée discursive, la conscience s'exprime par l'activité intellectuelle, dans la méditation, l'approche est plus douce et plus subtile, et dans l'éveil, nous atteignons la pure contemplation.
Lorsque cette réalisation ultime est atteinte [80], les lois de la pensée ne sont pas transgressées, mais rendues plus évidentes que jamais. L'« Unité » est l'essence même de l'existence ; elle est la strate la plus profonde de l'identité, non une absence totale d'identité. L'« Unité » n'est ni la coexistence ni la fusion des contraires, mais le lieu où toutes les oppositions sont dissoutes ou transcendées. L'« Omniscience » ne nie pas l'expérience et la connaissance ordinaires, mais en offre l'expression et la compréhension les plus complètes. Ce qui, aux niveaux inférieurs de l'être et de la connaissance, paraît obscur, divergent et incertain, devient parfait au niveau le plus élevé.[81]

---

80 Je me fonde sur ma propre expérience, certes limitée, mais aussi sur l'hypothèse logique d'une cohérence entre tous les plans de l'être. Je pense que nombre de personnes plus savantes que moi partageraient les descriptions des plans supérieurs présentées ici.

81 Les philosophes bouddhistes, et plus particulièrement mahayana, insistent souvent sur le fait que le nirvana (l'essence commune de tout être) et le samsara (la multiplicité des apparences changeantes) ne font qu'un. Même en admettant cela, il nous faut rester conscients de leur différence apparente. L'essence même de l'idée philosophique de monisme (« nirvana ») est bien sûr de résoudre les contradictions et les lacunes inhérentes à l'expérience de la pluralité (« samsara »). Parallèlement, l'unité du nirvana est en quelque sorte en conflit avec la multiplicité du samsara. Nous devons, d'une certaine

manière, à la fois admettre et ignorer cette tension. En vérité, tout cela demeure, à un certain niveau, un problème non résolu.

2. L'absurdité des antithèses

Les enseignants ou commentateurs qui affirment que les lois de la pensée sont abrogées dès lors que l'on transcende le discours ordinaire interprètent mal leurs expériences. Soit leur expérience n'est pas une véritable « réalisation », soit leur interprétation de cette réalisation n'est qu'une réflexion erronée a posteriori, à ne pas considérer comme faisant partie intégrante de l'expérience elle-même.

Au lieu des lois d'identité, de non-contradiction et d'exclusion de tout moyen, ils proposent *une loi de non-identité, une loi de contradiction et une loi des moyens inclus !* Selon eux, la réalité ultime est que rien n'a d'identité, que tous les contradictoires coexistent harmonieusement et qu'il peut exister d'autres alternatives qu'une chose et sa négation !

Ils invoquent comme preuves les principes bouddhistes de non-soi, d'impermanence et d'interdépendance.

Mais ils ne peuvent affirmer que quelque chose soit dépourvu de « nature », car alors, de quoi parle-t-on ? Si cette chose est véritablement inexistante, pourquoi et comment en discutons-nous, et qui sommes-nous ? Ces mêmes personnes admettent certainement l'existence d'une « réalité ultime », ne serait-ce que sous la forme d'un substrat unique, infini et universel [82]. Elles la qualifient de « vide » ou

---

82 Le « grand Soi » ou « océan de permanence », pour reprendre les termes de Dogen (p. 267). Notons que Dogen ne nie pas son existence, mais souligne que nous n'y retournons pas *automatiquement* après la mort, contrairement à ce que certains affirment. Nous sommes plutôt sujets à diverses renaissances selon notre karma respectif ; il sous-entend que parvenir à cet état est une réalisation chèrement acquise, et non un don *gratuit* . Certains identifient cette réalité ultime sous-jacente au « *Deus sive Natura* » de Baruch Spinoza (Holland, 1632-1677). Je tiens

de « néant », mais une telle négation est assurément intenable sans admettre qu'une affirmation positive est niée ; une négation ne saurait être une donnée première.
De même, on pourrait affirmer que « l'impermanence » désigne l'impermanence *d'* une chose et « l'interdépendance » l'interdépendance *de* deux ou plusieurs choses. On ne peut prétendre à une impermanence infinie sans admettre l'existence prolongée, dans le temps, d'une chose, aussi éphémère soit-elle ; et l'on ne peut affirmer à une interdépendance universelle sans admettre l'existence de liens de causalité entre les faits.
On constate ici une fâcheuse tendance à employer les mots sans tenir compte de leurs implications relationnelles. Un autre exemple de cette pratique consiste à parler de « conscience » (ou de perception, de pensée ou de tout autre acte cognitif), sans admettre que cela implique la conscience *de* quelque chose (appelé objet) *par* quelque chose (appelé sujet).
Ceci est fait délibérément, afin de se conformer au préjugé idéologique selon lequel il n'existe pas de soi conscient et rien à connaître. De même, pour éviter d'avoir à mentionner l'agent qui veut agir, la volonté est dissimulée et l'action est présentée comme spontanée ou mécanique. Ils refusent d'admettre que *quelqu'un* puisse souffrir, penser, méditer ou atteindre l'illumination.
On affirme souvent que notre expérience commune du monde est comparable à un rêve comparée à la réalité ultime. Cela sous-entend que les lois de la pensée ne s'appliquent pas

---

toutefois à préciser que je ne souscris pas à l'équation spinoziste entre Dieu et la Nature, qui implique que Dieu, à l'instar de la Nature, est soumis au déterminisme. Pour moi, comme dans le judaïsme normatif, Dieu est le créateur libre et volontaire de la Nature. Il la sous-tend et l'inclut. Elle n'est qu'un produit de sa création, une infime partie, un aspect de lui-même.

dans un rêve. Or, en réalité, même dans un rêve, bien que les images et les sons apparaissent et disparaissent et semblent s'entremêler, il n'y a en fait aucune contradiction si l'on observe attentivement. Quant à la différence entre l'expérience onirique et l'expérience de l'état de veille, il ne s'agit pas à proprement parler d'une contradiction, puisqu'elles sont vécues comme des domaines d'être distincts.

La contradiction est inconcevable, sauf dans les mots (ou les intentions) . Nous ne pouvons même pas l'imaginer *réellement* , au sens défini par Aristote (être et ne pas être à la fois en tout point). Nous pouvons seulement *affirmer (ou vaguement croire)* qu'il y en a une. Certes, nous rencontrons fréquemment des contradictions apparentes, mais cela ne prouve pas l'existence réelle d'une contradiction. C'est une illusion, un conflit entre des interprétations verbales ou leurs équivalents non verbaux.

Nous formulons des théories ; elles font émerger des contradictions ; nous les corrigeons afin qu'elles cessent de présenter ces contradictions. Nous adaptons nos constructions rationnelles à l'expérience. Nous n'inférons pas l'existence d'une contradiction à partir des contradictions de notre savoir. Nous questionnons et corrigeons notre savoir, plutôt que d'imposer nos croyances à la réalité. C'est cela, la raison, la santé mentale. C'est ainsi que progresse la connaissance, à travers cette dialectique thèse-antithèse-synthèse.

27. CHAPITRE VINGT-SEPT

Tiré de *A Fortiori Logic* (2013),
Chapitres 3.1, 7.2.

COMPRENDRE LES LOIS DE LA PENSÉE

1. Adapter les lois de la pensée

Nombreux sont ceux qui considèrent les trois « lois de la pensée » d'Aristote – les lois d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu [83]– comme des préjugés rigides. Ils les perçoivent comme de simples conventions, imposées par un vieil homme un peu simplet du nom d'Aristote, et qu'il nous serait permis de rejeter à notre guise. Dans mes ouvrages précédents, je me suis efforcé d'expliquer pourquoi il s'agit d'intuitions humaines fondamentales qu'il est inconcevable de rejeter sous quelque prétexte que ce soit. Je souhaite apporter quelques éclaircissements supplémentaires dans le présent ouvrage.

---

83 Aristote énonce les lois de non-contradiction et du tiers exclu dans sa *Métaphysique* , B, 2 (996 [b] 26-30), G, 3 (1005 [b] 19-23) et G, 7 (1011 [b] 23-24). *Le passage* G, 7 (1011 [b] 26-27) peut être considéré comme une formulation aristotélicienne du principe d'identité : « Il est faux de dire de ce qui est qu'il n'est pas, ou de ce qui n'est pas qu'il est ; il est vrai de dire de ce qui est qu'il est, ou de ce qui n'est pas qu'il n'est pas. » Ces références figurent dans l'édition de Kneales, p. 46 (bien que cette dernière affirmation soit interprétée comme une définition du vrai et du faux, plutôt que comme une expression du principe d'identité).

Les lois de la pensée ne doivent pas être perçues comme des règles mécaniques, mais comme *des intuitions répétées* issues de notre *intelligence* . Chaque application de ces lois dans un nouveau contexte exige de nous une nouvelle intuition pertinente. Dans chaque nouveau contexte, nous devons réaffirmer ces lois et les utiliser de manière créative pour appréhender la complexité de la situation présente.
Dans une logique a fortiori, où de nouvelles formes apparaissent et de nouveaux problèmes exigent des solutions, notre intelligence et notre créativité sont mises à contribution. Nous avons déjà rencontré de nombreux contextes où la subtilité était de mise. La distinction entre une proposition comme « X est Y » et « X est suffisamment R pour être Y » en est un exemple. De même, nous avons établi une distinction entre termes absolus (R et non R) et termes relatifs (R et non R). Les lois de la pensée sont omniprésentes dans le discours logique, mais elles doivent toujours être comprises et adaptées au contexte ; ce ne sont donc pas des lois mécaniques, mais des « lois intelligentes ».

Les lois de la pensée doivent être constamment adaptées à **la complexité croissante du discours** . À l'origine, Aristote concevait sans doute ces lois en se référant aux propositions indéfinies, affirmant que « A est B » et « A n'est pas B » étaient incompatibles (principe de non-contradiction) et exhaustives (principe du tiers exclu). Dans ce contexte des plus simples, ces lois n'impliquaient que deux alternatives. Cependant, lorsqu'Aristote considéra les propositions quantifiées, telles que « Tous les A sont B », « Certains A sont B et certains A ne sont pas B » et « Aucun A n'est B », il réalisa que l'application de ces mêmes lois, dans ce nouveau contexte, impliquait trois alternatives. Cet exemple nous montre que les subtilités de chaque situation doivent être

prises en compte pour « appliquer » correctement les lois. Elles ne sont pas réellement « appliquées » ; elles sont intelligemment *reformulées en fonction* des formes propositionnelles considérées.

On pourrait dire que la disjonction « Soit A est B, soit A n'est pas B » se réfère à un sujet individuel A, tandis que la disjonction « Soit tous les A sont B, soit certains A sont B et d'autres ne sont pas B, soit aucun A n'est B » se réfère à un ensemble d'éléments étiquetés A. Mais alors, la question se pose : que signifie-t-on lorsqu'on dit qu'un individu A « est B » ? Veut-on dire que A est « entièrement B », « en partie B et en partie non B » ? De toute évidence, les alternatives mutuellement exclusives et exhaustives seraient ici : « Soit A est entièrement B, soit A est en partie B et en partie non B, soit A n'est pas du tout B ». Il semble évident que, dans la plupart des cas, « A est B » signifie simplement « A est en partie B et en partie non B ». En effet, si l'on voulait dire « A est entièrement B », c'est-à-dire « A n'est *rien d'autre que* B », pourquoi s'embêter à distinguer verbalement A et B ? Or, de telles tautologies se produisent en pratique : on peut d'abord considérer quelque chose comme A, puis comme B, et réaliser tardivement que les deux noms désignent en réalité une seule et même chose. Mais, généralement, on considère que seul B est « entièrement B ». Ainsi, si l'on dit qu'un élément étiqueté A possède une propriété étiquetée B, on peut supposer que A est entendu comme étant « *seulement en partie* B ».

Pour donner un exemple concret : ma tasse à thé est blanche. C’est vrai, même si ma tasse n’est *pas seulement* blanche, mais qu’elle a aussi une forme particulière, qu’elle est faite d’une matière spécifique et qu’elle sert habituellement à boire du thé. Ainsi, bien que le fait d’être cette tasse à thé soit lié au fait d’être blanche, il ne s’ensuit pas que l’identité

de cette tasse soit entièrement révélée par sa couleur blanche (qui, de plus, pourrait être modifiée). Concernant les classes, même si l'on choisit de définir la classe de tous les A par l'attribut B, parce que B est constant, universel et exclusif à A, il ne s'ensuit pas que A soit pour autant limité à B. B reste un attribut *parmi* les nombreux attributs observés chez les objets étiquetés A. En effet, la classe A peut avoir d'autres attributs constants, universels et exclusifs (par exemple C, D, etc.), et pourtant B seul sert de définition, peut-être parce qu'il semble intuitivement le plus pertinent. Ainsi, définir le concept A par le prédicat B n'a pas pour but de limiter A à B. Si A était effectivement limité à B, nous ne les nommerions pas différemment.

Ces réflexions amènent à **la distinction logique entre « différence » et « contradiction »** , ce qui requiert un raisonnement plus poussé. Dire que « A et B sont différents » signifie que ces termes désignent deux phénomènes distincts. Être A n'est pas la même chose qu'être B, autrement dit, l'essence de B est différente de celle de A. Il ne s'ensuit pas que « Aucun A n'est B ». En d'autres termes, même si A n'est pas identique à B, il est concevable que certaines ou toutes les choses qui sont A puissent néanmoins être B d'une certaine manière. Affirmer cela n'implique aucune contradiction, il convient de le noter. Par conséquent, les lois de non-contradiction et du tiers exclu ne peuvent être appliquées naïvement dans ce cas, mais seulement en tenant compte des subtilités en jeu. Il faut bien comprendre que « différence » n'est pas synonyme de « contradiction ». La différence renvoie à une distinction, tandis que la contradiction renvoie à une opposition. Deux propositions, par exemple X et Y, peuvent avoir des formes différentes tout en s'impliquant mutuellement. Il est également possible, bien

sûr, que deux propositions soient à la fois différentes et contradictoires.

Une autre subtilité dans l'application des lois de la pensée réside **dans la prise en compte de** De même que « A est B » et « A n'est pas B » sont compatibles si elles se réfèrent implicitement à des lieux différents (par exemple, « A **est** B ici » et « A n'est pas B là »), elles le sont également si elles se réfèrent implicitement à des moments différents (par exemple, « A est B maintenant » et « A n'est pas B alors »). Ainsi, si une proposition est au passé et sa négation au présent ou au futur, il n'y a pas de contradiction entre elles ni d'exclusion d'autres alternatives. De même, si les deux propositions sont vraies à différents moments du passé ou du futur, elles sont logiquement compatibles et non exhaustives.
Ces questions se complexifient encore davantage lorsqu'on considère les différentes modalités (nécessité, actualité, possibilité), et plus encore lorsqu'on considère les différents modes de modalité (naturel, extensionnel, logique). J'ai traité ces questions en détail dans des travaux antérieurs et il n'est donc pas nécessaire de les répéter ici. À la lumière de l'étude des catégories et des types de modalité, nous apprenons à distinguer les propositions factuelles des propositions épistémiques, qui qualifient notre connaissance des faits. Dans ce contexte, par exemple, « A est B » et « A ne semble pas pouvoir être démontré comme étant B », ou même « A est B » et « A ne semble pas pouvoir être démontré comme étant B », peuvent être toutes deux vraies.
L'une des questions auxquelles Aristote s'est efforcé de répondre, non sans mal, concernait l'interprétation de la disjonction : « Soit il y aura une bataille navale demain, soit il n'y en aura pas demain » [84]. La solution est pourtant simple

84 Voir *De Interpretatione* , 9 (19 à 30).

: si nous pouvons prédire aujourd'hui ce qui se passera (ou non) demain, cela implique que demain est *déjà* déterminé à ce moment précis et que nous en avons connaissance. Ainsi, lorsque le fait n'est *pas* encore déterminé (et que nous ne pouvons donc le prédire), ou lorsqu'il est inévitable *mais que* nous n'avons aucun moyen de le prédire, la disjonction ne peut être bipolaire, ce qui ne contrevient en rien aux lois de la pensée. Rien dans ces lois ne nous permet de prédire la possibilité ou l'impossibilité de l'indéterminisme.

En réalité, soit la bataille navale aura lieu demain, soit elle n'aura pas lieu, soit la question reste indéterminée (trois possibilités). Quant à notre connaissance de cette bataille, soit elle aura lieu demain et nous le savons, soit elle n'aura pas lieu et nous le savons, soit elle aura lieu et nous l'ignorons, soit elle n'aura pas lieu et nous l'ignorons, soit elle n'aura pas lieu et nous l'ignorons, soit elle reste indéterminée et nous ne pouvons donc pas encore savoir comment elle se déroulera (cinq possibilités). On pourrait formaliser partiellement cette question en distinguant l'affirmation qu'un événement se produira *inévitablement* et de l'affirmation qu'il est seulement *possible, voire très probable,* qu'il se produise. La première affirmation s'emploie dans des contextes déterministes, tandis que la seconde concerne les situations où la volonté humaine ou la spontanéité naturelle sont en jeu. Ces possibilités peuvent bien sûr être multipliées, par exemple en précisant davantage l'heure et le lieu prévus pour demain.

Tout ceci nous enseigne que des propositions comme « A est B » et « A n'est pas B » peuvent contenir de nombreux éléments tacites qui, une fois explicités, peuvent les rendre compatibles et non exhaustives. L'existence de plus de deux alternatives ne constitue pas une preuve contre les lois de la pensée. Ces lois doivent toujours être *adaptées* aux

particularités du cas considéré. De plus, une certaine perspicacité est nécessaire pour formaliser correctement les relations matérielles, de manière à ce que notre interprétation reste conforme aux lois de la pensée. Il ne s'agit pas d'une tâche mécanique et tous ne possèdent pas les compétences requises.

Un autre exemple illustrant la nécessité d'intelligence et de créativité dans l'application des lois de la pensée est **le traitement des paradoxes doubles** . Une proposition qui implique sa contradiction est qualifiée de paradoxale. Il s'agit d'une possibilité logique, car il existe une solution rapide à un tel paradoxe simple : on peut affirmer que la proposition qui implique sa contradiction est fausse, puisqu'elle conduit à une contradiction dans la connaissance, tandis que la proposition impliquée par sa contradiction est vraie, puisqu'elle ne conduit pas à une contradiction dans la connaissance. Un paradoxe double, en revanche, est une impossibilité logique ; il est inacceptable pour la logique, car dans ce cas, la proposition et sa contradiction mènent toutes deux à une contradiction, et il n'existe aucune issue apparente à cette difficulté. Les paradoxes doubles connus ne sont pas immédiatement apparents, ni immédiatement résolubles. Des intuitions sont nécessaires pour appréhender chaque paradoxe troublant, et des réflexions et intuitions supplémentaires pour apaiser notre esprit à son égard. De tels paradoxes ne sont, bien sûr, jamais réels, mais toujours illusoires.
Le double paradoxe résulte très souvent d'une simple *équivoque* , c'est-à-dire de l'emploi d'un même mot dans deux sens partiellement ou totalement différents. Pour éviter l'équivoque, il convient de privilégier la précision et la clarté. Prenons l'exemple du mot « choses ». Dans son sens premier,

il désigne les objets de la pensée dont on suppose l'existence ; mais dans son sens élargi, il désigne tout objet de la pensée, y compris ceux dont on suppose l'inexistence. Nous avons besoin des deux sens du terme, mais il est clair que le premier désigne une espèce et le second un genre. Ainsi, lorsque nous disons « les non-choses sont des choses », nous ne commettons pas de contradiction, car le mot « choses » désigne une chose (au sens strict) dans le sujet et une autre (au sens large) dans le prédicat. Le sens strict admet le terme contradictoire « non-choses » ; mais le sens large est exceptionnel, en ce qu'il n'admet pas de terme contradictoire : en ce sens, tout est une « chose » et rien n'est une « non-chose », c'est-à-dire qu'il n'existe pas de « non-chose ».

On peut dire la même chose du mot « existants ». Dans son sens premier, il désigne les choses qui existent réellement, par opposition aux choses qui n'existent pas ; mais dans son sens élargi, il inclut les choses qui n'existent pas (c'est-à-dire des choses qui n'existent pas au sens premier, mais dont l'existence est seulement imaginée par quelqu'un) et il n'a pas de contradiction. De tels termes très larges sont, bien sûr, exceptionnels ; les problèmes qu'ils soulèvent ne concernent pas la plupart des autres termes. Parmi les paradoxes doubles célèbres, on peut citer le paradoxe de Barber, dû à une équivoque [85]. Nombre de paradoxes doubles célèbres ont des causes plus complexes. Voir, par exemple, mes analyses les plus récentes [au chapitre 30, ci-dessous] des paradoxes du Menteur et de Russell. La résolution de tels paradoxes exige souvent beaucoup d'ingéniosité et de rigueur logique.

---

85 J'aborde ce sujet dans mon ouvrage *Future Logic* , chapitre 32.3.

2. Deux autres lois de la pensée[86]

Les trois premières lois de la pensée, formulées par Aristote, sont les suivantes : admettre ***les faits tels qu'ils sont*** (loi d'identité), ***de manière cohérente*** (loi de non-contradiction) ***et sans omettre d'informations pertinentes, ni pour ni contre.*** (le principe du tiers exclu). Pour compléter ces axiomes de la logique et les rendre pleinement applicables, il nous faut en ajouter deux autres : le quatrième, que j'ai appelé **principe d'induction** ; et le cinquième, que j'appelle **principe de déduction** .

Ces cinq lois ne sont pas nouvelles, étant utilisées en pratique par l'humanité depuis la nuit des temps ; seule leur appellation, dans le but de les mettre en lumière et de les analyser, constitue une nouveauté. Elles sont qualifiées de « lois de la pensée » car elles sont évidentes, nécessaires et implicites à toute pensée rationnelle.

Le principe de déduction est une loi de la logique selon laquelle *on ne peut prétendre à une conclusion déductive qu'une information déjà présente, explicitement ou implicitement, verbalement ou tacitement, dans la ou les prémisses* . Les prémisses doivent évidemment justifier pleinement la conclusion pour qu'elle soit qualifiée de déduite. Cette règle fondamentale s'applique à tous les raisonnements déductifs (par opposition aux raisonnements inductifs), ce qui nous permet d'éviter les sophismes. On peut la considérer comme un aspect du principe d'identité, puisqu'elle nous enjoint de reconnaître l'information dont nous disposons telle quelle, sans y ajouter d'artifices.

---

86 Cet essai a été initialement écrit pour *A Fortiori Logic* , et on peut encore le trouver de manière dispersée dans ce livre, notamment dans le chapitre 7.2.

On peut également la considérer comme la cinquième loi de la pensée , afin de souligner le contraste avec le principe d'induction, qui est la quatrième loi de la pensée. Le principe d'induction peut, dans sa forme la plus générale, s'énoncer ainsi : *ce qui, dans un contexte d'information donné, paraît vrai, peut être considéré comme effectivement vrai, à moins que de nouvelles informations ne viennent remettre en question cette apparence initiale* . Dans ce dernier cas, le changement de contexte peut engendrer une nouvelle apparence de vérité ; ou bien il peut engendrer une certaine incertitude jusqu'à ce que des données supplémentaires soient disponibles.

Il ne faut jamais confondre déduction et induction. Bien que la déduction soit, au sens large, un outil de l'induction, elle est beaucoup plus restrictive. La déduction se réfère spécifiquement aux inférences ayant une probabilité de 100 %, tandis que l'induction, au sens strict, se réfère aux inférences ayant une probabilité inférieure à 100 %.

Le raisonnement inductif n'est pas soumis au même degré de restriction que la déduction. L'induction consiste précisément à extrapoler à partir d'informations données et à prédire des choses qui n'en découlent pas déductivement. Dans le raisonnement inductif, la conclusion peut effectivement contenir plus d'informations que les prémisses ne le suggèrent ; par exemple, lorsqu'on généralise de certains cas à tous les cas, la conclusion est inductivement valide *tant* qu'aucun cas ne la contredit. En revanche, dans le raisonnement déductif, la conclusion doit être formellement impliquée par la ou les prémisses données, et aucune extrapolation à partir des données fournies n'est logiquement permise. En induction, la conclusion est provisoire et peut être modifiée si des informations supplémentaires sont découvertes, *même si* ces nouvelles données ne contredisent

pas la ou les prémisses initiales [87]. En déduction, en revanche, la conclusion est certaine et immuable tant qu'aucune nouvelle donnée ne contredit la ou les prémisses initiales.

Concernant la terminologie, alors qu'en induction la conclusion peut contenir des termes, dénotations ou connotations absents des prémisses, en déduction, les termes, dénotations et connotations de la conclusion doivent être identiques à ceux des prémisses. Si un terme employé dans la conclusion d'un raisonnement déductif (comme un syllogisme ou un a fortiori) diffère, *même légèrement,* par son sens ou sa portée, de celui qu'il a dans une prémisse, la conclusion est invalide du point de vue déductif. Aucune équivoque ni ambiguïté n'est tolérée. Aucune extrapolation ni fantaisie n'est permise. Si la terminologie n'est pas parfaitement identique tout au long du raisonnement, celui-ci peut conserver une certaine valeur inductive, mais aucune valeur déductive.

Tout raisonnement déductif dont la conclusion peut être formellement validée est nécessairement conforme au principe de déduction. En réalité, il n'est pas nécessaire de se référer à ce principe pour valider la conclusion : celle-ci est validée par des moyens formels, et le principe de déduction n'est qu'une observation a posteriori, un énoncé d'un fait commun à tous les raisonnements valides. Bien qu'utile comme abstraction philosophique et comme outil pédagogique, il n'est pas indispensable à la validation.

---

87 Par exemple, après avoir généralisé de « certains X sont Y » à « tous les X sont Y », si l'on découvre par la suite que « certains X ne sont pas Y », la prémisse « certains X sont Y » n'est pas contredite, mais la conclusion « tous les X sont Y » l'est bel et bien et doit être abandonnée.

Néanmoins, si une conclusion s'avérait non conforme au principe de déduction, elle pourrait bien sûr être immédiatement déclarée invalide. Car le principe de déduction est raisonnable en soi : il est évident que nous ne pouvons produire de nouvelles informations par des moyens purement rationnels ; nous devons nécessairement les obtenir d'ailleurs, soit par déduction à partir de prémisses déjà établies, soit par induction à partir de données empiriques, soit encore par des moyens plus mystiques comme la révélation, la prophétie ou l'intuition méditative. Cette mise en garde est si évidente qu'il n'est pas vraiment nécessaire de l'énoncer comme une maxime, bien que cela ne présente aucun inconvénient.

Le principe de déduction stipule que la conclusion présumée de tout raisonnement déductif doit découler nécessairement (c'est-à-dire être logiquement impliquée par) la ou les prémisses données, et ne peut donc contenir d'affirmations non étayées par ces prémisses. Si une conclusion présumée contient des informations *supplémentaires* et *semble néanmoins vraie* , ces informations doivent être prouvées ou corroborées par une ou plusieurs *autres* sources déductives ou inductives. Une inférence conforme à ce principe est véritablement déductive. Une inférence non conforme à ce principe peut être valide par induction, mais n'est certainement pas valide par déduction.

En réalité, le principe de déduction est une redondance. Que la conclusion ne puisse aller au-delà de ce qui est donné dans les prémisses est une vérité inhérente à tout raisonnement déductif, sans qu'il soit nécessaire de l'énoncer comme un principe particulier ; c'est la définition même de la déduction, par opposition à l'induction ou au raisonnement fallacieux, et donc le sous-texte de tout acte déductif. De toute évidence, le principe de déduction n'est pas une limitation artificielle,

arbitraire ou conventionnelle, mais une limitation naturelle et rationnelle.

28. CHAPITRE VINGT-HUIT

Tiré de *A Fortiori Logic* (2013),
Chapitre 12.1 et annexe 7.3.

