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.

Phénoménologie

Fonder ses connaissances sur l'apparence

Avi Sion , Ph. D.

© Avi Sion , 1990-2009.

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.

Édition CreateSpace, 2014.

Première publication : 2003.
Édition augmentée, 2005. Petites corrections, 2009.
Par Avi Sion à Genève, en Suisse.

Informations de catalogage de la bibliothèque :
Sion, Avi.
Phénoménologie : fonder la connaissance sur l'apparence.
Pas d'index. Pas de bibliographie.

ISBN 978-1495917592

ABSTRAIT

La phénoménologie est l'étude de l'apparence en tant que telle. Elle relève à la fois de l'ontologie et de l'épistémologie, car apparaître, c'est être connu.

Par « apparence », on entend tout ce qui existe et 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 comme réalité ou illusion est un processus complexe, faisant appel à des principes et des activités logiques inductifs et déductifs. L'opinion doit acquérir le statut de connaissance absolue.

La connaissance se développe à partir d'apparences, qui peuvent être : (a) des objets de perception, c'est-à-dire des phénomènes concrets des domaines physique ou mental ; (b) des objets d'intuition, c'est-à-dire le soi subjectif, les cognitions, les volitions et les évaluations (éléments concrets non phénoménaux) ; et/ou (c) des 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).

La cohérence de la connaissance (perceptive, intuitive et conceptuelle) est maintenue par la perception de la compatibilité ou de l'incompatibilité.

Les mots facilitent la construction de notre connaissance conceptuelle grâce à leur intentionnalité. Les concepts abstraits que la plupart des mots désignent sont des caractéristiques ou des comportements communs à des entités particulières (expériences concrètes, matérielles, mentales ou subjectives). Si l'on admet que tout dans le monde est réductible à des ondes, les « universaux » seraient des égalités ou des proportions dans les mesures des caractéristiques, des mouvements et des interrelations des ondes particulières. Une telle théorie des universaux permettrait d'éclairer la sensation et la mémoire.

Pour retracer le développement de la connaissance conceptuelle à partir de l'expérience, il convient de se référer à certains grands principes organisateurs. Il est également important de suivre l'ordre des événements dans ce développement, en reliant concepts et expériences spécifiques. En proposant une séquence précise, nous évitons certains sophismes et sommes amenés à répondre plus en détail à des questions cruciales.

De nombreux autres sujets sont abordés dans ce recueil d'essais, notamment la notion de soi,

l'adduction et d'autres questions logiques, le statut des concepts mathématiques et la théologie.

Contenu

1. **Quoi, pourquoi et comment 7**
    1. Phénoménologie 8
    2. La connaissance est basée sur l'apparence 13
    3. Être ou ne pas être 19
    4. L'approche phénoménologique 24
2. **Principes d'organisation 29**
    1. L'ordre des choses 30
    2. Apparence et autres concepts importants 35
    3. Matériel, mental, intuitif, abstrait 42
    4. Nombre, espace et temps 49
    5. Modalité et causalité 60
3. **Expériences et abstractions 75**
    1. Les objets de la perception 77
    2. Les objets de l'intuition 104
    3. Corrélations entre les expériences 112
    4. Objets conceptuels 115
    5. Degrés d'intériorité 125
4. **Conceptualisation 131**
    1. Identique et différence 133
    2. Compatibilité ou incompatibilité 147
    3. Les mots et les intentions 163
    4. Une théorie des universaux 170
    5. L'unité dans la pluralité 188

5. Le Soi 194

1. Le Soi 195
2. Les facteurs du « Soi » 208
3. Identification-Avec 217
4. Concepts idéaux et pratiques 224
5. Critiques fallacieuses de la personnalité 228
6. Ce que pourrait être le « vide » 241

6. Sujets complémentaires 252

1. Apparences actuelles 253
2. Les concepts d'espace et de temps 274
3. Appréhension des quatre dimensions 285
4. Contenu des processus de pensée 302
5. Universaux et potentialité 304
6. Connaissances sociales vs. connaissances personnelles 311