ATTAQUES CONTRE LA LOGIQUE

1. L'anti-logique du zen

La logique zen, comme chacun sait, n'est pas une logique à proprement parler, mais une sorte d' **anti-logique** , une antithèse de la logique [88]. Elle se nourrit de paradoxes, voire de contradictions, du moins apparentes sinon réelles. Une caractéristique majeure de la logique zen, bien que non spécifique à la logique bouddhiste, indienne ou chinoise, est sa croyance au « tétralemme » (ou *catuskoti*). Selon ce point de vue, non seulement une thèse prise isolément (A et non non-A) ou son antithèse prise isolément (non-A et non A) peuvent être vraies, mais il est tout à fait possible que la thèse et son contraire (A et non-A) soient vraies *simultanément , ou qu'aucune* des deux (non A et non non-A) ne le soit – voire même, en dernier ressort, que deux ou plusieurs de ces quatre propositions soient vraies simultanément, ou toutes fausses simultanément.

---

88 Je tiens à réaffirmer ici que, malgré mes critiques répétées du bouddhisme pour son manque de logique, mon but n'est pas de le discréditer totalement. Je respecte profondément cette philosophie de vie et m'en inspire positivement au quotidien. Cependant, de nombreux aspects de son discours philosophique méritent d'être revus. Son attitude désinvolte envers la logique est tout simplement intenable.

Par exemple, la doctrine des « deux vérités », formulée par le philosophe bouddhiste Nagarjuna (Inde, vers 150-250 apr. J.-C.), qui distingue la « vérité relative » des esprits conventionnels et la « vérité absolue » des esprits éveillés, peut être classée dans la catégorie du tétralème « ni A ni non-A », car la vérité relative n'est ni absolument vraie ni absolument fausse, mais se situe entre les deux. De même, la doctrine selon laquelle « Nirvana et Samsara ne font qu'un » peut être classée dans la catégorie du tétralème « à la fois A et non-A », puisqu'elle propose un mélange d'opposés. Ces deux doctrines sont paradoxalement considérées comme se soutenant mutuellement, ce qui est évidemment illogique : si la vérité est double, ses deux aspects ne peuvent en former un seul ; on ne peut avoir le beurre et l'argent du beurre. Dans la pensée scientifique occidentale [89], la vérité est une ; si elle est simplement « relative », elle est tout simplement fausse. De même, si deux choses sont opposées, elles ne peuvent se chevaucher.

De plus, les bouddhistes affirment que les êtres existants n'ont pas d'identité propre, n'étant que des agrégats, en perpétuel mouvement et entièrement dépendants des causes et des conditions. Ils appliquent cette idée à l'esprit comme à la matière et nient l'existence du soi ou de l'âme. De telles

89 Au XIIe siècle, le philosophe musulman Averroès (ou Ibn Rushd) tenta d'introduire une notion similaire de « double vérité » (l'une pour le peuple, l'autre pour l'élite). Certains philosophes chrétiens, peut-être Boèce, essayèrent de suivre son exemple. Mais ces tendances furent finalement rejetées dans les deux cultures, car on comprit que dissocier la religion de la raison revenait à la considérer comme irrationnelle, donc fausse. Plus récemment, la plupart des chrétiens ont progressivement adapté leurs croyances aux sciences empiriques et à l'histoire (bien que beaucoup y résistent encore, notamment face au darwinisme). L'islam, quant à lui, demeure fermement ancré dans le Moyen Âge.

affirmations sont manifestement absurdes. Nier le soi ou l'âme, c'est nier l'existence de celui qui nie [90]. Si littéralement tout est agrégé, alors les éléments agrégés doivent l'être aussi, à l'infini [91], auquel cas il n'y a finalement rien à agréger. Il ne peut y avoir d'agrégation sans quelque chose de *non* agrégé à agréger ; la limite doit bien s'arrêter quelque part. De même, concernant la doctrine bouddhiste de l'impermanence, qui affirme que littéralement tout est en perpétuel mouvement, il faut se demander : mouvement de quoi ? Le changement doit être un passage *de* quelque chose

---

90 Cela contredit le principe phénoménologique de Descartes : « Je pense, donc je suis », ce qui signifie qu'à partir du moment où l'on reconnaît le phénomène de la pensée en formulant une proposition, on doit logiquement reconnaître l'existence de quelqu'un qui pense ainsi. La « conscience » présuppose un sujet et un objet, constituant une *relation particulière* entre deux choses : le sujet conscient et l'objet dont le sujet a conscience. La difficulté à appréhender cette relation, due à sa spécificité ontologique et donc à sa primauté, ne la rend pas moins réelle ; il existe une multitude de choses que nous ne pouvons appréhender, mais que nous devons tenir pour acquises. La connaissance doit commencer par des primaires irréductibles ; elle ne peut se fonder sur une infinité de définitions et de preuves. Exiger un fondement infini, c'est affirmer que cette exigence est une primaire irréductible ; c'est contradictoire. Les bouddhistes considèrent que ce que nous appelons le soi n'est autre que la totalité de nos expériences sensorielles et mentales à un instant donné : pour eux, personne ne *vit* ces expériences – elles existent simplement, formant une bulle mouvante d'être manifesté (qu'ils nomment « conscience ») ; la particularité de cette bulle donne l'illusion d'être soi. Mais la question demeure : *qui* possède cette idée illusoire d'être un soi ? Comment un non-soi peut-il s'imaginer être un soi ? Ils n'ont pas de réponse à ces questions et évitent de les poser, étant dogmatiquement attachés à l'idée de non-soi.

91 De plus, comment l'esprit humain peut-il aller *jusqu'à l'infini* et observer que l'agrégation s'y poursuit, avant de formuler une affirmation aussi audacieuse ?

à quelque chose, avec une existence stationnaire, même momentanée, avant et après le changement. Il ne peut y avoir de changement sans quelque chose de statique qui change ou émerge du changement. Il en va de même pour l'idée bouddhiste d'interdépendance, ou de codépendance de toute chose[92] : une chose ne peut dépendre d'une autre si cette dernière est aussi dépourvue d'existence indépendante qu'elle-même. La dépendance présuppose quelque chose de plus solidement enraciné dans l'être, sur lequel on peut compter. Une dépendance mutuelle simultanée est inconcevable. Ainsi, le discours bouddhiste repose sur des concepts empruntés, ignorant leur fondement conceptuel.[93]
De telles croyances bouddhistes contredisent les lois de la pensée découvertes par Aristote, à savoir les lois d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu. Pour les bouddhistes, tout existant est fondamentalement « vide » de toute nature.

---

92 Là encore, comment l'esprit humain peut-il appréhender l'interdépendance absolue de *toute* chose ? Une telle connaissance, de tout ce qui est passé, présent et futur dans l'univers et de leurs relations exactes, est concevable pour Dieu ; mais comment un simple mortel pourrait-il l'acquérir ?

93 Bien que les bouddhistes affirment que l'éveil confère l'omniscience, cette affirmation n'est pas empiriquement justifiée. D'abord, le bouddhisme a formulé et formule encore de nombreuses affirmations concernant le monde physique et l'histoire de la vie et de l'humanité qui sont rejetées par la science moderne ; par exemple, que le monde et la vie existent depuis toujours. Plus précisément, considérons l'erreur suivante : le maître zen Dogen, après avoir atteint l'éveil en 1227-1228, a écrit dans un essai daté de 1231 que le Bouddha avait été actif environ 2 000 ans auparavant, alors que nous savons qu'il a vécu aux alentours du VIe - Ve siècle avant notre ère, soit deux à quatre siècles plus tard que ce que Dogen pensait. Voir : * *Beyond Thinking: A Guide to Zen Meditation** , éd. Kazuaki Tanahashi (Boston, MA : Shambhala, 2004), p. 31. Dogen affirme avoir atteint l'éveil dans un autre essai (p. 13).

Or, la loi d'identité stipule que tout existant possède une identité, une nature spécifique (quelle qu'elle soit [94]) : il n'est ni « simplement n'importe quoi », ni « rien ». Tout existant est particulier, avec des caractéristiques et un comportement qui lui sont propres. De plus, un fait est un fait : lorsqu'il se produit, ses constituants, son histoire, ses causes et ses conditions, s'il y en a, sont sans incidence sur le fait de son existence : il est, tout simplement. Par ailleurs, les identités, les faits, sont pour la plupart des données objectives, et non des produits de l'esprit ; prétendre le contraire revient à affirmer que sa propre affirmation est imaginaire et donc fausse. La loi de contradiction stipule qu'un existant ne peut posséder et ne pas posséder simultanément une identité particulière ; la présence et l'absence sont incompatibles. La loi du tiers exclu stipule qu'un existant ne peut posséder ni ne ne pas posséder simultanément une identité particulière. Il n'existe rien d'autre que la présence ou l'absence. Ces lois, correctement interprétées, sont absolues ; elles ne sont sujettes à aucune exception, quelles que soient les circonstances.

Ces lois – qui ont été fondamentales pour la pensée logique occidentale et à l'origine de ses succès (bien que, dans le climat actuel d'irrationalité délibérée, beaucoup prennent un malin plaisir à les renier) – n'ont jamais, semble-t-il, exercé une grande influence plus à l'Est. Le tétralème a manifestement été largement utilisé très tôt en Asie de l'Est et en Extrême-Orient, puisqu'il est omniprésent dans la

94 Comment connaître l'identité des choses ? Telle est la question à laquelle la logique cherche à répondre. La réponse courte est, bien sûr, par nos sens et notre raison. Autrement dit, de manière empirique et logique, inductive et déductive. Toutes les identités ne sont pas nécessairement connaissables ; mais il faut admettre que certaines le sont, car autrement nous serions dans une contradiction (prétendre savoir et nier simultanément).

littérature ultérieure. Le « raisonnement » sous-jacent à cette croyance irrationnelle est que toute cognition humaine ordinaire est nécessairement « dualiste ». Selon ses partisans, dès qu'une chose nous vient à l'esprit, par la perception ou la conception, sa négation doit également être envisagée, même si nous avons tendance à l'ignorer ou à la rejeter arbitrairement. Ainsi, un positif est impensable sans un négatif correspondant. Pour reprendre les mots d'un auteur :

> « Selon la logique bouddhiste, tous les concepts reposent sur l'exclusion. Dès que nous affirmons quelque chose en disant « C'est ceci », nous excluons automatiquement une multitude d'autres possibilités. En imposant une limitation conceptuelle, nous fabriquons une idée. L'idée sous-jacente est qu'il ne s'agit que d'une idée, et non d'une expérience ouverte. »[95]

Mais bien sûr, ce « raisonnement » est tout à fait fallacieux. La connaissance commence par la perception pure des phénomènes positifs ; les négatifs ne sont jamais de pures

---

95 Voir Traleg Kyabgon Rinpoche, « La voie du Mahamudra », dans **The Best Buddhist Writing 2005** , éd. Melvin McLeod et les rédacteurs du *Shambhala Sun* (Boston, MA : Shambhala, 2005), p. 98. Bien qu'il fasse spécifiquement référence à la conception, on comprend généralement que toute affirmation implique une négation, même une affirmation fondée exclusivement sur la perception. Notons cependant l'affirmation contraire d'Eleanor Rosch, dans le même recueil d'essais, p. 114 : « Selon les enseignements bouddhistes, si tout le passé interdépendant peut être causalement rassemblé dans le microcosme de l'instant présent, cela ne signifie pas que le mode fondamental d'appréhension du moment présent soit filtré, déformé ou abstraitement représentationnel. » Autrement dit, les bouddhistes admettent finalement l'existence de perceptions pures (ne serait-ce que dans le contexte de l'expérience de l'éveil).

perceptions, mais *nécessairement* des produits de la conception. Il est important de noter que les positifs précèdent les négatifs ; et les négatifs sont inconcevables sans les positifs. Je peux appréhender un positif par la perception, et donc sans aucune référence à son contraire ; mais je ne peux pas faire de même avec un négatif. Dans ce dernier cas, je dois d'abord avoir une idée, aussi vague ou hypothétique soit-elle, du positif, avant même de pouvoir penser au négatif, et encore moins le vérifier. Ainsi, bien que l'exclusion fasse effectivement partie du processus de connaissance, elle n'en est certainement pas un acte premier : elle n'est possible qu'après la perception pure de certaines choses et l'imagination subséquente de leur négation possible.

Certains philosophes bouddhistes vont plus loin et, s'appuyant sur la notion de « vacuité » (*shunyata*), affirment la primauté ontologique de la négation sur l'affirmation. Mais là encore, la question qu'ils ne posent pas est : « négation de quoi ? » Si, comme ils le suggèrent, il n'y a absolument rien, alors même les négations sont dénuées de fondement. La négation du néant ne produit pas le quelque chose. Ce que ces personnes doivent comprendre, c'est que le mot « non » s'apparente davantage à un verbe qu'à un nom. Il exprime l' *acte mental du sujet* qui rejette un objet proposé. Il est donc *nécessairement conceptuel et jamais perceptif* . De plus, de telles affirmations ignorent invariablement l'existence positive de l'affirmation, de celui qui affirme et de celui qui reçoit l'affirmation. Ces personnes s'imaginent pouvoir parler dans le vide, sans tenir compte du contexte existentiel de leur discours. C'est illogique.

S’il y a bien une chose qui soit dualiste et déconnectée de la réalité, ce sont les tenants bouddhistes de la logique « paraconsistante ». Ils ne tiennent pas compte de l’ordre réel

du développement de la connaissance, des perceptions positives aux concepts négatifs. En effet, même au niveau de la perception, l'un précède l'autre. Contrairement à ce que pensent nombre de philosophes, nous percevons un tout avant de le diviser mentalement en parties. La confusion réside ici dans la prise de conscience d'un instant donné et de la perception au fil du temps. À chaque instant, ce que nous percevons est un tout, et celui-ci est rapidement et le plus souvent automatiquement divisé en parties par la faculté conceptuelle (notons que la perception précède la subdivision, et que seule cette dernière implique la négation, c'est-à-dire dire « cette partie n'est pas la même que cette autre partie ») ; mais bien sûr, au fil du temps, de nombreux instants de perception, ou plus précisément leurs souvenirs, sont additionnés (toujours par la faculté conceptuelle) pour former un tout plus vaste. Ces deux opérations de la faculté conceptuelle – à savoir… Il ne faut pas confondre la dissection conceptuelle d'un tout perceptif actuel et l'intégration de nombreuses perceptions passées en un tout conceptuel.

Je n'ai malheureusement pas consigné tous les exemples de ce raisonnement déviant que j'ai rencontrés au fil des ans dans la littérature bouddhiste. Je me souviens cependant d'un cas relativement ancien dans le *Dhammapada* , traditionnellement attribué au Bouddha (Inde, vers 563-483 av. J.-C.)[96] : « Celui pour qui il n'y a ni cette rive ni l'autre, ni les deux… ». Le tétralemma joue un rôle primordial dans la philosophie Madhyamika de Nagarjuna [97], considéré comme

---

96 *Le Dhammapada* a probablement été compilé au IIIe siècle avant notre ère.

97 Voir mon livre * *L'Illogisme Bouddhiste** à ce sujet. Il ne faut pas croire que la pensée perverse de Nagarjuna soit sans équivalent en Occident. Par exemple, l'école mégarique (fondée par Euclide de Mégare au IVe siècle avant notre ère en Grèce)

un précurseur du zen. Quant aux écrits zen plus tardifs, en Chine puis au Japon, ils en regorgent. Prenons par exemple les paroles du troisième patriarche du zen, Sen Tsan (Chine, mort en 606 apr. J.-C.) :

> « *Ce qui est, n'est pas ; ce qui n'est pas, est.* Si cela ne vous paraît pas encore clair, vous êtes encore loin de la vérité intérieure. Une chose est tout, toutes choses sont une ; comprenez cela et tout est entier et complet. » (Italiques ajoutés.)[98]

Eihei Dogen (1200-1253), fondateur de l'école zen Soto au Japon, me paraît souvent d'une obscurité exaspérante, voire démente, en raison de ses fréquentes transgressions des lois de la pensée. Il se livre sans hésitation à des affirmations contradictoires, telles que : « Il y a une méditation assise où l'on lâche prise du corps et de l'esprit, ce qui n'est pas la même chose qu'une méditation assise où l'on lâche prise du

---

soutenait, de manière très similaire, que la prédication est soit erronée (si le prédicat « diffère » du sujet), soit inutile (si le prédicat est « identique » au sujet), ignorant le fait qu'une telle affirmation constitue elle-même un acte de prédication. J'ai relevé, au fil des ans, de nombreuses similitudes de ce type entre les philosophies orientales et occidentales. Ce sujet mérite encore une étude approfondie, bien qu'il existe probablement déjà d'excellents ouvrages à ce sujet que j'ignore.

98 Dans son texte « Affirmer la foi par l'esprit », reproduit intégralement dans l'ouvrage de Roshi Philip Kapleau, *La fusion zen de l'Orient et de l'Occident* (New York : Doubleday, 1980), pp. 184-189, il est difficile pour moi de croire que l'illogisme, la suppression de la raison, soit compatible avec l'éveil, et encore moins qu'il y contribue ou qu'il lui soit essentiel – tout comme il m'est difficile de croire que l'idolâtrie, le culte des objets inanimés, soit compatible avec l'éveil, et encore moins qu'elle y contribue ou qu'elle lui soit essentielle. Pourtant, ce sont là des enseignements théoriques récurrents au sein du bouddhisme zen. Malgré tout, paradoxalement, je crois que le zen a beaucoup de bien à offrir à l'humanité sur le plan pratique !

corps et de l'esprit. » De même, le principe du tiers exclu ne constitue pas un obstacle à sa pensée. Prenons par exemple cette affirmation : « Les bouddhas actifs ne sont ni originellement éveillés, ni éveillés à un moment particulier, ni naturellement éveillés, ni sans éveil » – que sont-ils donc, me demandais-je ? Ou encore : « La pratique-réalisation n'est ni l'existence, ni l'au-delà » – que reste-t-il, me demandais-je ? Assurément, si toutes les possibilités logiques sont épuisées (comme cela semble être le cas ici), alors il n'en reste aucune ! Dogen ne tient aucun compte de ces restrictions évidentes, ce qui rend son discours incompréhensible et absurde.[99]

Bien que le discours zen soit souvent antinomique, sa forme privilégiée semble être le « ni ceci ni cela ». Autrement dit, si les contradictions et les exclusions du juste milieu sont à la fois considérées comme possibles et se manifestent en pratique, l'accent est mis principalement sur le rejet de toute thèse, et, logiquement, de sa contradiction. Car la réalité ultime est perçue par les philosophes zen comme fondamentalement hors de ce monde (même lorsqu'elle s'y trouve) ; par conséquent, que les phénomènes témoignent de l'existence ou de la non-existence de quoi que ce soit est sans importance. Aucune proposition n'est vraie, car aucune n'est

---

99 *Au-delà de la pensée* , pp. 51, 79, 80. Je dois également souligner l'usage fréquent de *la tautologie* dans certains textes bouddhistes, comme si cela avait une quelconque valeur informative. Par exemple, Dogen affectionne les tautologies telles que « s'asseoir, c'est s'asseoir » ; il prend aussi plaisir, je le remarque, à inverser les énoncés, comme dans « s'asseoir, c'est le bouddha-dharma et le bouddha-dharma, c'est s'asseoir » (p. 51) ; et à remanier les termes, comme dans « le zazen est invariablement l'intention de devenir bouddha, et… le zazen est invariablement le fait de devenir bouddha avec intention » (p. 39). Un tel discours peut certes être informatif, mais je soupçonne que l'intention est davantage poétique.

capable de décrire la réalité telle qu'elle est. Le monde phénoménal est intrinsèquement paradoxal ; ce n'est qu'au-delà de lui que tous les contraires peuvent s'harmoniser.[100]

Voilà l'essentiel de l'argument, aussi incohérent et inconcevable qu'il puisse paraître à ceux qui ne sont pas éclairés. Certes, on peut lui donner un certain sens en concevant la réalité ultime comme le « terrain d'entente » des phénomènes conflictuels – et ce type d'explication est souvent employé (voir par exemple la citation de Seng Tsan mentionnée plus haut). Ainsi, le « noumène » (c'est-à-dire ce qui est au-delà du phénomène) peut être perçu comme à la fois transcendant et immanent. Mais un véritable maître zen rejetterait avec dédain toute cette philosophie, la considérant comme un bavardage trompeur. Tout recours aux mots comme moyen de description ou d'explication rationnelle est jugé inutile lorsqu'il s'agit de la « matière » de l'éveil. Prenons par exemple les remarques suivantes dans *le Recueil de la Falaise Bleue*[101] :

> « Il est erroné de dire qu'il avait des mots ou qu'il n'en avait pas ; il est tout aussi faux de dire que sa réponse n'en avait ni n'en avait pas. Chao Chou a déjoué toutes les logiques. Pourquoi ? Discuter de cette question, c'est comme voir des étincelles jaillir d'une

---

100 Le *Vimalakirti Nirdesa Sutra* , un texte Mahayana que certains considèrent comme datant d'environ 100 après J.-C. (bien qu'il n'en soit fait mention qu'après l'époque de Nagarjuna, c'est-à-dire environ un siècle plus tard), est une véritable litanie d'antinomies.

101 *Pi Yen Lu* , un classique du bouddhisme Ch'an chinois. Ces remarques sont de Yuan Wu K'e Ch'in (1063-1152), à propos du cas 59 (p. 339). Boston, MA : Shambala, 2005. Trad. Thomas et J.C. Cleary.

> pierre, comme un éclair. Seul un regard attentif permet de la percevoir. Hésiter, c'est risquer sa vie. »

Tout ce qui précède tend à conclure que la « logique » zen est illogique. Cependant, ce jugement peut être considérablement nuancé si l'on comprend le discours « anti-dualiste » du zen non comme théorique, mais comme pragmatique. Son but n'est pas de formuler une véritable philosophie, au sens occidental du terme, mais d'amener les individus à une expérience mystique transformatrice. Ainsi, lorsqu'un adepte du zen affirme : « Ceci n'est ni vrai ni faux », « Ceci n'est ni bon ni mauvais », « Ceci n'est ni désirable ni répugnant », son intention est en réalité, respectivement : « *Ne pensez ni ne dites* que ceci est vrai et ne pensez ni ne dites que c'est faux », « Ne pensez ni ne dites que ceci est bon et ne pensez ni ne dites que c'est mauvais », et « Ne pensez ni ne dites que ceci est désirable et ne pensez ni ne dites que c'est répugnant ». Par exemple, Seng Tsan dit :

> « Quand on *affirme* que les choses sont réelles, on passe à côté de leur véritable réalité. Mais *affirmer* qu'elles sont vides, c'est aussi passer à côté de la réalité. Plus on *parle et plus on réfléchit* à cela, plus on s'éloigne de la vérité. » (C'est moi qui souligne.)[102]

En d'autres termes, le maître zen ne formule pas de jugements logiques, normatifs ou descriptifs, mais prône *la suspension de tout jugement, de tout discours* , afin d'atteindre la « vérité » ultime. Il n'y a pas là de grande contradiction. On pourrait certes objecter qu'en se disant libre de tout concept, il en utilise lui-même, ce qui constitue une incohérence. Cependant, il rétorquerait qu'il agit ainsi uniquement pour communiquer avec nous dans notre

---

102 *Le Blue Cliff Record*. (J'ai oublié de noter le numéro de page.)

langage, afin d'évoquer ce qui dépasse son champ d'application. Capable d'opérer aussi bien dans le monde phénoménal que dans le monde nouménal, contrairement à nous, il doit trouver un moyen de communiquer avec nous. Dès lors, on ne peut que lui reprocher une certaine maladresse dans son discours. Il devrait le rendre plus précis, comme nous venons de le démontrer. Il serait alors possible de parler de logique zen, sans guillemets.

Néanmoins, bien qu'une déclaration comme « ne prétendez pas que ce soit vrai, ni que ce ne soit faux » se veuille une non-affirmation, elle contient objectivement une affirmation factuelle : l'affirmation que suivre ce conseil facilitera ou mènera à l'illumination (« la vérité ») ; et une telle affirmation est, bien sûr, sujette à évaluation comme vraie ou fausse, que le défenseur du zen l'admette ou non.

Un exemple très représentatif de la logique zen est le *koan* de Te-shan (Chine, IXe siècle), le maître zen célèbre pour avoir confronté ses élèves au dilemme suivant : qu'ils aient « prononcé un mot » (c'est-à-dire manifesté, par la parole ou par l'acte, leur compréhension du zen) ou non, ils recevraient trente coups. Un autre maître, Lin-chi (fondateur de l'école Rinzai), lui envoya un disciple avec des instructions précises. Il lui demanda de demander à Te-shan pourquoi celui qui prononçait un mot recevait malgré tout trente coups ; puis, lorsque Te-shan le frapperait, l'élève devait saisir le bâton et repousser Te-shan. L'élève s'exécutant, Te-shan se contenta de s'éloigner.[103]

Ce que nous avons ici, c'est une logique d'action, et non de paroles [104]. Il y a, pour commencer, un dilemme

---

103 Voir DT Suzuki, *La doctrine zen du non-esprit* (Boston, MA : Weiser, 1972), p. 87.

104 Remarquez que l'élève n'a pas tenté de dissuader Te-shan en disant : « Si tu essaies de me frapper, je prendrai le

apparemment insoluble : parler (à tort ou à raison) ou se taire, le résultat sera le même : on sera dans l'erreur et puni de coups. Il existe cependant une possibilité logique d'échappatoire : saisir le bâton au moment où il s'abat et le repousser. On pourrait décrire cela comme une riposte martiale à une tentative de coup physique. Logiquement, le dilemme est ainsi résolu. Il ne semblait y avoir aucune issue, à en juger par les propos de Te-shan ; mais il y en avait en réalité une, perçue par Lin-chi. L'adversaire est neutralisé, empêché de mettre à exécution les conséquences menaçantes (les coups) de sa parole ou de son silence.

Plus tôt dans ce volume, afin de mieux cerner la logique du raisonnement fortiori, j'ai introduit la notion de termes relatifs, disons R1 et R2, tels que plus de R1 et moins de R2 (et inversement) sont logiquement équivalents. J'ai montré que cette idée peut être étendue au cas particulier des compléments, disons R et non-R. Bien que les compléments, considérés comme des termes absolus, soient mutuellement exclusifs, si on les considère comme des termes relatifs, ils sont compatibles, voire s'impliquent mutuellement. Autrement dit, on peut définir R et non-R de manière si large que chacun inclut l'autre, dans le même continuum mais dans des directions opposées : plus de R signifie moins de non-R et moins de R signifie plus de non-R. Cet artifice logique modifie bien sûr la signification de R et non-R, mais il est utile au développement d'une logique fortiori.

Après avoir développé cette idée, il m'est apparu qu'elle pourrait contribuer à expliquer la logique zen. Il se pourrait que les philosophes orientaux qui conçoivent A et non-A comme compatibles raisonnent en réalité en termes relatifs. Peut-être, en Occident, concevons-nous A et non-A en

---

bâton et je le repousserai. » Au contraire, il a attendu que Te-shan frappe effectivement, puis il a saisi le bâton et l'a repoussé.

termes absolus, tandis qu'en Orient, ils raisonnent en termes relatifs. Cela pourrait expliquer, au moins en partie, pourquoi la conjonction de A et non-A ne rebute pas l'esprit oriental au même degré que l'esprit occidental. Toutefois, il est vrai que cette théorie est quelque peu contredite par le fait que les Orientaux acceptent également la possibilité de l'absence de A et de non-A, ce qu'elle ne peut expliquer.
Il va sans dire que cette observation ne change rien au fait que A et non-A, pris dans leur acception absolue, sont incompatibles ; le principe aristotélicien de non-contradiction demeure vrai et incontestable. Les termes relatifs sont des constructions logiques qui fonctionnent de manière cohérente au sein de ce cadre universel – ils ne l'aboltent pas. Le principe se transforme simplement, devenant une distinction entre « plus » et « moins » : ce qui est plus R est moins (et *non* plus) non-R, et ce qui est moins R est plus (et *non* moins) non-R. De plus, il est intéressant de noter que lorsque A et non-A sont considérés comme des termes relatifs, tout est englobé par les deux ; aucune possibilité n'existe au-delà. Autrement dit, le principe du tiers exclu reste également applicable aux termes relatifs, bien qu'il soit formulé différemment.

2. La vanité du tétralemme

L'attaque la plus radicale contre la raison consiste à remettre en question les lois de la pensée, car elles constituent le fondement même de tout discours rationnel. On nie d'abord la loi d'identité en affirmant que les choses ne sont jamais tout à fait ce qu'elles paraissent être, ou que leur nature se rapproche davantage du gris que du noir et du blanc. Cette remarque est absurde, car elle prétend à une certitude et une clarté absolues. On nie ensuite les lois de non-contradiction

en prétendant que les choses peuvent être et ne pas être, ou n'être ni l'un ni l'autre. C'est le « tétralème », cette logique quadruple privilégiée dans les philosophies indienne et chinoise, dans le mysticisme religieux, et à laquelle certains « scientifiques » font de plus en plus référence. Pour saisir la vanité du tétralème, il est nécessaire de comprendre la nature de la négation et son rôle comme fondement de la logique humaine.

La première chose à comprendre est que tout ce que nous expérimentons est *un phénomène positif.* Tout ce que nous percevons par nos sens, dont nous nous souvenons, que nous imaginons ou même que nous appréhendons par intuition, possède nécessairement un contenu pour être perçu. Chaque organe sensoriel est une fenêtre ouverte sur un type distinct de phénomène positif. Nous voyons le ciel bleu, nous entendons le chant des oiseaux, nous sentons l'air frais, nous goûtons un fruit, nous sentons la texture et la chaleur de la terre, etc. De même, les images et les sons qui nous viennent à l'esprit, qu'ils proviennent de la mémoire ou de l'imagination, sont des phénomènes positifs ; et même les objets de l'intuition possèdent nécessairement un contenu que nous pouvons appréhender. Deuxièmement, il faut réaliser que de nombreux phénomènes positifs peuvent apparaître simultanément dans l'espace. Cela est vrai pour chaque type de phénomène. Ainsi, le ciel bleu peut n'occuper qu'une partie de notre champ de vision, bordé par des arbres verts et des bâtiments gris ; nous pouvons entendre simultanément le chant des oiseaux et le bruit des voitures ; et ainsi de suite. Troisièmement, de nombreux phénomènes positifs peuvent, à tout moment, partager l'espace que nous percevons. Ainsi, à des phénomènes visuels comme le ciel peuvent se superposer d'autres types de phénomènes : le chant des oiseaux dans les arbres, l'odeur de la circulation dans les rues, les sensations

corporelles, etc. Il est même possible d'avoir des hallucinations, comme si des objets de la perception mentale étaient projetés dans l'espace physique. Par exemple, l'image de ses lunettes peut persister un certain temps après les avoir retirées. Enfin, chaque phénomène positif, quel qu'il soit, varie dans le temps, plus ou moins rapidement. Ainsi, le ciel bleu peut devenir rouge ou sombre, le chant des oiseaux ou le bruit de la circulation peuvent augmenter ou diminuer, voire s'interrompre momentanément, et ainsi de suite.

Pour exprimer toutes ces possibilités perceptives – différences d'espace, de temps et autres –, nous avons besoin du concept de négation, ou plus précisément d'un acte de négation. Sans « négation », nous ne pouvons appréhender le monde de manière rationnelle ; elle constitue le fondement même de l'organisation logique de notre expérience. Ainsi, dans un champ visuel donné, où apparaissent (par exemple) un ciel bleu et des arbres, pour pouvoir dire « le ciel s'arrête ici, là où commencent les arbres », nous avons besoin de l'idée de « négation » : d'un côté d'une certaine limite, le ciel est visible et de l'autre, il ne l'est pas, tandis que d'un côté, les arbres ne sont pas visibles et de l'autre, ils le sont. De même, concernant le temps, pour pouvoir décrire un changement, par exemple du ciel bleu au ciel rose, nous avons besoin de l'idée de « négation » : auparavant, cette partie du ciel était bleue et non rose, et plus tard, elle était rose et non bleue. Là encore, la notion de « négation » nous est nécessaire pour exprimer des différences à d'autres égards – par exemple, pour dire que « le chant des oiseaux semble provenir des arbres plutôt que des bâtiments ». La négation est donc l'un des tout premiers outils de la logique, intervenant dès le tri des expériences.

De plus, la négation conserve un rôle central lorsqu'on aborde les abstractions. La connaissance conceptuelle,

constituée de termes et de propositions fondés directement ou indirectement sur des phénomènes perceptifs, repose initialement sur notre capacité à percevoir des similarités entre les objets de la perception : « ceci semble ressembler un peu à cela ». Nous projetons ainsi mentalement l'idée que ceci et cela « ont quelque chose en commun », une propriété commune abstraite (c'est-à-dire non phénoménale, non perçue d'aucune manière), à laquelle nous pouvons choisir de donner un nom. Cependant, pour aller plus loin dans ce processus conceptuel, nous devons être capables de nier, c'est-à-dire d'affirmer que « certaines choses autres que ceci et cela ne possèdent pas la propriété commune abstraite que ceci et cela semblent avoir », ou encore que « ceci et cela n'ont pas tout en commun ». Autrement dit, nous devons pouvoir affirmer non seulement qu'une chose ressemble à une autre d'une certaine manière, mais aussi que ces choses, ou d'autres, ne se ressemblent pas de cette manière ou d'une autre. Ainsi, la négation est essentielle pour donner un sens à l'information, même au niveau conceptuel de la conscience.

Qu'est-ce que la négation ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord comprendre qu'il *n'existe pas de phénomènes négatifs dans le domaine de l'expérience* . Tout ce que nous percevons est un phénomène positif, car sinon, nous n'aurions rien à percevoir. Nous ne pouvons « percevoir » un état de choses négatif qu'après avoir défini mentalement un état de choses positif à rechercher, puis l'avoir recherché. Si, malgré une recherche assidue, nous ne le trouvons pas, nous concluons inductivement qu'il est « absent », c'est-à-dire « non présent ». Ainsi, les phénomènes positifs précèdent les phénomènes négatifs, et non l'inverse. L'existence précède logiquement la non-existence. Les phénomènes négatifs ne sont des « phénomènes » que métaphoriquement, par analogie avec les phénomènes positifs ; en réalité, les

phénomènes négatifs n'existent pas. La « négation » n'est pas un concept au sens d'une abstraction issue de nombreuses expériences particulières partageant une certaine propriété. La négation est un outil de l'observateur pensant, comme décrit précédemment. C'est un acte, une intention.

Pour illustrer la confusion qui règne chez certaines personnes – même chez certains scientifiques – face à la négation, je vous propose l'exemple suivant, tiré de l'ouvrage de Richard Dawkins, * *Le Plus Grand Spectacle du Monde : La Preuve de l'Évolution** [105]. Il y décrit une expérience menée par Daniel J. Simons, au cours de laquelle on demande à des participants de regarder une courte vidéo et de compter le nombre d'occurrences d'un certain événement. À la fin, on leur pose une toute autre question : ont-ils remarqué la présence d'un homme déguisé en gorille pendant la vidéo ? La plupart admettent ne pas l'avoir vu [106]. Selon Dawkins, cette expérience nous permet de déduire que « le témoignage oculaire, l'« observation directe », le « vécu » – tous ces éléments sont, ou du moins peuvent être, désespérément peu fiables ».

Mais cette conclusion est erronée à partir des données disponibles, car il confond expérience positive et expérience négative. Les personnes qui ont visionné la vidéo étaient trop occupées à chercher ce qu'on leur demandait d'observer pour remarquer le gorille. Plus tard, lors d'un second visionnage, elles l'ont effectivement aperçu. Il n'y a aucune raison de s'attendre à ce que nous percevions réellement tout ce qui est présenté à nos sens. Nos expériences sensorielles sont toujours, nécessairement, sélectives. La validité de la perception sensorielle en tant que telle n'est pas remise en

---

105 New York : Free Press, 2009. Pp. 13-14.

106 La vidéo est visible à l'adresse suivante : www.theinvisiblegorilla.com/videos.html.

cause par la portée limitée de certaines perceptions sensorielles. La preuve en est que c'est *grâce à des perceptions sensorielles supplémentaires* que nous découvrons ce qui nous avait échappé auparavant. La non-perception de quelque chose ne constitue pas une perception erronée, mais simplement une perception incomplète. « Je n'ai pas vu X » n'implique pas déductivement « J'ai constaté l'absence de X », même si la répétition de la première affirmation tend à impliquer inductivement la seconde.

Un phénomène négatif n'est pas comparable à un phénomène positif, c'est-à-dire quelque chose que l'on peut percevoir ou pressentir directement. La négation est nécessairement le produit d'une cognition indirecte, c'est-à-dire d'un processus inductif (plus précisément, adductif). Nous émettons mentalement l'hypothèse qu'un tel phénomène positif est absent, puis nous testons et confirmons cette hypothèse en recherchant, sans succès, le phénomène positif [107]. Si nous venions à trouver le phénomène positif, l'hypothèse de négation serait immédiatement rejetée, car la fiabilité d'une négation est bien inférieure à celle d'une expérience positive. Nous ne formulerions même pas la négation si nous avions déjà perçu, par le passé ou dans l'immédiat, le phénomène positif. Et si nous la formulions, nous reviendrions naturellement sur notre affirmation si nous rencontrions ultérieurement le phénomène positif. Par conséquent, le contenu des phénomènes négatifs est nécessairement toujours hypothétique, c'est-à-dire provisoire dans une

---

107 Ne pas trouver, c'est ne pas trouver. Objectivement, il est important de noter que ne pas trouver est un phénomène négatif, et non positif. Mais subjectivement, quelque chose de positif peut se produire en nous : peut-être un sentiment de déception ou un soulagement persistant. Pour en savoir plus, consultez mon ouvrage *« Réflexions »* , chapitre 9.

certaine mesure ; il n'est jamais ferme et certain comme celui des phénomènes positifs (expérimentés).
Les affirmations négatives, comme les affirmations positives, peuvent être justes ou fausses. Si l'on a cherché avec diligence un phénomène positif sans le trouver, on peut logiquement en affirmer la négation. Une telle affirmation est nécessairement inductive : elle n'est valable que tant que le phénomène positif est activement recherché et non trouvé. Dès que le phénomène positif est observé, la négation n'est plus justifiée. Si l'on n'a *pas* cherché le phénomène positif, ou si l'on ne l'a pas cherché avec toute la diligence requise, peut-être en raison d'une distraction (comme dans l'exemple cité plus haut), alors bien sûr, l'affirmation de négation est sujette à caution ; elle est certainement inductivement faible, et il est fort probable qu'une observation ultérieure puisse la contredire.
Comment définir la négation, alors ? On pourrait dire qu'elle se définit par les lois de non-contradiction et du tiers exclu. Autrement dit, pour tout terme « X » et sa négation « non-X », la relation entre eux est par définition la disjonction « soit X, soit non-X » – ce qui signifie ici que ces termes (X et non-X) ne peuvent être simultanément vrais et faux ; ils sont donc exclusifs et exhaustifs. Qu'entends-je par « définition » ? Est-ce un acte arbitraire ? Non, il s'agit de désigner une évidence, d'un choix délibéré. En l'occurrence, il s'agit de désigner l'instrument du discours rationnel dont nous avons besoin pour ordonner l'expérience et en produire des dérivés conceptuels cohérents. Cet instrument doit être ainsi construit ; une autre construction ne remplirait pas la fonction que nous lui attribuons. Autrement dit, la seule manière concevable d'ordonner logiquement notre connaissance est par la négation, définie par les lois de

non-contradiction et du tiers exclu. Sans cet outil, l'analyse de l'expérience est impossible.

Supposons maintenant que quelqu'un conteste l'affirmation précédente. Il demande : « Comment savez-vous *que* le dilemme "soit X, soit non-X" est vrai ? Vous avez arbitrairement *défini* les choses ainsi, mais cela ne signifie pas que c'est un fait ! Ne pourrait-on pas tout aussi bien affirmer que le tétralème "soit X, soit non-X, *soit les deux, soit aucun* " est vrai ? » La réponse à cette objection est très simple. Supposons que j'accepte cette critique et que j'admette le tétralème. Décomposons alors cette disjonction quadruple, en plaçant d'un côté l'alternative unique « X » et de l'autre l'alternative triple « non-X, soit les deux, soit aucun ». J'ai alors de nouveau un dilemme : « soit X, soit non-X, soit les deux, soit aucun ». Définissons ensuite un nouveau concept de négation sur cette base, de sorte que nous obtenions une disjonction de deux alternatives au lieu de quatre. Appelons la seconde alternative complexe « non-X ou les deux ou aucun » de cette disjonction « NON-X » et appelons-la « la super-négation de X ».

Ainsi, l'objecteur et moi convenons désormais que la disjonction « soit X, soit NON-X » est exclusive et exhaustive. Nous convenons, vraisemblablement, que ce nouveau dilemme ne peut être opposé à son tour par un tétralème de la forme « soit X, soit NON-X, soit les deux, soit aucun des deux » – car une telle opposition pourrait assurément être contrée par une autre division et redéfinition. Nous ne pouvons raisonnablement répéter ce processus à l'infini ; cela reviendrait à bloquer toute pensée rationnelle pour toujours. Ayant ainsi bloqué toutes les voies de la pensée, l'objecteur ne pourrait prétendre avoir une meilleure pensée, ni même une pensée tout court. Il n'y a donc aucun profit à poursuivre l'objection. Le tétralème n'est donc qu'une

provocation, car nous avons parfaitement pu parer l'attaque. Ayant convenu que la nouvelle disjonction « soit X, soit NON-X » est logiquement irréfutable, nous devons admettre que la disjonction initiale « soit X, soit non-X » était logiquement correcte dès le départ. Car je peux vous dire que ce que j'entendais par non-X, ou la « négation de X », était dès le début ce que signifie maintenant NON-X, ou la « super-négation de X » !

Je ne me suis jamais intéressé à une négation relative et faible, mais j'ai, dès le départ, recherché une négation absolue et forte. Car cette négation totale, et rien de moins radical, est l'outil dont nous avons tous besoin pour ordonner l'expérience et développer la connaissance conceptuelle de manière cohérente et efficace. Autrement dit, quelle que soit la version affaiblie de la négation que l'on tente d'inventer [108], nous pouvons toujours en proposer une version forte à laquelle s'appliquent sans aucun doute les lois de non-contradiction et du tiers exclu. Si une telle négation n'existait pas, il faudrait l'inventer. Nul ne peut la détruire en la niant ou en l'édulcorant. Ceux qui s'y essaient ne sont que des sophistes qui ignorent la source, la nature et la fonction de la négation dans le discours humain. Ils la réduisent à une simple manipulation symbolique et ne réalisent pas que son rôle dans le discours humain est bien plus fondamental et

---

108 Certains affirment que le principe de non-contradiction est logiquement nécessaire, mais que le principe du tiers exclu ne l'est pas. Il est clair que cette affirmation se réfute de la même manière. S'ils avancent les trois alternatives « soit X, soit non-X, soit "ni X ni non-X" », on peut à nouveau scinder la disjonction en deux, avec d'un côté « X » et de l'autre « non-X ou "ni X ni non-X" », puis procéder comme pour le tétralème. On peut faire de même si l'on accepte le principe du tiers exclu mais que l'on rejette le principe de non-contradiction. Toutes ces tentatives sont des sophismes.

complexe. La négation est l'instrument indispensable à toute tentative de connaissance au-delà de la simple perception.

29. CHAPITRE VINGT-NEUF

Tiré de *A Fortiori Logic* (2013),
Annexe 7.1-2.

LOGIQUE MODERNE

1. Logique symbolique moderne

Depuis la fin du XIXe siècle, et plus particulièrement au cours du XXe siècle, la logique symbolique moderne a progressivement supplanté la logique formelle classique. Quelle est la différence essentielle entre les deux ? La logique formelle classique, découverte par Aristote (IVe siècle avant notre ère) et développée et perfectionnée au fil du temps par de nombreux successeurs, repose sur l'étude des propriétés logiques des propositions en remplaçant les propositions matérielles par des propositions formelles. Une proposition catégorique est formelle si ses termes sont des variables et non des constantes – par exemple, « Tous les X sont Y » est formel, car les symboles X et Y représentent théoriquement tous les termes susceptibles d'apparaître en pratique. Une proposition hypothétique est formelle si ses thèses sont des variables et non des constantes – par exemple, « Si X, alors Y » est formel, car les symboles X et Y représentent théoriquement toutes les thèses susceptibles d'apparaître en pratique.

Alors que la logique classique symbolisait les termes et les propositions, elle ne symbolisait pas de la même manière les autres composantes des propositions, telles que leurs

quantités, leurs modalités ou leurs opérateurs relationnels. Dans « Tous les X sont Y », les mots « tous » et « sont » restaient dans le langage courant (en l'occurrence, le français ordinaire). De même, dans « Si X, alors Y », les mots « si » et « alors » n'étaient pas symbolisés. En logique symbolique moderne, en revanche, la tendance s'est développée à symboliser chaque aspect de chaque proposition [109]. Il s'agissait, assurément, *d'une nouvelle école* de logique, qui considérait que seule cette méthode permettait d'atteindre une précision absolue du langage et d'éliminer toute ambiguïté ou équivoque du discours humain. La logique symbolique moderne préconisait donc l'adoption d'un langage entièrement artificiel, comparable à celui des mathématiques.

Certains avantages et inconvénients de cette approche sont immédiatement évidents [110]. Un atout de la symbolisation, déjà mentionné, réside dans la précision qu'elle confère, parfois absente des langues naturelles. Toutefois, cette impression est assurément illusoire : si la compréhension du sujet est vague et incertaine dès le départ, comment les symboles pourraient-ils l'améliorer ? Un inconvénient majeur de la symbolisation est le caractère ésotérique du langage artificiel. La logique était initialement conçue comme un outil pédagogique destiné aux masses, ou du moins aux intellectuels, afin d'améliorer leur réflexion quotidienne. De nos jours, la logique est devenue le domaine exclusif de quelques spécialistes et n'a plus grand-chose à voir avec la

---

109 Par exemple : le mot « all » est devenu un A majuscule à l'envers, le mot « some » est devenu un E majuscule inversé latéralement (pour existence, comme dans « there are »), les mots « if–then » (implication) sont devenus une flèche pointant de l'antécédent au conséquent, et ainsi de suite.

110 Pour en savoir plus sur ce sujet, voir mon ouvrage *Future Logic* , chapitre 64 : Critique de la logique moderne.

pratique cognitive humaine. De plus, la communication n'est pas toujours aisée, même entre logiciens symboliques, car chacun d'eux privilégie naturellement un ensemble de symboles différent, si bien qu'il n'existe pas un seul langage artificiel, mais plusieurs. Un autre inconvénient est la lenteur d'adaptation de tout langage artificiel aux formes discursives nouvellement apparues dans l'usage courant. L'argument a fortiori, par exemple, ne dispose toujours pas d'une expression symbolique convaincante.

L'activité principale des « logiciens modernes » semble aujourd'hui consister *à traduire* le langage courant dans leur langage symbolique de prédilection. Le plus souvent, ils se contentent de réécrire une phrase en anglais courant parfaitement compréhensible en une phrase purement symbolique, comme s'il s'agissait d'un exploit qui leur assurerait une place dans l'histoire, ou du moins dans leur profession. Ce simple acte de traduction ou de réécriture en termes symboliques semble les satisfaire et les enthousiasmer énormément, *comme s'il conférait à la phrase un statut scientifique* . De plus, ils recourent à une terminologie pompeuse à des fins d'apparat et d'intimidation. On a l'impression que les symboles jouent pour eux le rôle d'incantations magiques dans l'Antiquité – « abracadabra ! », psalmodiaient-ils en quête de révélations et de pouvoirs mystiques.

Mais réfléchissez-y un instant. En réalité, lorsque les logiciens modernes réécrivent une phrase en termes symboliques, ils n'obtiennent *rien* d'autre que des phrases plus courtes. Ils ont inventé des symboles pour remplacer les mots ordinaires, et (idéalement) dressé un tableau de correspondance entre ces symboles et les mots courants. Ils n'ont fait *qu'abréger* la phrase initiale. Apparemment, ils sont trop paresseux pour écrire de longues phrases et

préfèrent les phrases concises. Ils n'ont apporté *aucune information ni perspective nouvelle* . Ils ne peuvent pas sérieusement prétendre que l'énoncé en langage courant était fondamentalement déficient, puisqu'il devait être suffisamment compréhensible pour qu'ils puissent le traduire en symboles. S'il était compréhensible pour eux, pourquoi pas pour les autres ? Quel besoin absolu avons-nous de ces langues artificielles qu'ils s'efforcent si obstinément de nous vendre ?[111]

De plus, il est important de noter que chaque fois que nous (et eux) lisons l'énoncé symbolique qu'ils ont concocté, *notre esprit doit le retraduire en langage courant pour le comprendre* . Nous devons constamment nous référer mentalement aux définitions des symboles. Nous devons nous rappeler : « Ah ! Ce symbole étrange signifie ceci, ce gribouillis bizarre signifie cela, et le zigzag signifie cela », et ainsi de suite. De ce fait, notre processus de compréhension est considérablement complexifié et ralenti. Nous sommes plus éloignés de l'objet d'étude qu'au départ – plus distanciés de la réalité que nous essayons de comprendre. Cette distance accrue et cette perte de temps ne sont ni accidentelles ni fortuites : elles contribuent à obscurcir les enjeux et à empêcher tout jugement critique. Les erreurs restent cachées, et si nous les repérons, nous n'osons guère les signaler de peur d'admettre que nous avons pu commettre

---

111 Idéalement, les symboles sont bien sûr utiles pour synthétiser de grandes quantités d'informations. J'aimerais beaucoup élaborer des formules symboliques concises qui résument mes conclusions sur la logique de la causalité. Je ne rejette donc pas totalement le symbolisme. Ce que je dis ici, c'est qu'il n'est pas nécessaire (autrement dit, on peut très bien s'en passer) et qu'il peut même constituer un obstacle important à la pensée logique et à la théorie logique.

une erreur. C'est ainsi que l'absurdité se perpétue et se propage.
Mais ce n'est pas le pire. Le pire est double. Premièrement, les logiciens modernes *symbolisent généralement beaucoup trop tôt* , alors que leur compréhension et leur analyse sont encore balbutiantes. Ils ne laissent généralement pas à la matière étudiée le temps de se développer et de mûrir dans leur esprit, mais se précipitent avec impatience dans leur monde symbolique, plus ordonné et rassurant en apparence. De ce fait, leurs symboles reflètent généralement une compréhension très naïve, élémentaire et immature de l'objet en question. Deuxièmement, une fois leur représentation symbolique achevée, *elle fige tout travail ultérieur* à ce niveau infantile. La symbolisation étant déjà fixée, ils ne peuvent que la remanier de différentes manières. Ils ne peuvent que manipuler, réorganiser et recombiner leurs symboles à leur guise, et c'est à cela qu'ils consacrent le reste de leur temps. Ils ne peuvent se nourrir de nouvelles expériences et intuitions issues du monde extérieur ou du discours humain, car ils s'en sont déjà coupés, avec assurance et confort. Leurs symboles les aveuglent et les paralysent. Le peu de résultats obtenus en témoigne.
Un autre aspect important de la logique symbolique moderne réside dans ses prétentions à l'« axiomatisation ». En logique formelle classique, les lois de la pensée (identité, non-contradiction et tiers exclu) étaient souveraines ; il s'agissait d'axiomes au sens originel de primaires irréductibles de la connaissance rationnelle, constituant ensemble l'essence même de la logique. Dans la validation syllogistique d'Aristote, tous les syllogismes pouvaient être réduits directement ou *par l'absurde* à un nombre minimal de modes primaires – principalement le syllogisme positif singulier de la première figure : « Ce S est M, et tous les M

sont P, donc ce S est P. » Ce dernier argument n'était pas perçu comme un axiome en soi, ni même comme une convention arbitraire, mais comme une intuition logique conforme aux lois de la pensée selon lesquelles ce qui est affirmé applicable à un concept doit également s'appliquer aux choses qu'il subsume. Le rapport entre le raisonnement humain, et plus fondamentalement la logique formelle, et les lois de la pensée a été progressivement systématisé, tout en conservant *une ouverture et une flexibilité essentielles* . Bien qu'intégré, ce rapport n'était pas figé, permettant ainsi son évolution et son adaptation constantes au gré du développement des connaissances.

Les logiciens modernes, quant à eux, privilégiant la géométrie euclidienne, méthode de démonstration *plus* rigoureuse, recherchaient une organisation des connaissances plus prévisible et définitive. Leur esprit simpliste exigeait des règles strictes et un ordre parfait. Une hiérarchie fut établie entre les idées : celles au sommet (les lois de la pensée) étaient considérées comme des « axiomes », et celles plus bas (les syllogismes, et par la suite d'autres types d'arguments) comme des « théorèmes ». Si cette approche peut convenir aux mathématiques, science relativement spécialisée, elle sema la confusion en logique conceptuelle générale, science de la science. La question se posa naturellement de l'origine de ces axiomes apparents et de la possibilité de les remplacer par des axiomes contraires, comme cela se faisait en géométrie non euclidienne. Ces esprits simplistes ne tardèrent pas à conclure que la logique n'était qu'un jeu mental conventionnel, sans lien apparent avec le monde empirique. Cette philosophie (connue sous le nom de positivisme logique) était largement justifiée par la

dichotomie analytique-synthétique d'Emmanuel Kant [112], il était donc difficile de la remettre en question.

Ce qui manque à ce modèle de connaissance, c'est la compréhension que la logique formelle ne se déduit pas des lois de la pensée. Les lois de la pensée *ne sont pas des prémisses* de la logique formelle ; elles ne constituent pas des contenus à partir desquels d'autres contenus sont déduits. Les lois de la pensée nous renvoient aux intuitions logiques autonomes grâce auxquelles nous jugeons naturellement ce qui constitue une inférence appropriée. Elles justifient *les processus* de déduction (et plus largement, d'induction) des prémisses aux conclusions. Les formes des syllogismes et autres arguments ne se déduisent pas des lois de la pensée. Elles sont induites à partir des contenus de pensée eux-mêmes. Ces contenus peuvent être jugés corrects ou non sans référence aux formes, grâce à des intuitions logiques ad hoc. La logique formelle se contente de regrouper sous un certain nombre de catégories des types de pensées récurrents, afin que, toujours grâce à des intuitions logiques ad hoc, nous puissions prédire une fois pour toutes, pour chaque type de pensée (par exemple, le syllogisme 1/AAA), s'il est correct ou non. En réalité, ce processus de validation (ou d'invalidation) ne fait appel à aucune « lois de la pensée » générale. Des intuitions logiques spontanées et sincères suffisent. Les « lois de la pensée » ne sont que des typologies a posteriori d'actes particuliers d'intuition logique. C'est pourquoi elles ne constituent pas les prémisses fondamentales d'un modèle géométrique de la connaissance.