7. Le rôle actif de la logique 313

1. Principes de l'adduction 314
2. La généralisation est justifiable 326
3. Attitudes logiques 331
4. Le syllogisme enrichit la connaissance 334
5. Il existe une logique formelle du changement 339
6. Formation des concepts 345
7. Classes vides 348
8. Context 352
9. Communication 357

8. Questions épistémologiques en mathématiques 363

1. Mathématiques et logique 365
2. Les .....concepts géométriques ont une base expérimentale 369
3. La géométrie est une science phénoménologique 374
4. Sur les « nouvelles entités arithmétiques » 388
5. Imaginer un calcul entièrement empirique. 394

9. Théologie sans préjugés 400

1. Appliquer les normes logiques à la théologie 401
2. Concevoir les attributs divins 407
3. Analyse de l'omniscience et de l'omnipotence 415
4. Harmoniser la justice et la miséricorde 422
5. L'informe de Dieu 430

Illustrations 434

Figure 1. Existence , apparence et réalité 435
Figure 2. Matériel , mental et spirituel 436
Figure 3. Classification des apparences 437
Figure 4. Trois types de continuité 438
Figure 5. Signification contextuelle 439

Annexes et références 440

Annexe 1 : Utilisation de la méditation 441
Annexe 2 : Sentiments de vide 453
Annexe 3 : Projection mentale 458
À propos de ce livre 461
Références 464
Œuvres d'Avi Sion 465

Lorsque le vent souffle dans le vide,
Rien ne bouge vraiment.

Le Sutra de la guirlande de fleurs

1. QUOI, POURQUOI ET COMMENT

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 phénomènes concrets des domaines physique et mental ; b) les objets de l'intuition, c'est-à-dire le soi subjectif, les cognitions, les volitions et les évaluations (concrets non phénoménaux) ; 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 [1]. 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 entrées sensorielles) ou même synonyme d'« apparences » (par exemple, « mes expériences de vie » incluent mes pensées

[1] 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.

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 principalement 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 dans le premier. 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 tous non méditatifs ; mais ils peuvent fort bien se produire et être remémorés au cours de la méditation. (Voir **l'annexe 1.**)

2. La connaissance est basée 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) [2]. 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 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),

---

[2] 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.

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) [3]. 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

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

cela, ou le rejette 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.

3. Être ou ne pas être

Une différence radicale et notable avec la pensée ordinaire de notre époque réside dans la notion bouddhiste d'absence de soi. Cette perspective découle de la philosophie indienne selon laquelle tout ce que nous pouvons appréhender se limite *aux dharmas* , c'est-à-dire (au sens premier) aux phénomènes concrets de la perception, et (au sens plus large) à leurs dérivés abstraits. La « réalité » des dharmas était considérée comme « illusoire », car ils étaient impermanents, dépourvus de caractères permanents ; et plus encore, les notions dérivées des dharmas. La branche hindoue de la philosophie indienne a opté pour la thèse selon laquelle, au-delà de ces êtres insaisissables, il existe une existence spirituelle (plus « réelle » et « permanente ») (avec des soi ou âmes individuels, et un Soi universel ou Dieu). La philosophie bouddhiste, quant à elle, a divergé de cette approche, niant toute existence supplémentaire (du moins en apparence, car elle admet par la suite un fondement de l'être, accessible uniquement au plus haut niveau de conscience). De plus, certaines écoles bouddhistes considèrent certains dharmas comme

matériels, tandis que d'autres les considèrent tous comme mentaux.