La question que ces pseudo-logiciens modernes ne se sont évidemment pas posée est la suivante : pourquoi *leurs*

---

112 Voir mes *Réflexions logiques et spirituelles* , livre 2, chapitre 2, publié en ligne à l'adresse suivante : www.thelogician.net/6_reflect/6_Book_2/6b_chapter_02.htm.

prétendues intuitions logiques, issues de l'« axiomatisation » (y compris leur scepticisme quant à l'objectivité des lois de la pensée), devraient-elles être préférées à celles des logiciens « non-axiomatisés » ? Peut-on parler de logique sans recourir à la logique ? Les logiciens peuvent-ils légitimement prétendre transcender la logique ? Peuvent-ils, par un raisonnement logique, la ridiculiser et la nier ? Par exemple, certains ont soutenu que le recours aux lois de la pensée relève soit d'un raisonnement circulaire, soit d'une régression à l'infini. Ils se sont arrêtés là, sans jamais se demander pourquoi le rejet du raisonnement circulaire ou de la régression à l'infini serait considéré comme un acte logique fondamental ne nécessitant aucune justification, alors que les lois de la pensée seraient rejetées précisément parce que (selon eux) aucun acte logique ne requiert de justification. N'est-ce pas là un double standard (une autre intuition logique fondamentale) ?[113]

L'erreur fondamentale de l'héritage kantien réside dans la croyance en l'existence d'une connaissance « purement analytique » ou « a priori ». Les logiciens influencés par cette idée absurde demeurent aveugles aux aspects empiriques de tout développement de la connaissance. Même les systèmes logiques en apparence purement symboliques reposent sur des perceptions. Certains symboles renvoient à des objets concrets (par exemple, les individus a et b), d'autres à des objets abstraits (par exemple, les classes x et y) ; mais chaque symbole est, outre le fait d'être un signe pour autre chose, un objet concret *en soi* (qu'il s'agisse d'un point d'encre sur du papier, d'un point lumineux sur un écran d'ordinateur ou d'une forme que notre esprit se représente). Il

113 Il convient bien sûr, dans ce contexte, de mentionner Kurt Gödel, qui a démontré l'incomplétude des systèmes axiomatiques comme celui de David Hilbert.

s'ensuit que les formules symboliques, qu'elles soient développées inductivement ou déductivement, dépendent toujours d'une observation empirique. L'observation des symboles n'est pas une transcendance de l'expérience ; c'est un processus empirique, au même titre que l'observation des vaches ; elle requiert une perception physique ou mentale. Ainsi, si je compte des entités symboliques ou si je les imagine rassemblées, il ne s'agit pas d'un travail purement analytique, mais d'un travail de synthèse. De plus, ces logiciens ont tendance à ignorer les innombrables souvenirs, imaginations et intuitions rationnelles qui constituent la toile de fond indicible de tout discours concernant la logique.

De toute évidence, l'axiomatisation était une vaste supercherie, par laquelle des pseudo-logiciens superficiels mais rusés cherchaient à s'emparer du pouvoir dans le domaine de la logique. Et ils y sont parvenus presque entièrement. Il n'en demeure pas moins que les intuitions logiques fondamentales, telles que les lois de la pensée, le rejet de la circularité, de la régression à l'infini et du double standard, ou encore l'acceptation de la subsomption (raisonnement syllogistique) et les nombreux autres fondements de la pensée humaine, sont incontestables. Aucune « axiomatisation » ne saurait les prouver ni les réfuter, car toute preuve et toute réfutation reposent sur ces intuitions *pour nous convaincre* . La conclusion à en tirer n'est certainement *ni* le relativisme ni le conventionnalisme, car *cela* reviendrait à revendiquer la validité d'une intuition logique ; autrement dit, l'intuition selon laquelle toutes les intuitions sont arbitraires serait elle-même arbitraire. On ne peut réfuter la logique par la logique. On peut cependant la justifier en reconnaissant honnêtement que certaines pensées constituent des intuitions logiques fondamentales. Et ces intuitions, qui constituent ensemble ce que nous appelons la

« raison humaine », ne peuvent pas toutes être répertoriées à l'avance, mais émergent au fil du temps à mesure que les connaissances se développent.

Aristote a dit tout cela il y a longtemps, mais beaucoup ont préféré l'ignorer ou le déformer car ils souhaitent ardemment le rabaisser et le supplanter, envieux de ses réalisations. Prenons par exemple l'affirmation suivante concernant le principe de non-contradiction, tirée de sa *Métaphysique :* (Livre 4, partie 3. Traduit par WD Ross.) :

> « Car un principe que tout *être capable de comprendre* n'est pas une hypothèse ; et ce que tout être capable de comprendre doit savoir, il le possède déjà lorsqu'il entreprend une étude particulière. De toute évidence, un tel principe est le plus certain de tous ; quel est ce principe, allons-nous l'exposer. C'est que le même attribut ne peut appartenir et ne pas appartenir simultanément au même sujet et sous le même rapport. » (C'est moi qui souligne.)

Du fait de la symbolisation et de l'axiomatisation, *la logique moderne est essentiellement une démarche déductive* . Aussi complexe qu'elle puisse paraître, elle est inévitablement superficielle et simpliste. *Même lorsque les logiciens modernes prétendent aborder l'induction, ils restent prisonniers d'activités déductives.* Leur « logique » est ainsi de plus en plus *déconnectée de la réalité* . C'est pourquoi leur réflexion sur les questions métalogiques est profondément relativiste. Les choses doivent être telles qu'ils les conçoivent, puisque les symboles sont en quelque sorte omniscients et omnipotents. Ils ne voient ni absurdité ni malaise dans une « logique paraconsistante » (c'est-à-dire en violation d'une ou plusieurs lois de la pensée), car pour eux, il ne s'agit que d'un jeu avec des symboles conventionnels, sans aucun lien avec la réalité. Lorsque les choses ne

correspondent pas à leurs schémas préconçus, ils les y intègrent de *force , sans* se soucier des conséquences, et utilisent un vocabulaire recherché pour éviter tout jugement critique. Ils ne considèrent pas les écarts pratiques par rapport à leurs constructions théoriques arbitraires comme des problèmes, ni comme des signes d'erreurs commises en cours de route. Ils ne font qu'ajouter des symboles et rendre leurs théories plus obscures. Croyez-moi, je n'exagère pas : c'est la réalité.

Pourquoi tant de personnes sont-elles attirées et impressionnées par la logique symbolique moderne ? Une partie du problème réside bien sûr dans le fait que c'est ce que les universités exigent de leurs enseignants et enseignent à leurs étudiants ; les articles doivent être rédigés en termes symboliques pour être pris en considération. Mais pourquoi cette préférence ? Peut-être parce que des pages remplies de symboles ésotériques paraissent plus « scientifiques », rappelant aux lecteurs les formules mathématiques des sciences physiques. Peu importe qu'en logique, la matière sous-jacente devienne moins transparente et compréhensible une fois traduite en symboles. En réalité, l'un des objectifs est de dérouter et d'intimider le lecteur, afin de masquer les faiblesses et les failles du raisonnement. Le langage grandiloquent sert également de leurre. La logique symbolique moderne se targue de sa supériorité sur la logique formelle classique pour s'octroyer une autorité ; mais la vérité est que la plupart des bonnes idées qu'elle possède, elle les a volées à la seconde, remaniées et rebaptisées pour paraître originales et indépendantes. Toute cette entreprise est une vaste supercherie permanente ; ou, à l'inverse, une illusion collective aux proportions épidémiques.

Je ne prétends évidemment pas (contrairement à ce que certains ne manqueront pas de me reprocher) que tout ce que nous enseigne la logique symbolique moderne est faux, hors de propos ou plagié. J'affirme simplement que ce qui y est vrai et significatif ne résulte certainement pas *de* la symbolisation et de l'axiomatisation, et peut tout aussi bien être (a pu être et a probablement été) développé par la logique formelle classique. De plus, je le répète, un symbolisme excessif tend à simplifier à l'extrême et à occulter des nuances importantes, condamnant ainsi ses utilisateurs à des processus de pensée rigides et abstraits, déconnectés du monde empirique.

Nous avons vu, au cours de ce traité sur la logique a fortiori, comment certains logiciens, débutants ou confirmés, se sont égarés ou ont échoué en tentant de résoudre des problèmes au moyen de la logique symbolique moderne. Dans les pages qui suivent, je présente d'autres exemples de l'inefficacité relative de la logique symbolique moderne comparée à la logique formelle classique. Je montre que la question de la « portée existentielle » est bien moins importante qu'on ne le prétend ; que les tentatives pour contourner les lois de la pensée sont vaines ; que le paradoxe du menteur ne résulte pas uniquement de l'autoréférence ; et que le paradoxe de Russell découle de l'acceptation de l'appartenance à soi.

2. La doctrine de l'importance existentielle

De nos jours, on dit qu'un terme possède une « portée existentielle » s'il est considéré comme ayant des référents existants ; sinon, on dit qu'il est « vide » ou qu'il appartient à une « classe nulle ». Par exemple, « hommes » a une portée existentielle, tandis que « dragons » n'en a pas. Ce concept est considéré comme original et important, voire

révolutionnaire, en logique symbolique moderne ; et il est souvent présenté comme une preuve de la supériorité de cette école sur celle de la logique formelle classique. Nous allons ici examiner et évaluer cette affirmation. Comme nous le verrons, bien que le concept repose sur certains fondements formels, il est, en dernière analyse, logiquement trivial et cognitivement non anodin.

Aristote, le fondateur de la logique formelle, ne semble pas avoir réfléchi à la portée existentielle de cette question et a donc élaboré un système logique qui ne la prenait pas en compte. La question commença à être soulevée au Moyen Âge, mais ce n'est que dans la seconde moitié du XIXe siècle qu'elle acquit l'importance que lui accordent aujourd'hui les logiciens modernes.

a. Selon l'enseignement d'Aristote, la logique formelle classique reconnaît six formes catégoriques fondamentales de proposition : l'affirmative générale, « Tous les S sont P » (A), qui signifie que tout S est P ; la négative générale, « Aucun S n'est P » (E), qui signifie que tout S n'est pas P ; l'affirmative particulière, « Certains S sont P » (I), qui signifie que chacun des S (un ou plusieurs) est P ; la négative particulière, « Certains S ne sont pas P » (O), qui signifie que chacun des S (un ou plusieurs) n'est pas P ; et l'affirmative singulière, « Ce S est P » (R), et la négative singulière, « Ce S n'est pas P » (G), qui se réfèrent à un cas particulier spécifiquement désigné ou au moins pensé. Il est à noter que les propositions générales (ou universelles) et les propositions particulières sont dites plurielles, par opposition aux propositions singulières [114]. Les lettres A, E, I, O, R et G proviennent des mots latins *AffIRmo* et *nEGO* ; les quatre

[114] Les propositions singulières sont souvent qualifiées de particulières, mais cet usage est inexact, puisqu'elles font référence à un individu désigné.

premières sont traditionnelles, les deux dernières (R et G) ont été introduites par moi il y a des années [115].
Les symboles S et P désignent respectivement le sujet et le prédicat. Le verbe qui les relie est appelé la copule et peut être positif (« est » ou « sont ») ou négatif (« n'est pas » ou « ne sont pas ») [116]. Dans le contexte présent, la copule doit être comprise au sens large, dans un sens [117]*intemporel* . Lorsque nous disons « est » (ou « n'est pas »), nous n'entendons pas simplement « est (ou n'est pas) *maintenant* , à cet instant précis », mais plus largement « est (ou n'est pas) *à un moment donné* , dans le passé, le présent ou le futur ». Les expressions « tous », « certains » et « ceci » sont appelées quantités. De toute évidence, le terme général « tous » couvre chaque occurrence, y compris nécessairement « cette » occurrence spécifique ; et « tous » et « ceci » impliquent tous deux le terme particulier « certains », puisqu'il inclut indéfiniment « au moins une » occurrence. Les « oppositions » entre les six formes, c'est-à-dire leurs interrelations logiques, sont traditionnellement illustrées au moyen du « rectangle d'oppositions » suivant :

---

115 On peut se souvenir de ces six étiquettes grâce à la phrase ARIEGO.

116 Ce que j'ai appelé « polarité » est traditionnellement appelé « qualité », mais ce dernier terme est inexact et source de confusion et devrait être évité.

117 Cette approche nous permet d'ignorer momentanément la question de la modalité et reflète l'usage courant dans de nombreux contextes. Un traitement plus approfondi des propositions catégoriques doit bien sûr aborder la question de la modalité ; je le fais dans mon ouvrage précédent, * *Future Logic** .

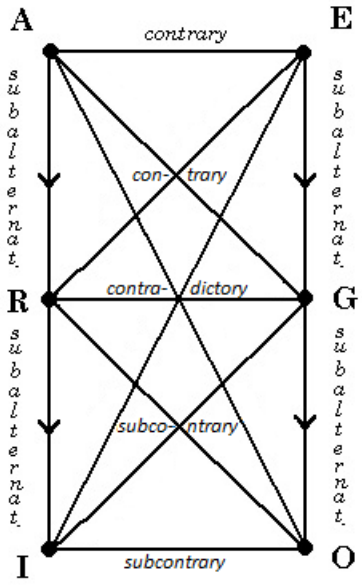


Diagramme 29.1 – Oppositions aristotéliciennes

Bien qu'Aristote n'ait pas, à notre connaissance, représenté les oppositions au moyen d'un tel diagramme, nous pouvons nous y référer comme un résumé de sa pensée. Il est admis que, positivement, A implique R et R implique I (donc A implique I), et négativement, E implique G et G implique O (donc E implique O), bien que ces implications ne soient pas réciproques : I n'implique ni R ni A, et R n'implique pas A, et ainsi de suite. C'est ce qu'on appelle la subalternation [118]. L'opposition centrale de ce diagramme est la contradiction entre R et G ; de cette hypothèse, et desdites subalternations,

118 La proposition impliquant est appelée la subalternante et la proposition impliquée la subalterne, et les deux sont appelées subalternes.

tout le reste découle logiquement [119]. A et O sont contradictoires, de même que E et I ; A et E, A et G, E et R sont des paires de contraires ; I et O, I et G, O et R sont des paires de sous-contraires. Deux propositions sont contradictoires si elles ne peuvent être à la fois vraies et fausses ; elles sont contraires si elles ne peuvent être à la fois vraies mais peuvent être toutes deux fausses. Elles sont subcontraires si elles peuvent être toutes deux vraies mais ne peuvent pas être toutes deux fausses.

b. De façon surprenante, l'interprétation traditionnelle des formes catégoriques de base (Diagramme 29.1) s'avère aujourd'hui problématique. Les propositions énumérées ci-dessus ne sont pas aussi simples qu'il n'y paraît. La forme « Certains S sont P » (I) signifie « Quelque chose est à la fois S et P », tandis que la forme « Tous les S sont P » (A) signifie « Quelque chose est à la fois S et P, et rien n'est à la fois S et non-P ». De même, la forme « Certains S ne sont pas P » (O) signifie « Quelque chose est à la fois S et non-P », tandis que la forme « Aucun S n'est P » (E) signifie « Quelque chose est à la fois S et non-P, et rien n'est à la fois S et P ». En examinant les formes I, A, O, E de manière plus détaillée, on comprend que A implique I puisque I fait partie de A (et de même pour E et O), mais on réalise alors que A

---

119 Si A est vrai, alors R est vrai, donc G est faux, donc E est faux ; d'où les contradictions illustrées sur le diagramme. Si I est faux, alors R est faux, donc G est vrai, donc O est vrai ; d'où les sous-contradictions illustrées. Puisque R et G sont incompatibles (ils ne peuvent être vrais simultanément) et exhaustifs (ils ne peuvent être faux simultanément), il s'ensuit que A et O, et de même E et I, dont les cas se recoupent partiellement, sont nécessairement contradictoires. En effet, s'ils étaient tous deux vrais ou tous deux faux, R et G seraient, dans au moins un cas, tous deux vrais ou tous deux faux (ceci est une démonstration par exposé).

et O ne sont pas véritablement contradictoires (et de même pour E et I).
L'antisens exact de « Quelque chose est à la fois S et non-P » (O) est « Rien n'est à la fois S et non-P » (c'est-à-dire seulement une partie de A, sans mention de sa composante I), et l'antisens exact de « Quelque chose est à la fois S et P, et rien n'est à la fois S et non-P » (A) est « Rien n'est à la fois S et P, et/ou quelque chose est à la fois S et non-P » (c'est-à-dire une disjonction incluant O, mais aussi E). Notez bien cela [120].
Il convient de souligner que « Tous les S sont P » (A) peut se définir plus brièvement ainsi : « Quelque chose est S, et rien n'est à la fois S et non-P ». En effet, compte tenu de cette information, il découle logiquement que les choses qui sont S sont P (car si cela était nié, il s'ensuivrait que certaines choses sont à la fois S et non-P). De même, « Aucun S n'est P » (E) peut se définir plus brièvement ainsi : « Quelque chose est S, et rien n'est à la fois S et P », sans qu'il soit nécessaire de préciser explicitement que « certaines choses sont à la fois S et non-P ». Ainsi, les quatre formes A, E, I et O impliquent, ou présupposent (ce qui est logiquement équivalent), qu'« il existe un ou plusieurs S ». De plus, les formes positives A et I impliquent qu'« il existe un ou plusieurs P ». En revanche, les formes négatives E et O n'impliquent pas qu'« il existe un ou plusieurs P », car la

120 Les Kneales proposent une analyse similaire du problème dans *The Development of Logic* (Oxford, Londres : Clarendon, 1962), chapitre II, section 5. Plus loin (à la page 211), ils disent que Pierre Abélard « devrait avoir le mérite d'avoir été le premier à s'inquiéter du carré d'opposition traditionnel, même s'il n'a pas élaboré toutes les conséquences du changement qu'il préconisait ».

négation d'un terme n'apporte aucune information quant à son affirmation [121].

Ainsi, dans le diagramme ci-dessus, les liens diagonaux entre les coins A et O, et entre E et I, devraient indiquer non pas une contradiction, mais une contrariety. En effet, affirmer une proposition implique de nier son contraire, et nier une proposition n'implique pas d'affirmer l'autre. Pour remédier à ce problème de cohérence, les logiciens modernes ont proposé de *redéfinir* les propositions générales A et E comme les contradictoires exactes de O et I, respectivement. Autrement dit, la nouvelle signification de A est simplement « Rien n'est à la fois S et non-P » et la nouvelle signification de E est simplement « Rien n'est à la fois S et P ». Il découle de cette mesure que A (dans son sens nouveau et plus restreint) n'implique plus I, et de même E (dans son sens nouveau et plus restreint) n'implique plus O. Cette redéfinition des symboles A et E peut, à mon avis, engendrer beaucoup de confusion. Il serait préférable, selon moi, de *reformuler* les formes concernées comme suit :

- Conservez les étiquettes traditionnelles (anciennes) A et E sans changement de signification ; c'est-à-dire ancien A = A, ancien E = E.
- Étiquetez les sens modernes (nouveaux) de A et E comme respectivement non-O et non-I.
- Autrement dit, nouveau 'A' = non-O ≠ ancien A. Tandis que, ancien A = nouveau 'A' plus I = I et non-O.

---

121 On pourrait dire que rien au monde n'est concevablement P, sans que cela n'affecte la vérité de « Certains S ne sont pas P » ou « Aucun S n'est P ». Clairement, dans le cas particulier où « rien n'est P », ces dernières propositions sont vraies pour toute valeur de S.

- De même, nouveau 'E' = non-I ≠ ancien E. Tandis que, ancien E = nouveau 'E' plus I = O et non-I.

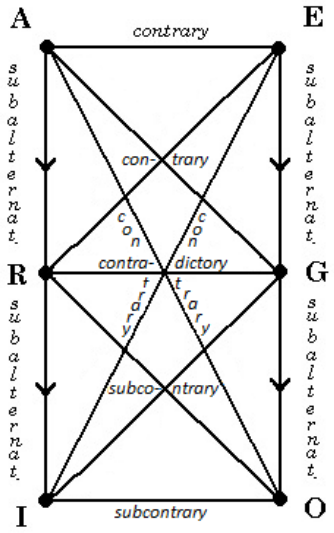
Ainsi, lorsque nous disons A ou E dans le présent article, nous entendons exclusivement les A et E traditionnels ; et lorsque nous voulons parler des « A » et « E » modernes, nous disons simplement non-O et non-I, respectivement. Notez bien cette convention [122]. En réalité, ces symboles propositionnels sont pratiquement abandonnés en logique moderne et les propositions sont exprimées au moyen d'une notation symbolique, incluant les quantificateurs existentiel et universel, ∃ (il existe) et ∀ (pour tout), respectivement ; mais nous n'avons pas besoin d'entrer dans les détails complexes de cette approche ici, car nous pouvons aisément aborder les points qui nous intéressent en langage clair. Considérons maintenant les conséquences formelles des résultats précédents de manière imagée.

Une façon de résoudre le problème posé consiste à modifier le rectangle d'oppositions traditionnel en représentant les relations diagonales entre A et O, et entre E et I, comme étant des contrariétés plutôt que des contradictions. Ceci rétablit la cohérence du diagramme traditionnel, même si cela en atténue quelque peu la force (Diagramme 29.2). Une autre possibilité, réaction moderne courante, est de remplacer A et E par les deux coins supérieurs du rectangle non-O et non-I. On conserve ainsi la contradiction entre les coins diagonalement opposés, mais la relation latérale entre ces coins est désormais une absence de connexion au lieu d'une

---

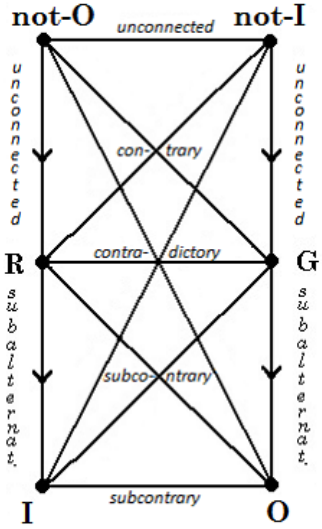
122 Bien sûr, on pourrait introduire des symboles modifiés pour les nouveaux A et E, comme A' et E', mais je préfère insister sur leur signification sous-jacente, à savoir non-O et non-I. À mon sens, il est malhonnête et trompeur de redéfinir les symboles A et E *eux-mêmes* comme signifiant uniquement non-O et non-I. C'est comme une prise de contrôle hostile, qui bloque définitivement toute réflexion et tout débat ultérieurs.

contrariété, et les relations verticales dans le carré supérieur sont une absence de connexion au lieu d'une subalternation (Diagramme 29.3).[123]



123 Une troisième approche possible consiste, bien sûr, à dessiner un rectangle avec A et E dans les deux coins supérieurs, et non-E et non-A (au lieu de I et O) dans les deux coins inférieurs. Dans ce cas, c'est le carré inférieur qui subirait des modifications, non-E et non-A étant alors indépendants l'un de l'autre et respectivement de R et G. Cette possibilité est cependant peu intéressante, car les formes non-E et non-A sont disjonctives. Autrement dit, non-E = non-(O et non-I) = non-O et/ou I ; et non-A = non-(I et non-O) = non-I et/ou O. Notons que cette position se retrouve historiquement chez Pierre Abélard, qui insistait sur la distinction entre « Tous les S ne sont pas P » (non-A) et « Certains S ne sont pas P » (O), et qui semblait nier que « Aucun S n'est P » (E) implique que quoi que ce soit soit S, et encore moins P (tout en considérant que « Tous les S sont P » (A) implique que quelque chose est S). voir Kneales, p. 210.

29.2 – traditionnel modifié



29.3 – version moderne

Remarquez que le carré inférieur de la version moderne reste inchangé. Ceci s'explique par le fait que les formes I et O, c'est-à-dire « Quelque chose est à la fois S et P » et « Quelque chose est à la fois S et non-P », impliquent toutes deux qu'« il existe des S » (ou « certaines choses sont S » ou « il y a des choses qui sont S »), ce qui signifie que si elles sont vraies, leur sujet « certains S » a une portée existentielle. De plus, dans le cas de I, le prédicat P est également impliqué comme ayant une portée existentielle, puisqu'il est affirmé ; mais dans le cas de O, le prédicat P n'est pas impliqué comme ayant une portée existentielle, puisqu'il est simplement nié. Jusqu'à présent, notez bien que nous n'avons pas abordé la question de la portée existentielle dans notre analyse formelle. Elle entre maintenant en jeu, avec cette interprétation de propositions particulières.

Il en va de même pour R et G : leur sujet « ce S » a une portée existentielle, tandis que le prédicat P en a une s'il est affirmé, mais en est dépourvu s'il est nié. Par ailleurs, puisque non-O (contrairement à A) est une proposition négative, c'est-à-dire qu'elle signifie « Rien n'est à la fois S et non-P », elle n'a aucune implication existentielle. De même, puisque non-I (contrairement à E) est une proposition négative, c'est-à-dire qu'elle signifie « Rien n'est à la fois S et P », elle n'a aucune implication existentielle. De toute évidence, si l'on considérait que non-O est contraire à non-I, alors si non-O était vrai, il impliquerait la négation de non-I, c'est-à-dire qu'il impliquerait I ; mais cela étant erroné, non-O et non-I ne peuvent être contraires, c'est-à-dire qu'ils sont nécessairement indépendants. De même, si l'on supposait que non-O implique R, il impliquerait alors I, puisque R implique toujours I ; par conséquent, non-O est également indépendant de R. et de même pour non-I et G. D'autre part, non-O reste contraire à G, car si non-O est vrai, alors O est faux, auquel cas G doit être faux ; de même en ce qui concerne non-I et R.

Il est désormais plus aisé de comprendre pourquoi le rectangle d'oppositions traditionnel (7.1) a semblé juste pendant des siècles, bien qu'il fût, à proprement parler, erroné. Son élaboration supposait tacitement que les sujets des propositions générales ont *toujours* une portée existentielle, c'est-à-dire qu'ils impliquent l'existence d'un ou plusieurs S. *Lorsque cette condition est admise* , alors, combinée à cette condition, non-O devient A et non-I devient E, A implique I et E implique O, et A contredit exactement O et E contredit exactement I – autrement dit, on retrouve le rectangle d'oppositions initial (7.1). Le problème est que cette condition n'est *pas* toujours satisfaite en pratique. En

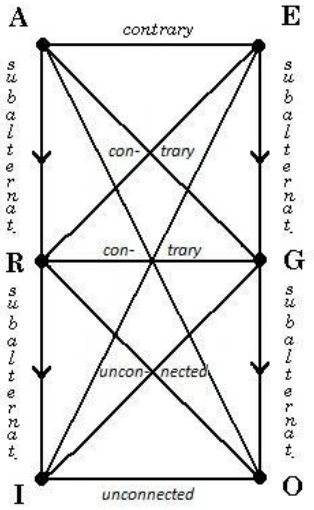
effet, non-O ou non-I peuvent apparaître sans que leur sujet S ait une portée existentielle.
En effet, les formes « Rien n'est à la fois S et non-P » (non-O) et « Rien n'est à la fois S et P » (non-I) signifient des propositions conditionnelles (« Tout ce qui est S est P » et « Tout ce qui est S n'est pas P ») qui, sans la prémisse mineure « ceci est S », ne peuvent conclure respectivement à « ceci est P » ou « ceci n'est pas P ». Autrement dit, elles enregistrent un lien entre un antécédent et un conséquent, mais elles n'ont pas de fondement, c'est-à-dire qu'elles ne contiennent aucune information affirmant l'antécédent, et donc le conséquent. De toute évidence, si cette information est fournie, la condition est remplie et le résultat s'ensuit. Une fois que l'on comprend que *le rectangle traditionnel reste vrai dans le cadre d'une certaine condition simple (à savoir qu'il existe un S)* , on voit que son incohérence sous-jacente ne constitue pas un problème majeur pour la logique formelle.
Il est intéressant d'examiner également la portée des révisions précédentes dans le domaine de l'éducation (c'est-à-dire l'inférence immédiate). Alors que A, qui implique I (« Certains S sont P »), est convertible en « Certains P sont S », non-O, qui n'implique pas I, ne l'est *pas* . De même, si non-I est convertible en « Aucun P n'est S », puisque « Rien n'est à la fois S et P » et « Rien n'est à la fois P et S » sont équivalents et n'impliquent aucune portée existentielle pour S ou P, E n'est *pas* non plus inconditionnellement convertible, car dans son cas, même si l'on sait que « certains S existent », on ne peut être certain que « certains P existent » (mais seulement que « certains non-P existent »). Notons que, tout comme O n'implique pas que le prédicat P ait une portée existentielle, puisqu'il le nie simplement, il en va de même pour E ; par conséquent, la

conversion traditionnelle de E n'est valide que sous certaines conditions. On peut également examiner les conséquences de ces révisions dans le domaine du raisonnement syllogistique. Les principales sont indiquées plus loin.

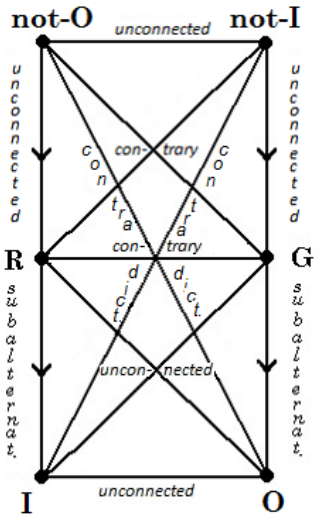
c. Allons plus loin dans la critique possible des oppositions aristotéliciennes et suggérons que l'on puisse nier toute portée existentielle *à tous* les termes, quelles que soient leurs formes et leurs positions. Autrement dit, non seulement les sujets des propositions générales, mais aussi ceux des propositions singulières ou particulières pourraient être dépourvus de portée existentielle. Bien que R et G, ainsi que I et O, impliquent formellement l'existence d'un ou plusieurs S, il est possible de les nier par paires sans contradiction. En d'autres termes, on ne peut affirmer que R et G sont strictement contradictoires, car si « ce S existe » est faux, alors ils sont tous deux faux ; leur relation de contradiction traditionnelle n'est donc valable que conditionnellement (à condition que « ce S existe » soit vrai) et leur relation absolue n'est en réalité qu'une simple opposition. De même, I et O ne sont que relativement subcontraires et leur relation inconditionnelle est en réalité une absence de connexion.

En pratique, il arrive que l'on rejette complètement un sujet singulier lorsqu'on constate qu'un prédicat peut être à la fois affirmé et nié à son sujet. C'est un raisonnement dilemmatique : constatant à la fois que « ce S » est P et qu'il n'est pas P, il faut conclure que l'une de ces prédications est fausse, ou que les deux sont fausses puisque « ce S » n'existe pas. Les particuliers, bien sûr, ne se recoupent pas nécessairement ; mais si l'on peut démontrer par d'autres moyens qu'« aucun S n'existe », on peut être certain que ni l'ensemble des S désignés par I ni celui désigné par O n'existent, et ainsi nier les deux propositions simultanément.

Compte tenu de cela, les diagrammes ci-dessus (7.2 et 7.3) peuvent être *modifiés* comme suit :



29.4 remanié traditionnel



29.5 – version moderne modifiée

Dans ces deux diagrammes (7.4 et 7.5), toutes les relations restent inchangées, à l'exception de celle entre R et G (contrarie), et de celles entre R et O, G et I, et I et O (qui sont désormais des paires non liées). Il est à noter que dans le second diagramme (7.5), bien que R et G ne soient plus contradictoires, les paires non-O et O, et non-I et I, demeurent contradictoires. En effet, si l'on nie que « Quelque chose soit à la fois S et P » (I) au motif qu'« Aucun S n'existe », on peut d'autant plus affirmer que « Rien n'est à la fois S et P » (non-I), et il en va de même pour O et non-O.

d. Nous avons ainsi proposé deux dilutions successives (révisions d'affaiblissement) du rectangle traditionnel des oppositions. Dans la première, nous avons suivi la logique moderne en cessant de supposer avec Aristote que les sujets des propositions universelles possèdent une portée existentielle. Dans la seconde, nous sommes allés plus loin et

avons, de surcroît, nié que les propositions singulières et particulières puissent être dépourvues de portée existentielle. De toute évidence, si notre but est de formuler une logique absolue, applicable aussi bien aux propositions ayant une portée existentielle qu'à celles qui n'en ont pas, les dilutions successives du diagramme aristotélicien sont justifiées et importantes. Mais de telles logiques présentent-elles un intérêt autre que théorique ? Ont-elles un intérêt pratique ? La réponse est manifestement négative, comme je vais l'expliquer.

Une difficulté inhérente aux notions de portée existentielle et de vacuité apparaît d'emblée : il s'agit de caractérisations qui peuvent être vraies ou fausses. Différentes personnes, simultanément, ou une même personne à différents moments, peuvent avoir des opinions divergentes quant à la portée existentielle ou à la vacuité d'un terme donné. Certains croyaient autrefois à l'existence des dragons, et d'autres y croient peut-être encore, tandis que la plupart des gens aujourd'hui pensent qu'ils n'ont jamais existé. Ainsi, ces caractérisations ne sont ni évidentes ni figées. Pourtant, les logiciens modernes présentent la question de l'existence ou de la non-existence comme une question à laquelle il existe une réponse toute faite, susceptible d'être formellement consacrée. Ils ne voient pas que la question n'est pas formelle, mais contenuale, et donc, dans chaque cas matériel donné, soumise à des processus ordinaires d'expérimentation et de confirmation ou d'infirmation.

Il s'ensuit que la question de la portée existentielle n'est pas aussi binaire qu'on le prétend. Il ne s'agit pas simplement d'existence ou de non-existence, comme le présentent les logiciens modernes. La question est de savoir si, à un instant donné, nous savons ou non que l'existence ou la non-existence s'applique au cas considéré. Un terme à portée

existentielle peut être qualifié de « réaliste », en ce qu'il se réfère (ou est censé se référer) à une ou plusieurs choses existantes. Un terme vide, c'est-à-dire sans portée existentielle, peut être qualifié d'« irréaliste », en ce qu'il se réfère (ou est censé se référer) à une chose inexistante. Entre ces deux possibilités se situe une troisième, celle des termes « hypothétiques », pour lesquels nous n'avons *pas encore* tranché la question de savoir s'ils sont (à notre avis) réalistes ou irréalistes. De plus, cette troisième possibilité n'est pas monolithique comme les deux autres, mais comprend une multitude de degrés différents.

Notre connaissance repose principalement sur l'expérience des phénomènes physiques et mentaux, mais aussi sur des raisonnements logiques liés à cette expérience. En résumé, nous considérons un terme comme réaliste si nous disposons de nombreuses preuves empiriques de l'existence de ce qu'il désigne et de peu de raisons d'en douter. Nous le considérons comme irréaliste si nous disposons de peu de preuves empiriques et de nombreuses raisons d'en douter. Enfin, nous le considérons comme hypothétique si nous ne sommes pas encore en mesure de déterminer s'il convient de le qualifier d'une manière ou d'une autre. Quoi qu'il en soit, la décision est généralement et surtout inductive, et non purement déductive comme les logiciens modernes l'imaginent.

Comment se forment les termes ? Très souvent, un terme se forme en nommant un phénomène circonscrit ou un ensemble de phénomènes sur lesquels nous souhaitons réfléchir. Dans ce cas, la définition est fixe. Plus fréquemment, un terme est appliqué *provisoirement* à un phénomène ou un ensemble de phénomènes que nous ne sommes pas encore capables de circonscrire avec précision et certitude. On peut alors le définir et l'affirmer provisoirement, mais le terme reste vague et incertain. Avec

le temps, on peut parvenir à le clarifier et à le rendre plus crédible. Ici, la définition est variable. Ainsi, la formation des termes n'est généralement pas une chose simple, mais *un processus inductif* qui prend du temps et dont le succès dépend des capacités logiques du ou des penseurs concernés.
Bien sûr, dès notre plus jeune âge, nous apprenons le vocabulaire principalement des personnes qui nous entourent. Il s'agit alors d'une terminologie à définition fixe pour l'individu, même si le terme a pu être initialement conçu comme ayant une définition variable. Dans ce contexte, si nous rencontrons un terme obscur et préétabli, nous ne pouvons le comprendre qu'après avoir consulté sa définition dans un dictionnaire ou qu'une personne nous indique le ou les référents auxquels il fait référence. Mais même alors, un raisonnement inductif est nécessaire pour saisir la définition ou l'intention de la désignation. Lorsque vous désignez quelque chose du doigt, je ne peux pas être immédiatement certain de ce que vous désignez ; je dois peut-être vous demander : « Voulez-vous dire ceci inclus, cela exclu ? » et ainsi progressivement cerner votre véritable intention.
Il incombe à chacun d'entre nous, en toutes circonstances, d'évaluer la pertinence des termes qu'il emploie. Déterminer si un terme est réaliste ou non n'est pas toujours chose aisée. *En pratique, la plupart des termes sont donc, de fait, hypothétiques* , qu'ils soient considérés comme plus probablement réalistes ou plus probablement non réalistes. Pour autant, certains termes sont assurément réalistes ou non réalistes. Tous les termes qui reposent exclusivement sur des données empiriques ou dont la négation est contradictoire sont assurément réalistes, et tous les termes manifestement contrefactuels ou contradictoires sont assurément non réalistes. Ainsi, ces trois caractérisations sont nécessaires et pertinentes.

Supposons que la formation des termes réalistes soit assez évidente et demandons-nous comment se forment les termes imaginaires. Ces derniers ne sont pas créés ex nihilo ; ils se forment en combinant des termes existants de manière inédite. Un nouveau terme T est imaginé à partir de deux termes existants ou plus, T1, T2… On qualifierait le terme T de réaliste si tous les termes (T1, T2…) qui le constituent sont réalistes et que leur combinaison est plausible. En revanche, si tous les termes sur lesquels T repose sont réalistes, mais que leur combinaison n'est pas plausible (par exemple, si l'on sait qu'aucun T1 n'est T2, la conjonction T1 + T2 est donc contraire aux faits), on qualifierait T d'irréaliste ; et bien sûr, si un ou plusieurs des termes constituant T sont irréalistes, on qualifierait T d'irréaliste. Si T est composé d'éléments hypothétiques ou si ses éléments sont réalistes mais que leur combinaison est de nature incertaine, on qualifierait T d'hypothétique.

En pratique, notre pensée vise la connaissance du réel. Autrement dit, lorsqu'un terme nous apparaît dépourvu de portée existentielle, c'est-à-dire lorsqu'on le juge irréaliste, soit parce qu'il contredit nos observations empiriques, soit parce qu'il est illogique, *on s'en désintéresse généralement et on l'abandonne* . On ne perd certainement pas son temps à se demander si un tel sujet possède ou non un prédicat, puisque, de toute évidence, un sujet inexistant *n'a pas* de prédicat. Si l'on considère un terme comme vide, les oppositions de ses différentes quantités et polarités par rapport à un quelconque prédicat deviennent totalement insignifiantes. Un terme vide, une fois établi comme tel, ou du moins considéré comme tel, ne joue plus aucun rôle dans la quête de la connaissance. Cette attitude relève du simple bon sens, sauf peut-être pour certains illuminés. C'est pourquoi les oppositions entre propositions impliquant des termes vides sont *triviales* .

Autrement dit, les modèles d'opposition non aristotéliciens détaillés mentionnés ci-dessus sont insignifiants.
L'effet net des « dilutions » successives est de faire passer le rectangle d'oppositions aristotélicien, fort et complexe (concernant les propositions à portée existentielle), pour un cas particulier sans grande importance, et de conférer aux rectangles non aristotéliciens, plus faibles et complexes (concernant des propositions plus ou moins vides), une importance disproportionnée. Ceci s'explique par le fait que les oppositions plus faibles représentent le plus petit dénominateur commun entre les oppositions aristotéliciennes et non aristotéliciennes, nécessaire pour aborder simultanément des propositions avec et sans portée existentielle. Or, le résultat est absurde, car c'est le diagramme aristotélicien (7.1) qui est fondamental, car il nous apprend à penser de manière rigoureuse, tandis que les diagrammes non aristotéliciens ne présentent en réalité qu'un intérêt académique minime et marginal.
La logique pratique s'intéresse aux termes considérés comme réalistes, ou du moins hypothétiques ; elle ne s'intéresse pas essentiellement aux termes vides. Contrairement aux accusations des logiciens modernes, la logique aristotélicienne ne se limite pas aux termes réalistes. Elle est en réalité principalement utilisée avec des termes hypothétiques, puisque (comme nous l'avons déjà souligné) la plupart des termes qui constituent notre pensée sont hypothétiques – des constructions provisoires dans une démarche inductive continue. Nous ne pensons pas les pensées hypothétiques au moyen d'une logique particulière ; nous utilisons pour elles la même logique aristotélicienne classique. Autrement dit, *conformément* **au principe d'induction** *, nous traitons un terme hypothétique comme un terme réaliste jusqu'à preuve du contraire* .

La raison pour laquelle nous procédons ainsi est qu'un terme hypothétique, c'est-à-dire un terme dont le réalisme ou l'irréalisme n'est pas encore établi, peut prétendre au statut de réalisme. Dès lors, nous le traitons comme n'importe quel terme réaliste, en le soumettant au modèle aristotélicien rigoureux des oppositions, plutôt qu'à un modèle édulcoré aux ambitions plus larges, tel qu'un test inductif. Si le terme hypothétique mérite effectivement le statut de réalisme, il résistera à l'épreuve ; dans le cas contraire, on espère qu'il conduira finalement à une contradiction quelconque. Dès lors, nous déciderons que le terme hypothétique doit plutôt être classé comme irréaliste, et nous nous en désintéresserons rapidement. Ainsi, il n'existe qu'un seul modèle significatif et utile pour les oppositions entre propositions : le modèle aristotélicien.

En effet, il nous arrive d'utiliser la logique aristotélicienne même pour des termes irréalistes. Bien souvent, nous levons le voile de l'irréalisme en reformulant notre énoncé avec plus de précision [124]. On peut aussi simplement garder à l'esprit

---

124 Par exemple, on pourrait dire (au lieu de « les licornes sont des chevaux avec une corne ») « les entités imaginaires appelées licornes ressemblent à des chevaux avec une corne sur le front » ou (au lieu de « certaines licornes sont blanches, d'autres noires ») « certaines illustrations de licornes que j'ai vues représentent un cheval blanc, d'autres un cheval noir ». Remarquons que les *deux* propositions initiales (entre parenthèses) contiennent des termes vides, bien que l'une soit générale et l'autre particulière. De toute évidence, après cette reformulation corrective, les deux propositions ont une portée existentielle, même si elles se réfèrent à des entités imaginaires (mentales) plutôt qu'à des entités réelles (physiques). Par conséquent, si l'on ne peut affirmer que les propositions initiales sont vraies, on peut en revanche dire que les propositions plus précises qui les remplacent le sont, et l'on peut leur appliquer la logique aristotélicienne sans hésitation. Notons également, au

l'intention imaginaire : un romancier qui souhaite écrire sur des personnages fictifs, voire des créatures de science-fiction, ne traitera pas logiquement ses sujets comme des termes vides, mais les soumettra plutôt à la logique applicable aux termes réalistes, afin de renforcer l'illusion de réalisme dans son roman. Ainsi, la logique applicable aux termes vides que nous avons examinée plus haut n'est en pratique jamais utilisée.

Quelle que soit la portée existentielle supposée des termes en question, notre réflexion demeure guidée par le modèle exigeant des oppositions aristotéliciennes. La recherche rationnelle de la connaissance *requiert toujours indubitablement* la logique rigoureuse d'Aristote, inscrite dans le cadre traditionnel des oppositions (diagramme 29.1). Si Aristote tenait pour acquis la portée existentielle des sujets des propositions catégoriques, c'est, à mon avis, parce que, *naturellement, S'il n'y a rien à dire (c'est-à-dire aucun sujet), nous n'en parlerons pas ; et si nous parlons, c'est vraisemblablement que nous avons quelque chose à dire, c'est-à-dire un sujet ainsi qu'un prédicat (positif ou négatif)* . C'est du bon sens pur.

Si Aristote – du moins d'après ce que nous savons, ou du moins d'après ce que les lecteurs de ses œuvres conservées ont pu discerner jusqu'à présent, si l'on en croit les historiens de la logique – ne s'est pas interrogé sur l'existence du sujet, c'est probablement tout simplement parce qu'il n'avait, à juste titre, aucun intérêt pour les sujets vides. Il se concentrait, à raison, sur la recherche de la connaissance du monde qui l'entourait, et non sur un domaine inexistant. Les logiciens

---

passage, que même une entité apparemment éternellement imaginaire peut un jour devenir réelle – par exemple, nous pourrions un jour, par sélection artificielle ou par manipulation génétique, produire de véritables licornes.

modernes, quant à eux, sont, à mon avis, davantage soucieux d'impressionner le commun des mortels par leur intelligence. Animés par ce but primordial, ils élaborent des systèmes totalement dénués d'utilité pratique. Ils dramatisent des détails insignifiants, présentant des insignifiants comme des découvertes cruciales, afin d'attirer l'attention sur leur propre personne.

, indépendante du temps. Dans un effort, en apparence louable, pour reconnaître formellement la portée existentielle de la question, elle accorde une attention excessive à des termes vides de sens, les érigeant d'un problème marginal en considération centrale. Au lieu de traiter la portée existentielle de manière incidente, comme une question secondaire, elle érige un système logique qui, de fait, écarte certains des processus logiques les plus importants de l'arsenal cognitif humain.

Les propositions universelles traditionnelles revêtent une importance cognitive capitale. On ne saurait les écarter, comme la logique moderne a tenté de le faire sous prétexte d'étendre la logique formelle à la prise en compte des termes contrefactuels. Des processus logiques impliquant ces formes propositionnelles sont d'une importance pratique considérable et la logique se doit de s'y concentrer. Il est absurde d'ignorer désormais ces formes vénérables et indispensables en accordant une importance démesurée à une considération théorique sans aucune pertinence pratique. Les universaux A et E ne peuvent être abandonnés sous aucun prétexte ; ils ne sont pas de simples conjonctions conventionnelles de formes plus primitives.

Tout d'abord, les propositions universelles sont essentielles aux processus logiques cruciaux de *subsomption et de non-subsomption* , qui sont consacrés par le syllogisme d'Aristote. Les syllogismes de la première figure servent à

inclure une instance dans une classe ou une sous-classe dans une classe plus large ; ils nous enseignent que « tous les X » incluent chaque individu « ce X » et tout ensemble possible de « certains X ». Si, au lieu d'un argument tel que « Tous les X sont P et ce S est X, donc ce S est P » (1/ARR), nous proposons la prémisse majeure moderne « Rien n'est à la fois X et non-P », avec la même prémisse mineure, nous *ne pouvons évidemment plus tirer directement la conclusion souhaitée (même si la prémisse mineure implique la portée existentielle d'un X)* ! Nous sommes contraints de réfléchir et d'inférer que « ce S n'est pas non-P » avant de conclure que « ce S est P ». De même, les syllogismes à la deuxième figure servent à exclure une instance d'une classe ou une sous-classe d'une classe plus large, et les syllogismes à la troisième figure à identifier les chevauchements entre les classes ; et les modes de ces figures sont inhibés ou grandement déformés si les propositions universelles sont réinterprétées comme le suggèrent les logiciens modernes.

Là encore, les propositions universelles sont essentielles aux processus logiques cruciaux de *généralisation et de particularisation* . Si « ce X » et « certains X » ne sont pas impliqués par « tout X », alors nous ne pouvons généraliser du premier au second. Bien sûr, étant donné « ce X » ou « certains X », nous avons une portée existentielle, et pouvons donc généraliser à « tout X ». Mais il n'en reste pas moins que si, conformément à la logique moderne, nous concevons notre généralisation comme un mouvement de pensée de « Ce/Certain X est/sont Y » à « Rien n'est X et non-Y », nous passons complètement à côté du sujet, même si la portée existentielle de X est impliquée par la prémisse. Car dans ce cas, *la continuité formelle entre prémisse et conclusion est rompue* , avec deux changements de polarité inexplicables (de quelque chose à rien et de Y à non-Y) ! De même, la

particularisation requiert une continuité formelle. Pour passer librement de I à A, puis éventuellement à IO, nous avons besoin de l'opposition (contradiction) traditionnelle entre A et O.

Un autre aspect négligé par les logiciens modernes est *la modalité* . Bien que la logique moderne ait développé, dans une certaine mesure, la logique modale, elle l'a fait au moyen de notations symboliques fondées sur des analyses très simplistes de la modalité. Si elle a conventionnellement identifié les différentes catégories de modalité (nécessité, impossibilité, actualité, inactualité, possibilité, non-nécessité), elle ne les a pas pleinement comprises. Elle n'a pas clairement identifié ni assimilé les différents types de modalité (les modes logique, extensionnel, naturel, temporel et spatial), alors même que le discours humain les inclut tous depuis la nuit des temps. Notamment, son approche omet de prendre en compte le fait que la modalité est une expression du conditionnement et que les différents types de modalité engendrent différents types de conditionnement.

La notion de modalité est manifestement absente de la doctrine de l'existence. Cette dernière (comme nous l'avons vu) repose sur les formes intemporelles (ou « omnitemporelles ») des propositions catégoriques, qui sont non modales. Elle ne s'applique pas aux propositions catégoriques modales, *car celles-ci n'impliquent pas formellement (ou ne présupposent pas) l'actualité de leur sujet, mais seulement sa possibilité* . Ainsi, une proposition universelle à modalité naturelle, « Tout S peut (ou doit) être P », n'implique pas formellement que « Certaines choses *sont* S », mais seulement que « Certaines choses *peuvent être* S » ; de même, une proposition à modalité temporelle, « Tout S est parfois (ou toujours) P », n'implique pas que « Certaines

choses *sont* S », mais seulement que « Certaines choses *sont parfois* S » ; et ainsi de suite.

On peut parler ici d'« importance existentielle » au sens large, reconnaissant que l'être possède des degrés ; mais ce n'est certainement pas le sens que lui prêtent les logiciens modernes : ils semblent croire que l'usage de telles propositions modales implique la croyance que « Certaines choses *sont* S ». Or, la *modalité de la subsomption* , comme je l'ai nommée dans mon ouvrage **Logique du futur** (chapitre 41), est essentielle aux processus d'opposition, d'éduction (inférences immédiates), de déduction syllogistique (inférence médiate) et d'induction. Concernant cette dernière, voir ma théorie détaillée de l'induction factorielle dans ledit ouvrage. Ainsi, on peut affirmer que les tenants de la doctrine de l'importance existentielle ont construit un système logique élargi sur la base d'une conception assez restrictive du champ de la logique. Même si leur extension (qui, à mon avis, n'a que peu de valeur) s'applique aux propositions non modales, elle ne convient pas aux propositions modales.

f. La critique du rectangle d'oppositions aristotélicien a apparemment débuté au Moyen Âge, avec Pierre Abélard (France, 1079-1142). Selon les Kneales, Guillaume de Shyreswood, Pierre d'Espagne, saint Vincent Ferrier et Leibniz ont ensuite contribué à cette réflexion. Ils mentionnent également l'intérêt que Boole y portait, et beaucoup attribuent la conception moderne du problème à ce logicien du XIXe siècle. Cependant, E.D. Buckner suggère que l'idée moderne provient plutôt de Franz Brentano (Autriche, 1838-1917), dans un article publié en 1874. [125]Et bien sûr, de

---

125 Pour le récit historique de Buckner, voir : www.logicmuseum.com/cantor/Eximport.htm. On notera sa caractérisation prétentieuse du « syllogistique traditionnel »

nombreux logiciens de renom, tels que Frege et Russell, ont apporté leur contribution depuis lors.

Bien que la nouvelle logique qui en a découlé, fondée sur le concept d'importance existentielle, soit aujourd'hui solidement ancrée dans le monde universitaire, son adoption était, d'un point de vue épistémologique, non seulement inutile, mais aussi malavisée. La doctrine de l'importance existentielle a été terriblement mal nommée : elle ne concerne en réalité *pas* l'importance existentielle, mais plutôt l'importance *non* existentielle. Elle confère une importance excessive à des termes vides de sens, et diminue ainsi considérablement l'importance réelle des termes non vides. Certes, cette innovation correspondait à l'« esprit du temps » anti-rationnel, et elle a occupé agréablement nombre de personnes pendant plus d'un siècle, leur donnant ainsi le sentiment d'exister et d'être importantes ; mais elle n'était en vérité que vaine et vanité.

Apparemment, personne n'a songé à l'évidence suivante : une fois qu'un terme est identifié comme vide, il est tout simplement abandonné – il n'affecte plus notre raisonnement de manière significative. Dès lors, il n'est pas nécessaire de renoncer aux formes universelles A et E, car elles impliquent (présupposent) la portée existentielle de leur sujet. Même si le cadre aristotélicien, construit autour de termes non vides, « échoue » parfois en raison de l'apparition d'un terme vide dans le discours, cet événement est accepté sans difficulté et traité en éliminant purement et simplement le terme discrédité, et certainement *pas* en adoptant un cadre non

---

comme « une curiosité historique ». La position de Brentano se trouve dans son *ouvrage Psychologie vom empirischen Standpunkt* , tome II, chapitre 7. Les Kneales mentionnent cette dernière référence en passant, dans une note de bas de page à la page 411.

aristotélicien comme le recommandent les logiciens modernes. Quoi qu'il en soit, la question de la portée existentielle ne s'applique pas à la logique modale et manque donc de généralité.

De plus, ces personnes n'ont pas compris que le raisonnement logique aristotélicien ne se rapporte pas seulement à des termes réalistes, mais surtout à des termes hypothétiques, c'est-à-dire à *des termes en cours d'élaboration* . Elles concevaient la logique comme une activité déductive, sans en saisir le caractère *fondamentalement inductif* . Si, par un intérêt immodéré pour des termes vides de sens, la science de la logique abandonne les formes universelles A et E, elle prive les individus d'un langage permettant d'exprimer avec précision les mouvements de la pensée inhérents aux processus d'inférence syllogistique, de généralisation et de particularisation. La science de la logique doit reconnaître les formes de la pensée humaine réelle et ne pas chercher à imposer des artifices sans valeur pratique. Autrement, les processus naturels essentiels à la cognition humaine ne peuvent être exprimés de manière crédible et la logique apparaîtra obscure et arbitraire.

La logique moderne a semé la confusion dans l'esprit de nombreuses personnes, transformant l'Occident d'une culture de la raison assurée en une culture de la névrose. L'objectif des études logiques devrait être d'émanciper les individus, et non de les paralyser. Si les logiciens se trompent dans les formes de pensée qu'ils décrivent et prescrivent, ils trahissent leur mission, qui est de guider et d'améliorer la pensée humaine avec intelligence et bienveillance. S'ils se trompent, que ce soit par stupidité ou par malice, ils transforment la logique, science responsable et art subtil, en un jeu vain et dangereux. Non seulement ils cessent d'être utiles à

l'humanité, mais ils nuisent gravement à l'esprit des individus.

30. CHAPITRE TRENTE

Tiré de *A Fortiori Logic* (2013),
Annexe 7.4-5.

LES PARADOXES DU MENTEUR ET DE RUSSELL (REDUX)

1. Le paradoxe du menteur (Redux)

J'ai déjà abordé le paradoxe du menteur dans mon ouvrage * *Logique du futur* [126]*, mais je me rends compte qu'il convient de l'approfondir. Ce paradoxe est particulièrement complexe car il recourt simultanément à plusieurs artifices discursifs.

a. L'affirmation « Cette proposition est fausse » semble concevable de prime abord, jusqu'à ce que l'on réalise que si on la tient pour vraie, il faut admettre qu'elle est fausse, et inversement, si on la tient pour fausse, il faut admettre qu'elle est vraie – ce qui paraît absurde. De toute évidence, un tel raisonnement est contradictoire, puisqu'une chose ne peut être à la fois vraie et fausse. Mais la question est : quelle en est la cause et comment la résoudre ? Nous ne « déduisons » pas la contradiction d'une « loi de la pensée » ; nous l'« observons » grâce à notre raison. Nous ne pouvons pas non plus « déduire » la solution de la contradiction d'une « loi de la pensée » ; il nous faut analyser le problème en détail et proposer une solution satisfaisante, c'est-à-dire une

126 Voir le chapitre 32.2. (Voir aussi *Réflexions* 5.1.)

solution qui apaise notre angoisse intellectuelle. Comme nous le verrons, il s'agit d'une question loin d'être simple.
La proposition « Cette proposition est fausse » est un double paradoxe, car : *si elle est vraie, alors elle est fausse ; et si elle est fausse, alors elle est vraie* . On remarque la circularité du vrai au faux et du faux au vrai. Les implications que nous tirons de la proposition donnée semblent inévitables au premier abord. Mais il faut d'abord se demander *comment nous savons que ces implications* (les deux énoncés « si-alors ») sont vraies. Comment savons-nous que « c'est vrai » implique « c'est faux », et que « c'est faux » implique « c'est vrai » ? Apparemment, nous ne « déduisons » pas ces implications d'une proposition implicite. Nous utilisons plutôt une forme d'intuition rationnelle ad hoc, c'est-à-dire que nous « percevons » directement (nous appréhendons intellectuellement) les implications de la proposition donnée. Mais une telle intuition rationnelle, bien que fiable en principe, est clairement *inductive* , et non déductive, sur le plan épistémologique. Autrement dit, elle n'est digne de confiance que si, pour une raison ou une autre, elle s'avère erronée. Cela signifie qu'il peut y avoir une ou plusieurs erreurs dans notre raisonnement ; rien n'est immuable. Et il doit y avoir une ou plusieurs erreurs, puisque cela a conduit à un double paradoxe. Il nous faut donc les rechercher.
L'emploi du pronom « il » pose peut-être problème, car il s'agit d'un terme assez vague. Posons-nous donc la question : *à quoi se réfère plus précisément le pronom « il »* , ici ?
À première vue, le « il » dans « si c'est vrai, alors c'est faux ; et si c'est faux, alors c'est vrai » se réfère à *l'énoncé entier* : « Cette proposition est fausse ». Dans ce cas, il faut reformuler le double paradoxe comme suit : *si « cette proposition est*

fausse » est vraie, alors « cette proposition est fausse » est fausse ; et si « cette proposition est fausse » est fausse, alors « cette proposition est fausse » est vraie . Ici, le sujet des deux propositions conditionnelles est plus clairement identifié comme « cette proposition est fausse » et reste donc constant. Mais cette clarification révèle un changement anormal de prédicat, de « vrai » à « faux » et de « faux » à « vrai », qui ne s'explique pas facilement. Normalement, on dirait : si « cette proposition est fausse » est vraie, alors « cette proposition est fausse » est *vraie* ; et si « cette proposition est fausse » est fausse, alors « cette proposition est fausse » est *fausse* . La raison pour laquelle nous inversons ici les prédicats est que nous considérons que la proposition originale, « cette proposition est fausse », impose une telle inversion.

Cependant, alors qu'une proposition de la forme « cette proposition est fausse est vraie » se traduit aisément par « cette proposition est fausse », une proposition de la forme « cette proposition est fausse est fausse » ne peut être simplifiée de la même manière. Comment exprimer la double négation sous-jacente ? Par « cette proposition est vraie » ? De toute évidence, le sens de cette dernière formulation diffère de celui de la première, puisque le sujet « cette proposition » se réfère à des propositions différentes dans chaque cas. Ainsi, la formulation complète du paradoxe du menteur, c'est-à-dire « si cette proposition est fausse est vraie, alors cette proposition est fausse est fausse ; et si cette proposition est fausse est fausse, alors cette proposition est fausse est vraie », ne permet pas de reproduire la formule initiale exprimée à l'aide du pronom « il ».

b. Essayons donc autre chose. Si le pronom « il » se réfère à *l'expression* « cette proposition », le double paradoxe devrait être reformulé ainsi : *si « cette*

proposition » est vraie, alors « cette proposition » est fausse ; et si « cette proposition » est fausse, alors « cette proposition » est vraie . Or, dans chacune de ces deux propositions conditionnelles, bien que le sujet (« cette proposition ») demeure constant, le prédicat (« vrai » ou « faux », selon le cas) diffère entre le conséquent et l'antécédent. Ces inversions du prédicat restent inexpliquées. En règle générale, la vérité d'une proposition P n'implique pas sa fausseté, et inversement.

Nous pourrions être tentés d'utiliser l'énoncé « Cette proposition est fausse » comme prémisse pour justifier l'inférence des antécédents aux conséquents. Nous pourrions formuler deux apodoses, comme suit :

Si cette proposition est vraie, alors elle est fausse (hypothèse).	Si cette proposition est fausse, alors elle est vraie (hypothèse).
et cette proposition est fausse (étant donné) ;	et cette proposition est fausse (étant donné) ;
par conséquent, cette proposition est vraie (conclusion présumée).	par conséquent, cette proposition est vraie (conclusion présumée).

De toute évidence, dans le premier cas, notre raisonnement est erroné : nous tentons de nier l'antécédent pour nier le conséquent, ou d'affirmer le conséquent pour affirmer l'antécédent. Dans le second cas, la conclusion supposée découle bien des prémisses ; mais nous pouvons toujours nous interroger sur l'origine de la prémisse principale (la proposition hypothétique), et nous n'avançons donc pas davantage. Par conséquent, cette approche est elle aussi inutile, c'est-à-dire qu'elle ne prouve rien.

On pourrait aussi essayer de formuler les deux syllogismes suivants :

Cette proposition est fausse (étant donné), et cette proposition est vraie (supposition) ; par conséquent, cette proposition est fausse (conclusion présumée).	Cette proposition est fausse (étant donné). et cette proposition est fausse (supposition) ; par conséquent, cette proposition est vraie (conclusion présumée).

De toute évidence, ces arguments ne sont pas de forme syllogistique à proprement parler ; mais on peut les reformuler légèrement pour obtenir des syllogismes. Les deux premières prémisses aboutiraient alors à la conclusion « il existe une proposition qui est à la fois vraie et fausse » (3/RRI), ce qui est contradictoire (donc, l'une des prémisses est nécessairement fausse) ; les deux dernières prémisses, en revanche, ne formant qu'une seule et même proposition, ne permettraient d'aboutir à aucune autre conclusion syllogistique que « il existe une proposition qui est fausse et fausse » (3/RRI), ce qui est évident (et trivial). Mais ce ne sont pas là les conclusions que nous recherchons, qui doivent concerner « cette proposition » et non simplement « une proposition quelconque ».

Une meilleure approche consiste à considérer les deux derniers arguments comme suit. Dans le premier cas, les prémisses « cette proposition est fausse » (donnée) et « cette proposition est vraie » (supposition) semblent impliquer conjointement « cette proposition est à la fois vraie et fausse » ; et cette dernière conclusion paradoxale suggère effectivement que « cette proposition est fausse », la contradiction étant impossible. Dans le second cas, les

prémisses « cette proposition est fausse » (donnée) et « cette proposition est fausse » (supposition) s'accordent sur le fait que « cette proposition est fausse », ce qui constitue leur conclusion logique. Puisque les deux arguments concluent à « cette proposition est fausse », la seconde conclusion générale s'impose.

Cependant, ce dernier résultat n'est pas aussi concluant qu'il n'y paraît, car un examen plus approfondi révèle que « cette proposition est fausse » et « cette proposition est vraie » ne se réfèrent pas au même sujet, puisque le prédicat change. Le premier « cette proposition » se réfère à la proposition « cette proposition est fausse » et le second « cette proposition » à la proposition « cette proposition est vraie ». Ainsi, ces deux propositions ont en réalité des sujets et des prédicats différents (à savoir, respectivement, faux et vrai). Les sujets semblent superficiellement identiques, car ils sont exprimés verbalement avec les mêmes mots ; mais leur signification sous-jacente diffère, puisqu'ils se réfèrent à des propositions significativement différentes (des propositions avec des prédicats manifestement différents, voire contradictoires). Cela signifie que lorsque le prédicat change, le sujet change effectivement lui aussi. Lorsque le prédicat est « vrai », le sujet signifie une chose ; et lorsque le prédicat est « faux », le sujet en signifie une autre. Bien que les mots « cette proposition » soient constants, leur signification sous-jacente varie. Autrement dit, l'expression « cette proposition » n'a pas une signification uniforme et ne peut donc pas servir de base aux inférences proposées ci-dessus.

c. Essayons maintenant une autre approche. Si nous examinons plus attentivement notre raisonnement initial concernant le pronom « il », nous pouvons en saisir le véritable fonctionnement. Étant donné que « cette proposition est fausse » est vrai, nous pouvons dire plus

brièvement : « cette proposition est fausse ». De même, étant donné que « cette proposition est fausse » est faux, nous pouvons déduire par négation que « cette proposition n'est *pas* fausse » est vrai, ce qui signifie que « cette proposition est vraie » est vrai, ou plus brièvement : « cette proposition est vraie » [127]. De cette manière, nous *semblons* passer, concernant le sujet « cette proposition est fausse », de « il est vrai » à « il est faux », et de « il est faux » à « il est vrai ». Mais en réalité, l'utilisation du pronom « il » ou de l'expression « cette proposition » comme sujet abrégé est une illusion, car le sujet sous-jacent change au cours de la seconde transition (celle qui aboutit à « cette proposition est vraie »). L'utilisation systématique d'abréviations donne l'impression qu'on parle d'une seule et même proposition, à la fois vraie et fausse. Mais comme il s'agit d'une équivoque sous-jacente, les paradoxes disparaissent.

Il est intéressant de noter que, lorsqu'on examine le raisonnement plus explicitement de cette manière, la proposition « cette proposition est vraie » devient elle aussi paradoxale ! On peut argumenter : si « cette proposition est vraie » est vraie, alors évidemment « cette proposition est vraie ». Et : si « cette proposition est vraie » est fausse, alors sa contradiction « cette proposition n'est *pas* vraie » doit être vraie, ce qui signifie que « cette proposition est fausse » est vraie, c'est-à-dire, plus succinctement : « cette proposition est fausse ». Ici, superficiellement, il ne semble pas y avoir de paradoxe, car il semble que l'on argumente, concernant le sujet « cette proposition est vraie », de « il est vrai » à « il est

---

127 Certains logiciens ont tenté de résoudre le paradoxe du menteur en niant la contradiction entre vrai et faux, c'est-à-dire que non-vrai = faux et non-faux = vrai. Une telle affirmation est absurde ; tenter de contourner le principe de non-contradiction du tiers exclu pour résoudre un paradoxe revient à se contredire.

vrai », et de « il est faux » à « il est faux ». Mais si l'on considère la conclusion finale, à savoir « cette proposition est fausse », on constate qu'elle *correspond au* paradoxe du menteur ! [128]Et là encore, l'explication du double paradoxe réside dans le fait que le sujet apparent « il » ou « cette proposition » change de signification au cours du raisonnement.

Remarquez que, dans ces deux raisonnements, le premier est une simple tautologie, une auto-implication ordinaire, tandis que le second est la contradiction opérante, le paradoxe. Si la proposition donnée (que « cette proposition soit fausse » ou « cette proposition soit vraie ») est vraie, il suffit de la répéter telle quelle (sans ajouter la prédication « est vraie »). Mais si la proposition donnée est fausse, on ne peut supprimer la prédication supplémentaire (« est fausse ») sans modifier la proposition initiale. Ainsi, on pourrait dire que les deux propositions, « cette proposition est fausse » ou « cette proposition est vraie », ne posent aucun problème lorsqu'on les considère comme vraies ; et c'est seulement lorsqu'on les considère hypothétiquement comme fausses que le problème apparaît. On pourrait donc dire que la solution au paradoxe du menteur (et à son analogue positif) consiste simplement à accepter les deux affirmations comme vraies, et à ne pas les imaginer fausses !

---

128 Le fait que « cette proposition est vraie » soit implicitement (ne serait-ce que potentiellement) aussi paradoxal que « cette proposition est fausse » est, à ma connaissance, une découverte récente. Il est important de noter que *ces deux* paradoxes se manifestent par des raisonnements tout à fait ordinaires : si l'on affirme « P est Q », alors P est Q ; et si l'on nie « P est Q », puis que l'on affirme « P n'est pas Q », alors P n'est pas Q (où P représente « cette proposition » et Q « faux » ou « vrai », selon le cas).

On pourrait en outre, si on le voulait vraiment, affirmer que « cette proposition est fausse » et « cette proposition est vraie » diffèrent en ce que la première semble explicitement se remettre en question, contrairement à la seconde. Sur cette base, on pourrait immédiatement rejeter la première et accepter plus ou moins la seconde, tout en admettant que cette dernière est tout aussi dépourvue d'information utile. Autrement dit, puisque la première paraît « plus paradoxale » que la seconde, il faudrait préférer cette dernière *en dernier recours* . Mais, il convient de le noter, cela ignore les difficultés tout aussi insurmontables qu'elle comporte. Il est préférable de rejeter résolument les deux formulations comme des constructions vicieuses.

d. Pour saisir l'illusion du paradoxe du menteur, il est important de comprendre que les deux formes, « cette proposition est fausse » et « cette proposition est vraie », ne sont *pas* contradictoires l'une avec l'autre ; et qu'en réalité, aucune d'elles *n'a* de contradictoire ! Il s'agit *d'une anomalie logique* , d'une faille fatale dans le discours du paradoxe du menteur ; car, en principe, toute proposition bien formée et significative doit logiquement avoir une contradictoire. Si une forme propositionnelle est dépourvue de contradictoire, on ne peut la juger vraie ou fausse, car un tel jugement suppose l'existence d'un choix. Nous n'avons même pas besoin de limiter nos propositions aux prédicats « vrai » ou « faux » – tout prédicat X et sa négation non-X présenteraient la même propriété, étant donné le même sujet. Autrement dit, « cette proposition est X » et « cette proposition n'est pas-X » ne sont *pas* contradictoires l'une avec l'autre, et sont donc *toutes deux* également dépourvues de contradictoire.

On pourrait certes remarquer que « cette proposition est X » peut être niée par « *cette* proposition (c'est-à-dire la précédente) n'est pas X », voire introduire *un symbole* pour la

proposition originale dans la nouvelle proposition. Dans ce cas, bien que les sujets soient verbalement différents, leurs intentions seraient assurément les mêmes. Mais la forme « cette proposition n'est pas X » est plus proche de la forme « 'cette proposition est X' n'est pas X », où la proposition originale entière joue le rôle de sujet et son prédicat celui de prédicat. Cependant, bien que ces deux formes soient en quelque sorte équivalentes en signification entre elles et à la proposition originale, leurs schémas de comportement logique ne sont pas identiques à celui de la proposition originale, comme nous l'avons déjà vu. Il n'en reste pas moins que « cette proposition n'est pas X » n'est pas le contraire de « cette proposition est X ».

De toute évidence, toute proposition impliquant le sujet particulier « cette proposition » présente une propriété très inhabituelle et peut être rejetée sur cette seule base. Si une telle proposition n'a pas de contradictoire, c'est parce que son sujet se réfère à la proposition *dans laquelle il se trouve* , et que cette proposition diffère manifestement selon que son prédicat est « faux » ou « vrai » (ou, plus généralement, selon la paire de prédicats « X » et « non-X »). Lorsque le prédicat change, *le sujet change également* ; il est donc insaisissable, variable et non constant comme il devrait l'être. L'expression « cette proposition » a une référence différente dans chaque cas, qui dépend du prédicat ; par conséquent, chaque sujet ne peut être associé qu'à un seul prédicat et jamais à l'autre (c'est-à-dire à sa négation).

On constate ainsi qu'au départ, face à l'affirmation « Cette proposition est fausse », nous pensions qu'en la prenant au pied de la lettre, elle devait être considérée comme fausse, et qu'il nous fallait donc lui préférer « Cette proposition n'est pas fausse », c'est-à-dire « Cette proposition est vraie », etc. Or, nous ne réalisions pas qu'en réalité, du fait de l'ambiguïté

inhérente à l'expression « cette proposition » ou « elle », nous en modifiions constamment le sens. Ce changement de sens passe inaperçu, car le terme employé n'est pas, par nature, figé. Les pronoms « ceci » et « cela » peuvent s'appliquer à n'importe quoi et à son contraire sans que ce changement de sens soit explicitement signalé. Ils ne sont pas attachés de manière permanente à un objet, mais constituent de simples désignations contextuelles. En linguistique, on les qualifie de « déictiques » ou « indexicaux ».

Ainsi, il apparaît que le paradoxe du menteur surgit, quelle que soit notre interprétation, d'une forme d'équivoque du sujet. Bien que l'antécédent et le conséquent de notre raisonnement « si-alors » semblent superficiellement désigner un seul et même sujet, un changement de sens imperceptible s'opère en réalité. Une fois perçu, ce changement dissipe l'apparence initiale de contradiction. Les implications impossibles ainsi suggérées sont remises en question, voire rendues invraisemblables. Les contradictions apparemment produites sont ainsi désamorcées, voire dissoutes, du fait de notre incapacité à les maintenir.

Une autre manière, complémentaire, d'aborder le paradoxe du menteur consiste à souligner *la difficulté logique de l'autoréférence* . Nombre de logiciens ont adopté cette approche, y compris moi-même lors de ma première exploration de ce sujet dans * *Future Logic** . L'

argument avancé ici est que l'expression « cette proposition » se réfère à un objet (à savoir « Cette proposition est fausse » ou « Cette proposition est vraie ») qui inclut l'expression elle-même. Un doigt ne peut se pointer lui-même, et « ceci » est l'équivalent conceptuel d'un doigt. En effet, l'expression « ceci » est dénuée de contenu lorsqu'elle se réfère à elle-même ou à une phrase qui la contient. Elle est vide, sans

substance. C'est comme si rien n'était dit lorsque nous nous adonnons à une telle autoréférence.

Ainsi, la phrase « Cette proposition est X » (où X représente faux, vrai, ou n'importe quoi) est en réalité dénuée de sens ; or, une phrase dénuée de sens ne peut être ni vraie ni fausse. On peut raisonnablement la qualifier de ni vraie ni fausse, sans enfreindre le principe du tiers exclu, car aucune de ces évaluations logiques ne s'applique aux phrases dénuées de sens. La phrase « Cette proposition est fausse » semble avoir un sens car ses quatre constituants (« cette », « proposition », « est » et « fausse ») ont, pris séparément, un sens normal. Mais dans cette combinaison particulière, où l'un des éléments (« cette ») ne se réfère à rien d'existant, la phrase est dénuée de sens.

Les contradictions apparentes engendrées par l'autoréférence nous aident à en prendre conscience. C'est par cette prise de conscience intellectuelle de l'absurdité de l'autoréférence que nous expliquons et annulons ces contradictions apparentes. Dès lors, on peut affirmer que même si la phrase « Cette proposition est vraie » ne semble pas, à première vue, donner lieu à un paradoxe (contrairement à l'idée reçue : « si c'est vrai, c'est vrai ; si c'est faux, c'est faux »), elle n'en demeure pas moins, puisqu'elle implique autant d'autoréférence que « Cette proposition est fausse », qu'elle est tout aussi dénuée de sens et ne peut être qualifiée de vraie ou de fausse. En réalité, comme je l'ai démontré précédemment, « Cette proposition est vraie » engendre également un double paradoxe.

On pourrait objecter : qu'en est-il des propositions « cette proposition est autoréférentielle » et « cette proposition n'est pas autoréférentielle » ? Certes, on peut affirmer qu'elles ont un sens et que la première est vraie tandis que la seconde est fausse ! La réponse à cette objection est que les deux

propositions « cette proposition se réfère à elle-même » et « cette proposition ne se réfère pas à elle-même » *ne sont pas* contradictoires, car (tout comme dans le paradoxe du menteur) leurs sujets diffèrent radicalement, chacun se référant à la proposition dans laquelle il figure et non à l'autre. Ainsi, bien que la version positive puisse sembler plus cohérente que la négative, et donc préférable *en dernier recours* , elles sont en réalité toutes deux fondamentalement erronées, car (tout comme dans le paradoxe du menteur) aucune *n'a* de contraire, et sans la possibilité logique de nier un discours, il est impossible de juger de sa justesse ou de sa fausseté.[129]

---

129 Une autre objection (qui m'a d'ailleurs été soumise par un lecteur) concerne les propositions telles que « cette affirmation comporte cinq mots » et « cette affirmation comporte six mots » : bien qu'elles contiennent le démonstratif « cette », la première semble vraie et la seconde fausse ! On pourrait alors faire remarquer que, même si les propositions « cette affirmation comporte cinq mots » et « cette affirmation ne comporte pas cinq mots » semblent avoir des significations opposées, elles ne peuvent être contradictoires, puisqu'elles paraissent toutes deux vraies. Comparons également : « cette affirmation comporte cinq mots » et « cette affirmation comporte bien cinq mots » – la première est vraie tandis que la seconde est fausse, bien que les deux *signifient* essentiellement la même chose. De toute évidence, le comportement de ces propositions est loin d'être normal, en raison de leur dépendance inhabituelle à la formulation employée. D'une certaine manière, nous comprenons le message de la proposition, nous comptons le nombre de mots qui la composent, puis nous vérifions si ce nombre correspond au nombre donné : si oui, la proposition est jugée « vraie », sinon, elle est jugée « fausse ». Mais il nous faut simultanément suivre l'évolution de la référence du démonstratif « ceci », ce qui complexifie la situation, comme expliqué précédemment. De plus, dans ce contexte précis, il convient d'être attentif à l'impact du choix des mots. Les Kneales citent « Ce que je dis maintenant est

f. Peu après ces réflexions, je suis tombé sur un autre exemple intéressant d'autoréférence paradoxale : « Désobéis-moi ! » [130]Cela implique un « double lien » : *si j'obéis, je désobéis, et si je désobéis, j'obéis* . Pour résoudre ce paradoxe, il faut d'abord formuler l'énoncé plus précisément : « Tu dois désobéir à cet ordre ! » On peut alors démêler l'écheveau en réalisant que l'ordre donné *a une forme impérative extérieure, mais qu'il est dépourvu de contenu* . Il ne définit aucune action spécifique et concrète à accomplir ou à ne pas accomplir. Si nous voulions obéir ou désobéir, nous ne saurions pas précisément ce que nous sommes censés faire ou ne pas faire ! C'est donc un ordre auquel on ne peut ni obéir ni désobéir. La réflexion sur ce cas m'a conduit à ce que je considère aujourd'hui comme l'argument décisif, qui résout de manière convaincante le paradoxe du menteur, même si les réflexions précédentes restent pertinentes.

Il m'est alors apparu que c'est précisément là le problème du paradoxe du menteur. Il affirme « cette proposition est fausse », mais *ne nous apprend rien sur le monde qui puisse être jugé vrai ou faux* . Une « proposition » est un énoncé qui formule une affirmation concernant le monde. Si l'énoncé ne formule aucune affirmation, s'il ne « propose » rien, on ne peut logiquement l'évaluer comme vraie ou fausse. Si il ne se réfère à rien – que ce soit du plan physique, mental ou spirituel, perceptif, intuitif ou conceptuel – il est dénué de sens. Un énoncé dépourvu de sens ne peut être qualifié de « proposition ». Les attributs de « vrai » ou de « faux » ne sont

---

une phrase en anglais » comme exemple d'« autoréférence inoffensive » (p. 228).

130 J'ai trouvé cet exemple dans *La philosophie au jour le jour de Robert Maggiori* (Paris : Flammarion, 1994) ; l'auteur ne dit pas s'il s'agit de sa propre invention ou de celle de quelqu'un d'autre (p. 438).

pas des prédicats ordinaires, comme « blanc » ou « noir », que l'on peut appliquer à n'importe quel sujet et dont on peut ensuite juger la véracité ou l'inexactitude. Les attributs de « vrai » et de « faux » requièrent une affirmation précise avant même de pouvoir être utilisés.

La validité de cette explication se vérifie à la lumière des « formes propositionnelles » utilisées en logique. Prenons par exemple « Tous les X sont Y ». Une telle forme propositionnelle ne peut être jugée vraie ou fausse, car elle est manifestement dépourvue de contenu. Ce n'est que lorsqu'on attribue à une telle abstraction un contenu précis, comme « Tous les hommes sont mortels », que l'on peut se demander si elle est vraie ou fausse. Une forme propositionnelle est trop vague pour être considérée comme une proposition. Elle ne nous apprend rien sur le monde, si ce n'est qu'elle implique l'existence (ou même la possibilité d'existence) de propositions concrètes de cette forme. De même qu'on ne peut désobéir à un impératif sans contenu, ni même lui obéir, on ne peut juger vraie ou fausse une expression purement formelle.

Il en va de même pour le paradoxe du menteur : à l'instar d'une proposition formelle, il est dépourvu de contenu concret et ne peut donc être jugé vrai ou faux. Ce manque de contenu tient en partie à son sujet autoréférentiel (« cette proposition »). Or, *même si son sujet n'était pas autoréférentiel* , son contenu resterait insuffisant. En effet, son prédicat « faux » (et de même son contraire, « vrai ») n'est pas un prédicat ordinaire ; il s'apparente davantage à un prédicat formel. Il ne peut être employé que si un autre prédicat, plus concret, a déjà été proposé pour le sujet considéré. Par exemple, la proposition « cette proposition est intéressante » pourrait être jugée vraie ou fausse (si elle n'était pas autoréférentielle) car elle possède déjà un prédicat

(« intéressante »). Ainsi, le problème du paradoxe du menteur réside non seulement dans l'autoréférence qu'il implique, mais aussi dans l'absence d'un prédicat plus concret que le prédicat logique « faux » (ou « vrai »).
Tout ceci illustre que les « lois de la pensée » ne sont pas des axiomes au sens de prémisses fondamentales de la démarche intellectuelle à partir desquelles on déduit mécaniquement d'autres prémisses. L'expression « lois de la pensée » désigne plutôt des intuitions récurrentes qui nous guident intellectuellement, mais ne peuvent à elles seules déterminer le résultat. L'individu en quête de connaissance, et en particulier le logicien, est *poussé* par l'évidence ou l'absurdité d'une situation à rechercher des solutions créatives aux problèmes. Il lui faut néanmoins envisager des solutions possibles et les mettre à l'épreuve.

2. Le paradoxe de Russell (Redux)

La logique nous permet de transformer des perceptions concrètes éparses en concepts abstraits et structurés. La connaissance humaine, ou opinion, repose sur l'expérience, l'imagination et l'intuition rationnelle. Cette dernière est une forme d'« expérience » au sens large, une expérience non phénoménale, que l'on pourrait appeler « intuition » logique. C'est pourquoi les anciens, en Occident comme en Orient, nommaient la raison le « sixième sens » ou « sens commun », c'est-à-dire l'organe sensoriel qui relie les cinq autres sens, ceux qui nous mettent en contact empirique avec l'expérience phénoménale : couleurs, formes, sons, odeurs, goûts, sensations tactiles, etc., qu'elles soient perçues physiquement ou imaginées mentalement. Sans le sixième sens, les cinq sens produisent un chaos incohérent (ils sont dénués de sens, on ne peut leur donner de sens) ; et

inversement, le sixième sens est inutile sans les cinq autres, car il n'a rien sur quoi fonder une intuition rationnelle. L'imagination remanie les données et raisonnements expérimentaux antérieurs, rendant possible la formation de nouvelles idées et théories qui seront ensuite testées au regard d'expériences et de raisonnements ultérieurs.

Éléments de logique des classes . La logique s'est initialement développée comme une science principalement en référence au discours naturel, donnant naissance à ce que nous appelons aujourd'hui la logique des prédicats. Dans le discours humain naturel, nous (vous, moi et tous les autres) pensons et discutons couramment des choses que nous avons perçues, ou finalement conçues, au moyen de propositions catégoriques impliquant un sujet (disons S) et un prédicat (disons P) liés par la copule « est ». Ces propositions ont la forme « S est P », qui peut être au singulier ou au pluriel, et dans ce dernier cas général (ou universel) ou particulier, et positif ou négatif, et peut en outre impliquer divers modes et catégories de modalité [131].

Une proposition de la forme « S est P » est en réalité une double prédication : elle nous indique qu'une chose qui est S est aussi P. Ainsi, S et P sont tous deux des prédicats, bien que l'un (le sujet S) soit privilégié afin de « prédiquer » l'autre (le prédicat P) [132]. S désigne généralement un ou plusieurs phénomènes concrets (qu'ils soient physiques, mentaux ou spirituels), c'est-à-dire une entité individuelle ou

---

131 Il n'est pas nécessaire d'entrer ici dans le détail de ces distinctions, car elles sont bien connues. Il existe également de nombreuses distinctions subtiles entre les différents types de termes pouvant apparaître dans les propositions comme sujets ou prédicats ; mais restons simples.

132 Le terme « prédication » désigne la copule et le prédicat ensemble, comme s'il s'agissait d'une action du locuteur (ou de l'énoncé fait) sur le sujet.

un ensemble d'entités, et P une propriété de cette entité ou de ses entités. Par exemple, « Jean est un homme » et « Tous les hommes sont des êtres humains » sont respectivement une prédication singulière (concernant un seul homme, Jean) et une prédication plurielle (concernant tous les hommes).
De plus, toujours dans le discours naturel, le sujet de nos pensées peut être constitué de prédicats *en tant que tels* , c'est-à-dire de prédicats en leur qualité de prédicats ; par exemple : « "hommes" peut être le sujet ou le prédicat d'une proposition ». Ce dernier cas se rencontre spécifiquement dans le discours philosophique (ou logique ou linguistique) ; par exemple, dans le présent essai.
Or, à travers les âges, et plus particulièrement à l'époque moderne, les logiciens ont constaté que le discours naturel était insuffisant pour leurs besoins et ont progressivement développé un langage plus artificiel : celui des « classes » [133]. Ce type de discours est très proche du discours naturel, mais plus abstrait et descriptif, ce qui facilite le discours philosophique (ou logique ou linguistique) et le rend plus précis. Dans ce langage, au lieu de dire « ce S *est* P », on dit « ce S *est un membre (ou une instance) de* P » (notez bien l'allongement de la copule de « est » à « est un membre (ou une instance) de »). Si « ce S » symbolise un individu concret, alors « P » est appelé une « *classe* » ; mais si « ce

133 L'exposé suivant sur la logique des classes s'appuie sur ma présentation dans **Future Logic** , chapitres 43 à 45. Le mot « classe » vient du latin * *classis** , qui désigne un « groupe appelé au service militaire » (Merriam-Webster). J'ignore si les Anciens employaient ce mot dans son sens logique, ou un terme similaire, dans leurs discours, mais il est certain qu'ils raisonnaient selon une logique de classes. La distinction d'Aristote entre espèces et genres, ainsi que l'arbre de Porphyre, illustrent ce type de pensée.

S » symbolise une classe abstraite, alors « P » est appelé une « *classe de classes* ».
Une classe est donc une abstraction, une construction mentale par laquelle nous regroupons, de manière figurative, des éléments concrets (qu'ils soient physiques, mentaux ou spirituels). Bien que nous puissions classer mentalement des choses, et que nous le fassions temporairement, sans nommer la classe, nous nommons généralement les classes (c'est-à-dire que nous leur attribuons un mot ou une expression distinctive) car cela facilite la mémorisation et la communication. Nommer n'est pas l'essence de la classification, mais c'est un outil précieux pour les classifications à grande échelle. Le nom d'une classe d'éléments ne les représente pas simplement, mais les désigne plutôt, attire notre attention sur eux ; autrement dit, c'est un instrument d'intention.
Une classe, au sens premier, est une classe d'objets en général ; une classe, au sens secondaire, est plus spécifiquement une classe *de classes* . L'appartenance est donc de deux ordres : l'appartenance de non-classes à une classe, ou l'appartenance de classes à une classe de classes. On peut également parler de classes du premier ordre et de classes du second ordre pour distinguer ces deux types. Il n'existe pas d'autres ordres de classes. Lorsque nous pensons ou discutons d'objets plus concrets, nous utilisons la logique des classes du premier ordre ; lorsque nous pensons ou discutons de classes du premier ordre, nous utilisons la logique des classes du second ordre, et cette dernière s'applique également aux classes du second ordre, puisqu'elles sont elles aussi des classes. Il ne faut pas confondre les deux ordres de classes avec la hiérarchie des classes au sein de chaque ordre.

La relation entre classes de classes et classes est analogue à la relation entre classes et objets concrets ; c'est une relation de subsomption. Lorsqu'une classe inférieure (de premier ordre) appartient à une classe supérieure (de second ordre), il ne s'ensuit *pas* que les membres de la classe inférieure appartiennent également à la classe supérieure ; en effet, s'ils appartiennent à l'une, ils n'appartiennent certainement pas à l'autre. Ainsi, par exemple, vous et moi, bien que nous appartenions à la classe « hommes » parce que nous sommes des hommes, nous n'appartenons pas à la classe « classes d'hommes » parce que nous ne sommes pas des « hommes ». De même, la classe « hommes » n'est pas un homme, mais appartient à la classe « classes d'hommes ». Les membres de la classe « classes d'hommes » (ou plus brièvement, « classes d'hommes »), qui est une classe de classes, sont, outre la classe générale « hommes », les classes plus restreintes « jardiniers », « ingénieurs », « sages », « névrosés », etc.[134]
La hiérarchisation, en revanche, désigne des classes, *au sein d'un ordre donné* , qui partagent des instances non pas par un simple chevauchement partiel, mais de telle sorte que tous les membres d'une classe appartiennent à l'autre (et dans certains cas, mais pas tous, réciproquement). Par exemple, puisque tous les hommes sont des animaux, mais que tous les animaux ne sont pas des hommes, la classe « hommes » est

---

134 Notez que le mot « hommes », employé sans guillemets, se rapporte à un *prédicat* . Pour désigner la *classe correspondante* , on dit « la classe des hommes » ou « la classe des hommes ». À l'écrit, on peut utiliser les guillemets avec ou sans guillemets, ou simplement écrire « hommes » entre guillemets. Lorsqu'il s'agit de classes de classes, on dit « la classe des classes d'hommes » ou « la classe des classes d'hommes », et on peut utiliser les guillemets avec ou sans guillemets, ou simplement écrire « classes d'hommes » ou « classes d'hommes » entre guillemets.

une sous-classe (ou espèce) de la classe « animaux », et la classe « animaux »… Il s'agit *d'une surclasse (ou d'un genre) de* la classe « hommes ». Si deux classes ont exactement les mêmes instances, ni plus ni moins, on dit qu'elles sont *coextensives* (une classe qui sert à la fois d'espèce et de genre dans un certain contexte est dite *sui generis*). Si deux classes partagent seulement quelques instances, on dit qu'elles sont *intersectantes (ou chevauchantes)* , mais elles ne sont pas hiérarchisées (par exemple, « jardiniers » et « ingénieurs »). Si deux classes du même ordre n'ont aucune instance en commun, on dit qu'elles sont *mutuellement exclusives* .

Il est important de saisir et de garder à l'esprit la distinction entre hiérarchie et ordre. Puisque nous sommes des hommes, chacun de nous appartient à la classe « hommes » ; il s'agit d'une subsomption de ses instances concrètes par une classe de premier ordre. Puisque tous les hommes sont des animaux, la classe « hommes » est une sous-classe de la classe « animaux » ; il s'agit d'une hiérarchie entre deux classes de premier ordre. Puisque « hommes » est une classe d'animaux, il appartient à la classe « classes d'animaux » (ou « classes animales ») ; il s'agit d'une subsomption de ses instances de classe de premier ordre (c'est-à-dire de simples classes) par une classe de second ordre (c'est-à-dire une classe de classes). Puisque toutes les « classes d'hommes » sont des « classes d'animaux », la classe « classes d'hommes » est une sous-classe de la classe « classes animales » ; il s'agit d'une hiérarchie entre deux classes de second ordre, c'est-à-dire entre deux classes de classes. La relation entre les classes de premier ordre et les classes de second ordre n'est jamais une relation de hiérarchie, mais toujours une relation de subsomption. Autrement dit, les premiers sont toujours des membres (instances) des seconds,

jamais des sous-classes. Les hiérarchies n'existent qu'entre des classes de même ordre.

Ainsi, en logique des classes, nous avons deux plans d'existence à considérer. Au niveau le plus fondamental se trouve le plan relativement objectif des phénomènes empiriques (qu'ils soient de substance physique, mentale ou spirituelle) ; au-dessus, résidant dans notre esprit, se trouve le plan relativement subjectif des idées (conçues comme insubstantielles, mais possédant des aspects phénoménaux – à savoir des images mentales ou physiques, des mots prononcés ou écrits, et les intentions de ces signes), comprenant des idées sur les phénomènes empiriques et des idées sur ces idées. Les classes sont développées pour faciliter l'étude des phénomènes empiriques et les classes de classes sont développées à leur tour pour faciliter l'étude des classes – car les classes (y compris les classes de classes) sont bien sûr elles-mêmes des phénomènes empiriques d'une certaine sorte. La classification est une invention humaine utile pour l'ordonnancement cognitif des choses observées par nos sens, notre imagination ou nos intuitions introspectives. Bien que les classes soient des produits de l'esprit, cela ne signifie pas qu'elles soient arbitraires – elles sont formées, organisées et contrôlées par notre faculté rationnelle, c'est-à-dire à l'aide de la logique.

Pour être qualifiée de classe, une classe doit clairement posséder au moins un membre (auquel cas ce membre unique est « unique en son genre »). Généralement, une classe possède deux membres ou plus, voire un nombre incalculable. Une classe est finie si elle comprend un nombre spécifié d'instances ; si ce nombre est difficile à dénombrer, la classe est dite ouverte (c'est-à-dire infinie ou du moins indéfinie). Ce qui unit les instances d'une classe, c'est la possession d'une propriété distinctive commune ; la classe

est définie par cette propriété (qui peut bien sûr être une combinaison complexe de plusieurs propriétés). Une classe sans instances est appelée classe nulle (ou vide) ; cela signifie que sa propriété définissante est arbitraire, de sorte qu'à proprement parler, il ne s'agit pas d'une classe.

Il est donc important de noter que le terme « classe » est quelque peu ambigu, car il peut désigner une classe de premier ordre (une classe de non-classes, c'est-à-dire d'éléments autres que des classes) ou une classe de second ordre (une classe de classes, c'est-à-dire une construction mentale regroupant deux ou plusieurs de ces constructions mentales). Une classe (de premier ordre) n'est pas, et ne peut pas être, une classe de classes (c'est-à-dire une classe de second ordre). Il existe, bien sûr, une classe appelée « non-classes » ; ses instances sont principalement toutes les choses concrètes, qui ne sont pas elles-mêmes des classes ; par exemple, vous et moi sommes des non-classes. Les « non-classes » constituent simplement une classe, et non une classe de classes, puisqu'elles n'incluent aucune classe. Ainsi, on peut dire que les « non-classes » sont une classe de premier ordre, mais elles ne constituent pas une classe de second ordre.[135]

---

135 Il convient de noter que, si les termes positifs se traduisent aisément dans le langage de la logique des classes, les termes négatifs présentent une réelle difficulté. Par exemple, alors que le terme « hommes » ne désigne que les non-classes, son antithèse stricte, le terme « non-hommes » au sens le plus large, inclut à la fois les non-classes (c'est-à-dire les choses concrètes autres que les hommes) et les classes (c'est-à-dire les choses plus abstraites). De même, alors que le terme « classes finies » ne désigne que les classes, son antithèse stricte, le terme « classes non finies » au sens le plus large, inclut à la fois les classes ouvertes (abstraites) et les non-classes (concrètes). Ainsi, par souci de cohérence, nous devons admettre que certains termes couvrent à la fois les non-classes et les classes (y compris les

Le domaine des classes de classes est très limité comme objet d'étude, comparé à celui des classes simples. Quelles distinctions peut-on établir entre les classes ? Peu nombreuses. On peut distinguer les classes des classes de classes, les classes finies des classes ouvertes, les classes positives des classes négatives [136], et peut-être quelques autres choses, mais guère plus.

Un double paradoxe apparent . Bertrand Russell (Grande-Bretagne, 1872-1970) a proposé une distinction entre « une classe qui est membre d'elle-même » et « une classe qui n'est pas membre d'elle-même ». Bien que toute classe soit nécessairement coextensive à elle-même (et en ce sens incluse dans elle-même), il ne s'ensuit pas que toute classe soit membre d'elle-même (certaines le sont et d'autres non). On peut justifier cette distinction par des exemples convaincants. Ainsi, la classe « classes positives » est membre d'elle-même, puisqu'elle est définie par une propriété positive ; tandis que la classe « classes négatives » n'est pas membre d'elle-même, puisqu'elle est également définie positivement (bien que de manière générale par rapport à la négation). De même, la classe « classes finies » n'est pas membre d'elle-même, puisqu'elle possède une infinité d'éléments ; tandis que la classe « classes ouvertes » est membre d'elle-même, puisqu'elle possède également une infinité d'éléments.

---

classes de classes). Concrètement, cela signifie que nous devons utiliser des *disjonctives* qui révèlent les alternatives implicites. Ceci, bien entendu, complexifie considérablement la logique des classes.

136 Les classes positives sont définies par une propriété positive, et les classes négatives par une propriété négative. Par exemple, « hommes » est défini par référence aux animaux rationnels (positif), tandis que « célibataires » est défini par référence aux hommes non mariés (négatif).

Qu'en est-il de la classe « classes » ? Est-elle membre d'elle-même ou non ? Puisque « classes » est une classe, elle est nécessairement membre de « classes », c'est-à-dire d'elle-même. Cette affirmation est faite sans tenir compte de la distinction entre les classes du premier et du second ordre. Si l'on pose la question plus précisément, la réponse se nuance. La classe « classes du premier ordre », étant une classe de classes et non une simple classe, ne peut être membre d'elle-même, mais seulement membre des « classes du second ordre » ; les membres des « classes du premier ordre » sont tous de simples classes. En revanche, puisque la classe « classes du second ordre » est une classe de classes, elle est membre d'elle-même, c'est-à-dire membre des « classes du second ordre ». Ainsi, la classe « classes du second ordre » inclut à la fois elle-même et la classe « classes du premier ordre », de sorte que lorsque l'on dit que la classe plus large « classes » est membre d'elle-même, on entend plus précisément qu'elle est membre de la classe plus restreinte « classes de classes ». Quant à la classe des « non-classes », puisqu'il s'agit d'une classe et non d'une non-classe, elle n'est pas membre d'elle-même. Notons toutefois que le paradoxe de Russell ne fait pas de distinction entre les classes du premier et du second ordre, mais s'intéresse aux « classes » en général.

Russell se demandait **si « la classe de toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes » était ou non membre d'elle-même** . Il semblait logiquement impossible de répondre à cette question, car dans les deux cas, une contradiction en découlait. En effet, si la classe « classes non membres d'elles-mêmes » *n'est pas* membre de la classe « classes non membres d'elles-mêmes », alors elle est bien membre de « classes non membres d'elles-mêmes » (c'est-à-dire d'elle-même) ; et si la classe « classes non

membres d'elles-mêmes » *est* membre de « classes non membres d'elles-mêmes », alors elle est aussi membre de « classes qui sont membres d'elles-mêmes » (c'est-à-dire de sa contradiction). Cela ressemblait à un double paradoxe stupéfiant.

La solution du problème . La quête du savoir est une entreprise humaine, et par conséquent, elle procède par tâtonnements. Le savoir est bien plus inductif que déductif ; la déduction n'est qu'un outil parmi d'autres de l'induction. Il existe des absolus dans le savoir humain, mais ils sont rares. Lorsqu'on formule une théorie, il s'agit toujours essentiellement d'une hypothèse, qui pourrait ultérieurement nécessiter une révision ou une réfutation. Tant qu'elle paraît utile et solide, et plus que toute autre théorie concurrente, on l'adopte ; mais si jamais elle se révèle contredite par des faits ou source d'antinomie, on est contraint de la reformuler ou de l'abandonner. C'est le principe de l'induction. Face à une contradiction, il faut « vérifier ses prémisses » et les modifier si nécessaire. Dans le cas présent, puisque le paradoxe de Russell révèle une faille dans notre conception de la logique des classes, il nous faut revenir en arrière et identifier précisément notre erreur. Revenons donc attentivement sur notre démarche. Nous avons défini une classe et l'appartenance à une classe en transformant la prédication en classification, ce qui revient à dire :

> Si quelque chose est X, alors c'est un membre de la classe 'X', et non un membre de la classe 'nonX'.
>
> Si quelque chose n'est pas X, alors ce n'est pas un membre de la classe 'X', mais un membre de la classe 'nonX'.

D'où nous vient cette définition ? Il ne s'agit pas d'un absolu qui nous aurait été imposé par la pensée. Nous l'avons inventée ; c'était une convention grâce à laquelle nous avons

élaboré l'idée de classes et d'appartenance à celles-ci. La connaissance peut très bien progresser sans recourir à cette idée, et elle l'a fait pendant des millénaires, et continue de le faire dans l'esprit de nombreuses personnes. C'est une idée qui a une histoire, ajoutée à l'arsenal des techniques de raisonnement par des logiciens d'une époque relativement récente. Ces logiciens ont constaté que, comme d'autres, ils raisonnaient par classification, et ils ont réalisé qu'il s'agissait d'un artifice utile, distinct de la prédication, mais qui, d'une certaine manière, s'en inspire. Ils ont donc formellement proposé la définition ci-dessus et ont entrepris d'étudier la question plus en détail afin d'en maximiser l'utilité. La « logique des classes », ou « logique de classes », était née.

Cependant, à un moment donné, un logicien, Bertrand Russell, réalisa l'existence d'une incohérence inhérente à notre conception de la classification, ce qui mit sérieusement en doute l'édifice même de la logique des classes. Ce fut la découverte du paradoxe qui porte son nom. Ce fut une découverte majeure, car rien n'est plus important pour le développement des connaissances, et en particulier pour celui de la logique formelle, que le maintien de la cohérence. Chaque découverte d'incohérence nous incite à affiner et à perfectionner notre savoir. Russell mérite d'être reconnu pour cette découverte, même s'il lui fut difficile de résoudre le paradoxe de manière pleinement convaincante. Essayons ici d'aller plus loin, en explorant plus profondément que lui les processus de pensée impliqués dans la classification. Qu'est-ce que la classification, plus précisément ?

Si l'on examine de plus près notre définition de la classe « X » et de l'appartenance à cette classe du seul fait d'être X, il convient de se demander : concrètement, à quoi sert cette définition ? Se contente-t-on de substituer l'expression « est membre de » à la copule « est », et la classe « X » au

prédicat X ? Si tel est le cas, cela n'a aucun sens, car il est évident que changer *le nom* d'une relation ou d'un terme ne le modifie en rien. Les mots sont accessoires à la connaissance ; ce qui importe, c'est leur intention sous-jacente, leur signification. Si les mots changent sans que le sens ne change, rien d'essentiel n'a changé. Non, il ne s'agit pas ici de simplement changer les mots employés ; nous proposons une image mentale.

Notre conception de la classification repose sur des *entités mentales* appelées classes, au sein desquelles des choses autres que des classes (ou des classes inférieures, dans le cas de classes de classes) sont *métaphoriquement rassemblées et contenues* . Lorsque nous disons que des choses appartiennent à la classe « X », nous entendons par là que la classe « X » est une sorte de boîte *dans* laquelle ces choses sont, par le biais de l'imagination, rangées (à un instant donné, de façon temporaire ou permanente). Autrement dit, notre « définition » de la classification est en réalité une convention formelle servant à instituer cette image. Ce qu'elle signifie réellement est le suivant :

> Si quelque chose est X, alors il *appartient à* la classe 'X', et n'appartient pas à (c'est-à-dire *n'est pas dans*) la classe 'nonX'.
>
> Si quelque chose n'est pas X, alors il est hors de (c'est-à-dire pas dans) la classe 'X', mais dans la classe 'nonX'.

Il est clair qu'« être » quelque chose et « être dans » (à l'intérieur de) quelque chose d'autre *ne sont pas synonymes* . Notre définition conventionnelle (c'est-à-dire par accord mutuel) stipule que si X est prédiqué de quelque chose, alors nous pouvons concevoir cette chose comme étant contenue dans l'entité mentale appelée classe « X ». Mais cette définition n'est pas absolue ; elle n'affirme pas qu'être soumis

à la prédication de X *implique naturellement et nécessairement* être membre de la classe « X ». Car l'idée même de classification, et donc cette définition de ce qui constitue une classe et l'appartenance à celle-ci, est une invention humaine. Cette invention peut être, et est en effet, très utile – mais elle reste soumise aux lois de la nature. Si nous constatons que notre conception, c'est-à-dire notre définition, conduit inévitablement à une contradiction, nous devons la modifier afin d'éviter toute contradiction. C'est ainsi que nous raisonnons et agissons dans toutes les situations similaires.

Comme nous le montrerons plus loin, puisque la contradiction découle de l'implication définissante mentionnée précédemment, nous devons modifier cette implication. Autrement dit, nous devons lui imposer des limites. Bien entendu, nous ne pouvons nous contenter d'affirmer vaguement qu'elle a des limites ; nous devons définir précisément ces limites afin de restaurer la valeur pratique de notre concept de classification. Nous pouvons y parvenir en réalisant que notre définition de la classification, en référence à l'« appartenance » d'une chose à une autre, implique que la *logique des classes est conçue comme liée à la logique géométrique* . Cela devient évident lorsqu'on considère le fait que nous « représentons » souvent les classes par des figures géométriques (notamment des cercles) et leurs membres par des points à l'intérieur de ces figures. Cette pratique n'est pas fortuite, mais constitue l'essence même de notre idée de classification. Classer, c'est imaginer que nous plaçons certains éléments, identifiés par la possession d'une propriété commune et distinctive, dans un contenant étiqueté [137].

---

137 Il s'agit d'une « représentation » picturale, une image analogique à ne pas prendre au pied de la lettre.

Examinons maintenant le concept d'auto-appartenance à la lumière de ces réflexions. Qu'est-ce que l'idée d'auto-appartenance ? C'est la présupposition qu'une classe puisse être membre d'elle-même. Mais cette notion est-elle véritablement concevable ? Si nous laissons de côté un instant la question de la logique des classes et la reformulons en termes de logique géométrique, nous constatons qu'elle est absurde. Un contenant peut-il se contenir lui-même ? Bien sûr que non. Il n'existe aucun exemple connu d'un contenant se contenant lui-même dans le monde physique ; et nous ne pouvons même pas nous le représenter visuellement. L'idée d'auto-contenu n'a donc aucun fondement empirique, pas même dans la sphère mentale. Ce n'est qu'une conjonction fantaisiste de deux mots, sans base expérimentale. C'est pourquoi cette idée nous paraît illogique et nous pouvons affirmer sans risque comme un « axiome » universel et éternel que l'auto-contenu est impossible. Un terme absurde comme « la collection de toutes les collections » est nécessairement un terme vide de sens. Nous ne sommes pas obligés de l'accepter, et en réalité, nous n'y sommes même pas autorisés logiquement ; nous ne pouvons parler de manière cohérente que de « l'ensemble de toutes *les autres* collections » [138].

Un contenant est toujours coextensif à lui-même, c'est-à-dire qu'il occupe exactement l'espace qu'il occupe. Mais cette « coextension » n'est pas un contenant, et encore moins un auto-conteneur, car elle ne concerne pas réellement (si ce n'est verbalement) deux choses, mais une seule ; il n'y a pas

---

138 Pour donner une image concrète : un sac de billes (seul ou, pire encore, avec les billes à l'intérieur) ne peut pas être mis dans lui-même, même si le sac dans son ensemble, avec tout son contenu, peut être roulé comme une bille et donc être appelé une bille.

de préfixe « co- », il s'agit simplement d'une extension, une seule fois. On parle de contenant lorsqu'un objet plus petit s'insère dans un objet plus grand (ou, à la limite, lorsqu'un *autre* objet de même taille s'insère parfaitement dans un certain objet). Le concept de contenant se réfère à deux objets, et non à un seul. Il doit y avoir deux objets distincts ; il ne suffit pas de désigner le même objet de deux manières différentes. Imaginer un « auto-conteneur » revient à imaginer qu'un objet entier puisse en quelque sorte s'insérer dans lui-même en tant qu'objet plus petit (ou qu'il puisse en quelque sorte se diviser en deux, l'un des deux étant contenu dans l'autre). C'est *inconcevable* . Un tout ne peut être une partie (totale ou partielle) de lui-même ; rien ne peut être à la fois entier et partie. Une seule chose ne peut être deux choses (qu'elles soient de même taille ou de taille différente) à la fois ; rien ne peut exister simultanément en deux choses.

On ne peut décider par convention qu'une chose est à la fois entière et partielle, ni qu'une chose est double. On ne peut réunir ce qui est naturellement impossible. On ne peut réunir que ce qui est naturellement possible, même si cela est superflu. Ainsi, le concept d'auto-contenu est dénué de sens ; c'est un concept inévitablement vide, car il présuppose la possibilité de l'impossible. L'auto-contenu n'existe pas ; un contenant ne peut jamais se contenir lui-même. Si cela est vrai, alors il est tout aussi vrai qu'aucune classe ne s'inclut elle-même, car (comme nous l'avons vu) la classification est essentiellement une idée géométrique. Étant donné qu'un contenant ne peut se contenir lui-même, il s'ensuit que la réponse à la question de savoir si une classe peut être un membre d'elle-même est indubitablement et définitivement : non. Car affirmer d'une classe qu'elle est un membre d'elle-même revient à impliquer qu'un contenant peut être

son propre contenu. De même qu'aucun contenant n'est son propre contenu, *aucune classe n'est son propre contenu !*
Voici une idée révolutionnaire pour la logique des classes. Elle s'applique à toute classe, et non seulement à la classe des « classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes » à l'origine du paradoxe de Russell. De plus, il est important de noter que nous nions ici la possibilité qu'une classe soit membre d'elle-même, mais non la possibilité qu'elle *ne* le soit pas. Dire qu'aucun contenant ne se contient lui-même implique que tout contenant ne se contient pas lui-même. De même, dire qu'aucune classe n'est membre d'elle-même implique que toute classe n'est pas membre d'elle-même. Autrement dit, tout en reconnaissant l'objet du paradoxe de Russell, à savoir la classe des « classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes », nous rejetons l'idée qu'une telle classe puisse un *jour* , même hypothétiquement, être membre d'elle-même (et donc paradoxale) ; car, affirmons-nous, aucune classe n'est jamais membre d'elle-même.
Comment cela est-il possible, vous demanderez-vous peut-être ? N'avons-nous pas déjà démontré par l'exemple que certaines classes sont membres d'elles-mêmes ? N'avons-nous pas convenu, par exemple, que la classe « classes », étant une classe, est nécessairement membre de la classe « classes », c'est-à-dire d'elle-même ? Comment nier une évidence pareille ? Certes, objecterez-vous, si la classe « classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes » n'est pas membre d'elle-même, alors elle l'est incontestablement ; et si elle l'est, alors elle ne l'est incontestablement pas ? Pour répondre à ces questions légitimes, revenons à notre définition de la classification et à ce que nous avons dit à son sujet. Comme je l'ai souligné précédemment, notre définition des classes et de l'appartenance à celles-ci prend la forme d'une implication conventionnelle. Elle stipule :

> Si et seulement si quelque chose est X, alors c'est un membre de la classe 'X'.

Puisque cette implication conventionnelle nous conduit inéluctablement au paradoxe, nous devons la réviser, c'est-à-dire en restreindre la portée, en précisant les conditions exactes de son application et de ses limites. Son principal défaut, comme nous l'avons vu, réside dans l'idée qu'une classe peut être un élément d'elle-même. Par exemple, puisque la classe « classes » est une classe, elle est un élément de « classes » ; dans cet exemple, la variable X a la valeur « class » et la variable « X » a la valeur « classes ». Or, comme nous l'avons démontré, affirmer qu'une classe peut être un élément d'elle-même implique logiquement une impossibilité géométrique : qu'un contenant puisse être son propre contenu. Ainsi, pour éviter l'apparition du paradoxe de Russell, nous devons prévenir les conséquences indésirables de notre définition. Étant donné que notre concept de classification est problématique en l'état, quelles sont les conditions à spécifier pour le délimiter et résoudre le problème ?

La réponse à cette question est que lorsque le sujet et le prédicat de la proposition subordonnée sont identiques, la proposition subordonnée n'est plus sous-entendue. Autrement dit, si la proposition subordonnée est de la forme « si la classe 'X' est X », la proposition subordonnée « alors la classe 'X' est un membre de 'X' (et donc d'elle-même) » *ne s'ensuit pas* . Ce « ne s'ensuit pas » est une convention, tout comme l'était le « s'ensuit » en général. Nous avons simplement établi une distinction, en précisant que la proposition subordonnée suit *généralement l'antécédent, sauf dans le cas particulier* où le sujet et le prédicat de l'antécédent sont identiques (en ce sens que le prédicat X s'applique à la classe 'X', elle-même fondée sur le prédicat

X). Il s'agit là d'une mesure logiquement tout à fait acceptable. Si l'on constate qu'une proposition générale induite comporte des exceptions, il est tout à fait légitime, voire obligatoire, de la rendre moins générale, en ne la restreignant que juste assez pour tenir compte de ces exceptions.

Puisque la définition initiale de la classification était une convention générale, il est tout à fait permis, lorsqu'on constate que cette convention conduit à une contradiction, de convenir d'une convention légèrement plus restrictive. Ainsi, bien que, dans la grande majorité des cas, il demeure vrai que si quelque chose est X, alors il appartient à la classe « X », et plus précisément, si une classe (disons « Y ») est X, alors elle (c'est-à-dire « Y ») appartient à la classe des classes « X », il n'en demeure pas moins que, ***exceptionnellement, dans le cas particulier où la classe qui est X est la classe « X » (c'est-à-dire lorsque « Y » = « X »), on ne peut affirmer qu'elle appartient à « X »*** , car cela reviendrait à dire qu'elle appartient à elle-même, ce qui est impossible puisque cela impliquerait qu'un contenant puisse être son propre contenu. Notons bien que nous ne nions pas, par exemple, que la classe « classes » *soit* une classe ; Nous contestons seulement *l'implication* généralement admise, à savoir que la classe « classes » *est un membre de* la classe « classes ». Nous pouvons continuer à utiliser l'adjectif « est » (car il s'agit d'une simple prédication), mais nous ne sommes pas autorisés ici à transformer ce « est » en « est un membre de » (car cela constituerait une classification illicite).

Ainsi, le paradoxe de Russell est évité. Autrement dit, concernant la classe « classes non membres d'elles-mêmes » : premièrement, il est tout à fait légitime de supposer que cette classe n'est pas membre d'elle-même, puisque nous

savons avec certitude (par la logique géométrique) qu'aucune classe n'est membre d'elle-même ; mais il n'est *pas* légitime d'affirmer que ce fait (qu'elle n'est pas membre d'elle-même) implique qu'elle en est membre, car une telle implication est conventionnellement exclue. Deuxièmement, il n'est *pas* légitime de supposer, même par hypothèse, que la classe « classes non membres d'elles-mêmes » est membre d'elle-même, puisque nous savons déjà (par la logique géométrique) qu'aucune classe n'est membre d'elle-même, et nous ne pouvons donc pas établir par une telle supposition qu'elle n'en est pas membre, même s'il est vrai qu'elle n'en est pas membre.

Comme on peut le constater, notre correction de la définition de la classification, qui la rend moins générale qu'à l'origine en précisant le cas particulier où l'implication sous-jacente ne s'applique pas, permet d'éliminer le paradoxe de Russell. On peut affirmer que la classe « classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes » n'est pas membre d'elle-même, mais on ne peut pas affirmer qu'elle l'est ; par conséquent, les deux volets du double paradoxe sont bloqués. Dans le premier volet, nous avons bloqué l'inférence de « ne pas être membre d'elle-même » à « être membre d'elle-même » ; dans le second volet, nous avons interdit la supposition d'être membre d'elle-même, même si l'inférence de ne pas l'être serait sans conséquence. Ainsi, la réponse à la question posée par Russell – à savoir : « La classe de toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes est-elle ou non membre d'elle-même ? » – est que cette classe n'est pas membre d'elle-même, et que le fait qu'elle ne le soit pas ne la rend pas, contrairement aux apparences, membre d'elle-même, car aucune classe n'est membre d'elle-même.

Ainsi, certes, bien que la classe « classes » soit une classe, il ne s'ensuit pas qu'elle soit membre d'elle-même ; bien que la

classe « classes de classes » soit une classe de classes, il ne s'ensuit pas qu'elle soit membre d'elle-même ; bien que la classe « classes positives » soit une classe positive, il ne s'ensuit pas qu'elle soit membre d'elle-même ; bien que la classe « classes ouvertes » soit une classe ouverte, il ne s'ensuit pas qu'elle soit membre d'elle-même ; bien que la classe « classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes » soit une classe qui n'est pas membre d'elle-même, il ne s'ensuit pas qu'elle soit membre d'elle-même. Quant à la classe « classes membres d'elles-mêmes », elle ne possède aucun membre. Il convient de souligner que la restriction de classification que nous avons introduite ici est d'une portée très limitée ; elle n'affecte pratiquement pas la logique des classes, car elle ne concerne que quelques cas très particuliers.

Ce qui précède constitue, à mon avis, la *résolution correcte et définitive* du paradoxe de Russell. Nous avons reconnu l'existence d'un problème : le paradoxe de Russell. Nous en avons diagnostiqué la cause : l'hypothèse de la possibilité d' *une auto-appartenance* . Nous avons démontré que cette hypothèse est inconcevable, puisqu'elle implique qu'un contenant puisse se contenir lui-même ; il ne s'agissait pas d'un bricolage arbitraire, notez-le bien, mais d'un raisonnement logique. Nous avons proposé une solution au problème, une solution qui le cible précisément et l'élimine chirurgicalement. Notre remède consiste à *dissocier* la prédication de la classification dans tous les cas où l'auto-appartenance est supposée, et uniquement dans ces cas. Cette solution relève du simple bon sens et non de la spéculation ; elle est simple et élégante ; elle est convaincante et sans complication ; elle ne modifie pas fondamentalement le concept d'appartenance à une classe, mais en limite légèrement l'application ; elle introduit une

restriction, certes, mais clairement circonscrite et minime ; elle n'entraîne aucun dommage collatéral sur les domaines non problématiques de la logique des classes, ni sur la logique en général, et ne requiert donc aucune adaptation supplémentaire de la doctrine logique. Notez en outre que notre solution ne recourt à aucun « système » obscur de logique symbolique moderne, mais est entièrement développée à l'aide d'un langage ordinaire et de concepts et processus largement connus et acceptés.

Un peu d'histoire . Examinons maintenant brièvement l'histoire du paradoxe de Russell et voyons comment lui et d'autres logiciens symboliques modernes l'ont traité [139].

Georg Cantor avait déjà mis en évidence, dès 1895, une antinomie dans sa propre théorie des ensembles. En 1902, alors que Gottlob Frege (Allemagne, 1848-1925) s'apprêtait à publier le second volume de ses Principes fondamentaux de l' *arithmétique (Grundgesetze*), Russell l'informa de ce paradoxe. Frege fut totalement convaincu et ne voyait pas comment résoudre les contradictions inhérentes à « la classe des classes qui ne s'appartiennent pas à elles-mêmes ». Il considérait cela comme un problème très grave, déclarant : « La question est de savoir… si l'arithmétique peut véritablement avoir un fondement logique. » Frege tenta d'abord de résoudre le problème en suggérant l'existence possible de « concepts sans classes correspondantes », ou encore en ajustant l'un de ses « axiomes » de manière à ce que :

> « On dit que deux concepts ont la même extension si, et seulement si, tout objet qui relevait du premier

139 Je fais ici principalement référence au compte rendu de William et Martha Kneale dans *The Development of Logic* (Oxford, Londres : Clarendon, 1962), chap. XI.1-2.

> *mais qui n'était pas lui-même l'extension du premier* relevait également du second et vice versa [140]. »

De toute évidence, la suggestion initiale de Frege, selon laquelle il pourrait exister des « concepts sans classes correspondantes », peut être considérée comme une anticipation de ma dissociation de la prédication et de la classification dans certains cas. Cependant, Frege n'a pas précisé dans quels cas une telle dissociation devait se produire. Cela transparaît dans sa suggestion suivante qui, tout en soulignant de manière troublante la difficulté de la notion d'auto-appartenance, ne la rejette pas d'emblée, mais tente plutôt de l'atténuer. Il parle de deux concepts au lieu d'un, et s'efforce d'exclure, par convention, l'extension de chacun dans son ensemble de l'autre, tout en continuant bien sûr d'inclure les objets relevant de cette extension ; ceci montre qu'il n'a pas réalisé que l'auto-inclusion par extension est tout simplement inconcevable.

Il convient de souligner que le paradoxe de Russell concerne une certaine classe (à savoir l'ensemble des classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes) qui est ou n'est pas membre d' *elle-même* , et non d' *une autre* classe. Frege tente de résoudre ce paradoxe en se référant non pas à une seule classe, mais à une paire de classes égales, bien que (à ma connaissance) il n'ait pas démontré que des classes coextensives engendrent un paradoxe comparable à celui de Russell. Il s'ensuit que sa solution proposée n'est pas pertinente. De plus, Frege semble avoir pensé que si tous les éléments appartenant à une classe (disons « Y ») appartiennent à une autre classe (disons « X »), alors on peut supposer que *la classe* « Y » appartient à la classe « X », et réciproquement en cas de coextension. Ceci est suggéré par sa tentative d'empêcher une telle supposition, afin d'éviter

---

140 Kneale et Kneale, p. 654. Italiques ajoutés par eux.

(selon lui) le paradoxe de Russell qui en résulterait. En réalité, l'affirmation selon laquelle tous les Y sont des X n'implique pas que la classe « Y » appartienne à la classe « X » ; elle implique seulement que la classe « Y » est une sous-classe de la classe « X », ou une classe égale si la relation est réciproque. Il apparaît donc que Frege a confondu les relations d'appartenance à une classe et de hiérarchisation des classes, utilisant un terme vague comme « chute » pour les caractériser toutes deux.

On peut légitimement se demander si une classe égale, une sous-classe, voire une surclasse, peut appartenir à sa classe hiérarchiquement apparentée. De prime abord, cela semble possible. Par exemple, toutes les classes positives sont des classes et appartiennent donc à la classe « classes », et la classe « classes positives » est une sous-classe de la classe « classes ». Cependant, bien que toutes les classes ne soient pas positives (certaines sont négatives), la classe « classes » est néanmoins une classe positive (étant définie par un énoncé positif) et appartient donc à la classe « classes positives ». Mais bien que cet exemple suggère qu'une surclasse puisse appartenir à sa sous-classe (et par conséquent, qu'une classe égale ou une sous-classe puisse appartenir à sa classe hiérarchiquement apparentée), on peut néanmoins exprimer un doute par *analogie* , comme Frege l'a peut-être envisagé. On pourrait argumenter par induction, par généralisation, que si une classe ne peut être membre d'elle-même, alors elle ne peut peut-être être membre d'aucune classe coextensive (comme le suggère Frege), ni même d'une sous-classe ou d'une surclasse. En effet, la question est de savoir si les instances désignées par la première classe peuvent être considérées comme apparaissant deux fois dans la seconde (à la fois comme membres à part entière et comme constituants d'un membre).

Frege a donc peut-être soulevé une question pertinente, susceptible d'entraîner de nouvelles restrictions en logique des classes. Cependant, il n'est pas nécessaire de s'y attarder dans le contexte présent, car (comme expliqué précédemment) cette question n'est pas directement liée à la résolution du paradoxe de Russell.

Russell a décrit son paradoxe dans son ouvrage **Principes des mathématiques** , publié peu après. Bien qu'initialement enclin à privilégier la seconde approche de Frege, il a par la suite préféré la première, proposant l'existence possible de « fonctions propositionnelles ne déterminant pas de véritables classes ». On notera ici encore l'incapacité à identifier précisément la source et la solution du problème. Par la suite, Russell a pensé que « le problème ne pourrait jamais être complètement résolu tant que toutes les classes ne seraient pas éliminées de la théorie logique ». À mon sens, ce serait jeter le bébé avec l'eau du bain – une réaction excessive. Mais il a ensuite découvert (ou plutôt, il pensait l'avoir découvert, ou s'en est convaincu) que le même paradoxe pouvait être généré sans « parler de classes », c'est-à-dire en se référant à de simples prédicats – autrement dit, en termes de logique des prédicats plutôt qu'en termes de logique des classes. Comme l'ont formulé Kneale et Kneale (p. 655) :

> « Au lieu de la classe censée contenir toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes, considérons la propriété d'être une propriété qui ne s'illustre pas elle-même. Si cette propriété s'illustre elle-même, alors elle ne peut pas s'illustrer elle-même ; et si elle ne s'illustre pas elle-même, alors elle doit s'illustrer elle-même. De toute évidence, la nature du problème est la même ici que dans le paradoxe originel, et pourtant il n'est pas question de classes. »

Même si les classes ne sont pas explicitement mentionnées ici, il est clair qu'elles sont sous-entendues. Comment une propriété pourrait-elle « s'illustrer » elle-même ? Vraisemblablement, la propriété X serait « une propriété qui s'illustre elle-même » si elle fait partie des choses qui la possèdent. Autrement dit, X illustre X si X appartient à la classe des choses qui sont X. On ne peut parler de propriétés sans recourir à la prédication ; et une fois la prédication effectuée, on peut (étant donné la définition initiale de la classification) classifier, assurément. Cette tentative n'est donc qu'une manipulation verbale ; la même idée est sous-entendue, mais présentée sous un autre jour. C'est malhonnête. De plus, la manière dont le paradoxe est prétendument évoqué ici n'en crée pas un.

On ne peut affirmer, même hypothétiquement, « si cette propriété [c'est-à-dire la propriété d'être une propriété qui ne s'illustre pas elle-même] s'illustre elle-même », car cela serait déjà contradictoire. Pour reconstruire un paradoxe de Russell en termes de « propriété », il faudrait parler de « *la propriété de toutes les propriétés* qui ne s'illustrent pas elles-mêmes » ; nous aurions alors un nouveau terme à analyser, comme en logique des classes. Mais de toute évidence, ce nouveau terme est artificiel et dénué de sens. Là encore, il faut entendre « *la classe de toutes les propriétés* qui ne s'illustrent pas elles-mêmes » – et dans ce cas, nous revenons à la logique des classes. Ainsi, il est important de noter que si Russell avait raison de chercher à déterminer si son paradoxe était un problème spécifique à la logique des classes, ou s'il se posait également en logique des prédicats, et s'il prétendait avoir établi qu'il se manifestait dans les deux domaines, en réalité (comme nous venons de le démontrer), il n'y est pas parvenu. En réalité, le paradoxe

était spécifique à la logique des classes. Et il aurait mieux fait d'admettre le fait que d'essayer de l'ignorer.
En réponse à certaines critiques de ses pairs, Russell finit par admettre que tous les paradoxes étaient dus à des cercles vicieux et énonce comme principe, pour les éviter, que « ce qui inclut l'ensemble d'une collection ne doit pas en faire partie ». On peut donc dire que Russell concédait le principe que j'ai également utilisé, à savoir qu'une collection ne peut s'inclure elle-même parmi ses éléments, même si, en réalité, sa formulation suggère qu'il le concevait comme une convention destinée à bloquer des cercles vicieux incompréhensibles plutôt que comme un absolu logique (remarquez qu'il emploie « ne doit pas » plutôt que « ne peut pas »). Il considérait les paradoxes de la théorie des ensembles comme étant « essentiellement de même nature que le vieux paradoxe d'Épiménide (ou du Menteur) ». Cela laisse supposer qu'à ce stade, il percevait son propre paradoxe comme résultant, d'une manière ou d'une autre, d'une autoréférence. À première vue, la proposition « la classe de toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes est (ou n'est pas) membre d'elle-même » semble contenir une forme d'autoréférence, puisque la proposition « membre d'elle-même » est répétée (positivement ou négativement, au singulier ou au pluriel) dans le sujet et le prédicat [141]. Cependant, on ne peut pas affirmer que l'autoréférence soit précisément le problème.
Quelques années plus tard, dans un article publié en 1908, Russell proposa une explication plus élaborée du paradoxe

---

141 Il convient de noter que si l'autoréférence était au cœur du problème, alors la proposition « la classe de toutes les classes qui sont membres d'elles-mêmes est (ou n'est pas) membre d'elle-même » serait tout aussi problématique, même si elle ne semble pas aboutir à un paradoxe similaire.

de Russell, fondée sur sa « théorie des types ». Il affirmait alors qu'« aucune fonction ne peut avoir parmi ses valeurs quoi que ce soit qui la présuppose, car si tel était le cas, nous ne pourrions considérer comme définis les objets ambigus désignés par la fonction tant que celle-ci ne serait pas définie, et inversement… la fonction ne peut être définie tant que ses valeurs ne le sont pas » [142]. Autrement dit, la question « la classe de toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes, est-elle ou non membre d'elle-même ? » est fondamentalement viciée, car le sujet demeure à jamais hors d'atteinte. Nous ne pouvons le saisir tant que nous n'avons pas déterminé s'il est ou non membre d'elle-même, et nous ne pouvons faire cette dernière détermination tant que nous n'avons pas résolu la première ; ainsi, le problème est insoluble, c'est-à-dire que la question est insoluble. En réalité, le sujet est un terme cognitivement impossible à formuler, en raison du double dilemme que sa définition implique pour tout penseur.

Il convient de noter ici que l'objectif de l'explication de Russell était en réalité d'invalider la classe négative « classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes », car c'est cette classe qui est à l'origine du double paradoxe qu'il cherchait à résoudre. La classe positive « classes qui sont membres d'elles-mêmes » ne conduit manifestement pas à un double paradoxe : si l'on suppose qu'une classe n'est *pas* membre d'elle-même, il en résulte une contradiction, mais on peut néanmoins affirmer sans contradiction qu'elle l' *est* . En fait, si l'explication de Russell était correcte, la classe positive devrait être aussi illicite que la négative. Car si l'on affirme l'impossibilité qu'une classe se réfère à quelque chose qui n'est *pas encore établi* , comme Russell l'a fait à propos de la classe négative, alors il faut admettre que cette

142 Cité par les Kneales, p. 658.

caractéristique se retrouve également dans la classe positive, et il faut la rejeter aussi. Russell ne semble pas l'avoir compris, c'est-à-dire que son remède ne distinguait pas techniquement les deux classes et pouvait donc s'appliquer à l'une comme à l'autre. Pour cette raison, sa tentative de résoudre le paradoxe de Russell par la circularité ou l'infini doit être considérée comme un échec. Dans ma propre théorie, en revanche, c'est la classe positive (celle de l'auto-appartenance) qui est invalide (et vide), puisqu'elle est géométriquement impensable, tandis que la classe négative (celle de la non-auto-appartenance) reste tout à fait légitime (et instanciée), comme on pourrait s'y attendre selon le principe que toutes les affirmations (y compris celle de l'auto-appartenance) devraient être réfutables.

En résumé, Russell conclut qu'une fonction ne peut être une valeur en soi et propose de différencier fonction et valeur en deux « types » distincts, non interchangeables. Or, cette théorie est, à mon sens, trop générale et complexifie considérablement les choses. Comme nous l'avons vu, nous ne pouvons nier que, par exemple, « classes » *soit* une classe ; tout au plus pouvons-nous nier que cela implique que « classes » *soit un membre d'* elle-même. Il s'agit d'une négation de l'auto-appartenance, et non de l'auto-prédication ou de l'auto-référence. Quant aux notions de « types », puis d'« ordres au sein des types », il ne faut pas les confondre avec les idées plus classiques de hiérarchies et d'ordres de classes, exposées précédemment. En réalité, la ressemblance entre les concepts de Russell et ces derniers confère à sa théorie une apparence de crédibilité ; mais cette apparence est illusoire : il s'agit de concepts très différents. La notion de « types » chez Russell est hautement spéculative et loin d'être intuitive ; bien qu'elle puisse sembler résoudre le paradoxe de Russell, ses implications vont bien au-delà et, de

surcroît, invalident des idées traditionnelles qui, en apparence, ne posent pas de problème [143]. En bref, il s'agit d'une mesure approximative et de fortune, et peu convaincante.

Chaque paradoxe auquel nous sommes confrontés est, bien sûr, un signal d'alarme indiquant que nous nous égarons. Ainsi, le paradoxe de Russell peut être considéré comme un signal d'alarme pour Frege, Russell et d'autres logiciens modernes, leur révélant une erreur dans leur approche. Ils se sont efforcés d'en trouver la source, mais sans parvenir à la localiser précisément. Toute la complexité de leur approche symbolique et axiomatique de la logique ne leur a été d'aucune aide, mais a au contraire obscurci la solution. Ceci démontre qu'avant toute tentative de symbolisation et d'axiomatisation, il est essentiel pour les logiciens de bien comprendre le sujet traité, en termes simples et par le bon sens. À ma connaissance, la solution proposée dans cet essai est originale, c'est-à-dire inédite. Si cela s'avère exact, la théorie de la logique des classes développée par les logiciens symboliques modernes, qui constitue encore aujourd'hui le cœur de l'enseignement universitaire, doit être profondément réexaminée et révisée.

Un peu d'autocritique . Concernant la résolution du paradoxe de Russell que j'ai proposée il y a plus de vingt ans dans mon ouvrage **Logique du futur** , il convient de préciser ce qui suit. Si je maintiens globalement ma théorie de la logique des classes présentée dans cet ouvrage (chapitres 43 et 44), je dois désormais prendre quelque peu de recul par rapport à ma tentative de résolution du paradoxe de Russell (chapitre 45).

---

143 Voir pour commencer la critique de Kneales de la « théorie des types » au chapitre XI.2.

Dans mes travaux précédents, j'ai, à mon crédit, exprimé un grand scepticisme quant à la notion d'auto-appartenance ; mais je ne suis pas parvenu à l'exclure totalement. J'ai déclaré : « Intuitivement, du moins pour moi, l'idée qu'une chose puisse être à la fois contenant et contenu est difficile à accepter », et j'ai même postulé, par une généralisation tirée de plusieurs cas examinés, qu'« aucune classe d'une chose, ni aucune classe de classes d'une chose, n'est jamais membre d'elle-même », à l'exception possible des « choses » ou des « classes de choses » (bien que l'on puisse dire de ces classes qu'elles ne sont membres d'aucune classe, et encore moins d'elles-mêmes [144]) ; mais je n'ai pas pour autant rejeté l'auto-appartenance par principe, ni utilisé ce rejet pour expliquer et résoudre le paradoxe de Russell, comme je le fais dans le présent essai.

Cela se manifeste, par exemple, dans mon acceptation de l'idée que « les classes qui sont membres d'elles-mêmes » sont membres d'elles-mêmes. J'ai fait ce choix en partant du principe que « la possibilité ou l'impossibilité de l'auto-appartenance n'est pas le problème ». En apparence, c'est bien sûr vrai : le paradoxe de Russell concerne la « classe de toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes », et non « la classe de toutes les classes qui sont membres d'elles-mêmes ». Mais en réalité, comme je l'ai démontré aujourd'hui, c'est faux ; l'acceptation de l'auto-appartenance est la véritable cause du paradoxe de Russell, et la non-auto-appartenance n'est pas problématique en soi.

---

144 Il convient de noter que c'est dans ce contexte que j'évoque l'idée que la définition de l'appartenance pourrait parfois être erronée. Mais je n'ai pas approfondi cette idée à l'époque, car je n'avais pas analysé ce qu'un tel échec impliquerait formellement.

N'ayant pas dûment écarté l'auto-appartenance, je me suis rabattu sur la seule solution qui me paraissait prometteuse à l'époque : le rejet de la « permutation » de « est (ou n'est pas) membre de lui-même » à « est (ou n'est pas) {membre de lui-même} » (notez l'ajout des accolades). Autrement dit, j'ai proposé l'interdiction logique de transformer la *relation* d'auto-appartenance ou de non-auto-appartenance en un *terme prédicable* . Je comprends maintenant que c'était une erreur : cette action est intervenue *trop tard* dans le processus de réflexion qui a conduit au paradoxe de Russell. C'était une tentative superficielle, traitant un symptôme plutôt que la cause. J'ai agi ainsi, bien sûr, car je pensais que, « de tous les processus utilisés pour développer ces arguments, [le] seul dont la validité était incertaine (non établie) ». Mais en réalité, ce n'était pas la seule cause possible de l'effet ; il y avait un processus *antérieur* , d'une importance plus profonde : la transition de « est » à « est membre de ». Je n'avais pas remarqué à l'époque ce processus antérieur, et encore moins réalisé sa vulnérabilité ; et pour cette raison, je ne l'ai pas attaqué.

De toute évidence, j'étais sur la bonne voie en cherchant un moment du processus de pensée où bloquer le développement du paradoxe de Russell. Mais mon erreur a été de choisir ce moment trop tard. En réalité, le moment opportun se situe plus tôt, comme je le défends dans cet essai. Le paradoxe de Russell ne résulte pas d'une permutation illicite, mais de la transformation illicite d'un prédicat en une classe dans les cas où une affirmation d'auto-appartenance pourrait en découler. Et bien que le remède proposé soit encore aujourd'hui, d'une certaine manière, « conventionnel », le défaut qu'il vise à corriger est bien réel : l'auto-appartenance est en fait impossible et ne peut donc jamais être considérée comme vraie. Ma solution

précédente ne faisait qu'empêcher le paradoxe de Russell ; elle n'empêchait pas l'auto-appartenance, qui en est la véritable cause. Ainsi, la solution que je propose dans cet essai est plus profonde et plus juste.

RÉFÉRENCES PRINCIPALES

Dictionnaire de philosophie . Anthony Flew, éd. Londres : Pan, 1979.

Blofeld, John. Trad. *L'enseignement zen de Huang Po : Sur la transmission de l'esprit* . New York : Grove, 1958.

Bodhidharma. *L'enseignement zen de Bodhidharma* . Trad. Red Pine. New York : North Point, 1989.

Cheng, Hsueh-li. *Logique vide : bouddhisme Madhyamika à partir de sources chinoises.* Delhi : Motilal Banarsidass, 1991.

Le Dhammapada. Trad . Juan Mascaro. Harmondsworth, Mx. : Penguin, 1973.

Dogen. *L'éveil se déploie : les enseignements essentiels du maître zen Dogen* . Éd. Kazuaki Tanahashi. Boston : Shambala, 2000.

Éracle, Jean. *Enseignements du Bouddha* . Paris : Librio, 2005.

Gould, Stephen Jay. *Les pierres menteuses de Marrakech : avant-dernières réflexions sur l'histoire naturelle* . Londres : Vintage, 2001.

Hume, David. *Traité de la nature humaine* . Projet Gutenberg (texte électronique sur Internet).

Kamalashila (Anthony Matthews). *Méditation : La voie bouddhiste de la tranquillité et de la perspicacité* . Birmingham : Windhorse, 1992.

Kneale, William et Martha. *Le développement de la logique* . Oxford, Londres : Clarendon, 1962.

Suzuki, Shunryu. *L'esprit zen, l'esprit du débutant.* New York : Weatherhill, 1970.

Trungpa, Chögyam. *Le Jeu des illusions* . Boston : Shambhala, 1994.

D'autres références sont mentionnées en notes de bas de page.

Œuvres d'Avi Sion

Avi Sion est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la logique et la philosophie : *Future Logic* (1990) ; *Judic Logic* (1995) ; *Buddhist Illogic* (2002) ; *Phenomenology* (2003) ; *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010) ; *Volition and Allied Causal Concepts* (2004) ; *Ruminations* (2005) ; *Meditations* (2006) ; *Logical and Spiritual Reflections* (2008-2009) ; *A Fortiori Logic* (2013). Ces ouvrages sont disponibles gratuitement sur le site : www.TheLogician.net.

ISBN : 978-1495973147