Certains penseurs occidentaux modernes adhèrent à la position du non-soi, adoptant une perspective plus mécaniste et considérant l'homme comme une machine (un ordinateur ou un robot organique) dépourvue d'âme. René Descartes (XVIIe siècle) fut le premier, dans l'histoire de la philosophie occidentale, à soulever la question du soi (ou à la soulever de manière aussi explicite et claire). Il inférait (*ergo*) l'existence du soi (*sum*) à partir de l'existence de la connaissance (*cogito*). Plus précisément, on pourrait dire que nous inférons (au moins en partie) le Sujet et la conscience à partir de l'apparition de l'Objet. Quelque chose apparaît – *à quoi (à qui) ?* À un Sujet ! *Comment ?* Par la conscience ! Certains philosophes considèrent un tel raisonnement comme compulsif, influencé par une simple habitude grammaticale. Mais à mon sens, ces caractérisations ne sont ni de simples certitudes habituelles ni des certitudes déductives ; ce sont *des hypothèses inductives* [4]nécessaires pour résoudre certains problèmes logiques.

> Le terme « Sujet », soit dit en passant, est employé ici par rapport à « Objet », dans la

[4] Des hypothèses, soit dit en passant, formulées par le sujet par le biais de la conscience.

relation appelée « conscience » [5]. Dans la relation de « volonté », cette même entité est appelée « Agent », par opposition à la « volonté » (l'acte de volonté ou ce qui est voulu). Le terme « âme » désigne le point commun entre Sujet et Agent (ainsi que les rôles affectifs et autres). Le terme « soi » souligne la personnalité de l'âme, distincte des autres entités, qui sont dépourvues de conscience, de volition et d'affection. Le terme « esprit » souligne la substance distincte de l'âme, comparée aux entités matérielles ou mentales (sans exclure d'emblée que les trois puissent, en définitive, être de même nature).

À mon avis, la question du soi est relativement secondaire dans la (re)construction de la connaissance à partir de zéro que Descartes poursuivait ici. Il a très justement perçu que même les objets apparemment perçus peuvent être rêvés. Mais il a (à ma connaissance) omis la conclusion première : « Que ces apparences soient réalité ou illusion, il est au moins certain qu'elles existent. » *Cela* aurait dû être le fondement de sa pensée. Dans ce cas, la seconde inférence devient : « Quelque chose paraît être (donc existe), donc moi et ma conscience de cette apparence

---

[5] J'utilise des majuscules pour le « Sujet », et parfois pour l'« Objet », de la conscience, afin d'éviter toute confusion avec le sujet ou l'objet d'une proposition, et autres ambiguïtés.

existons aussi », l'inverse ! Mais je chipote peut-[6]être. Son « Je pense donc je suis » peut aussi, à juste titre, se lire comme : « ***Les choses apparaissent donc je suis ici à les voir*** . » Notons également que le « donc » implique une inférence ; ainsi, non seulement l'expérience, mais aussi la raison sont implicites dans cette intuition et cette affirmation.

Dans le présent ouvrage, nous nous écarterons radicalement des thèses bouddhistes ou mécanistes occidentales. Il est en effet logique de supposer que si notre seule connaissance se limite aux phénomènes concrets, physiques et imaginaires que nous percevons – c'est-à-dire les manifestations *visuelles, auditives, tactiles, olfactives ou gustatives* de l'être – et aux idées abstraites que nous formons à partir de ces phénomènes, alors le soi n'existe pas. Car nul ne peut prétendre voir, entendre, toucher, sentir ou goûter le soi – celui-ci, de son propre aveu, ne possède aucune qualité *perceptible* . Cependant, la solution à ce dilemme consiste à abandonner le dogme sous-jacent (concernant les dharmas) et à admettre que nous

---

[6] J'ai mis le « je » sous-entendu dans « cogito » entre parenthèses afin de souligner le caractère principalement sous-entendu du verbe « penser ». Le « je » est grammaticalement requis au début de cette phrase, mais logiquement, il est sous-entendu dans la proposition subordonnée, seulement après une inférence indiquée par la conjonction « ergo ». Cette remarque justifie ma reformulation de l'affirmation de Descartes comme suit : « penser (les pensées apparaissent), donc être (elles apparaissent à quelqu'un, appelons cela moi) ».

entretenons une autre forme de relation cognitive avec le soi et ses propriétés exclusives (conscience, volonté et évaluation) – une expérience directe du soi que l'on pourrait qualifier d'« intuition ».

Il convient de considérer cette thèse comme une simple hypothèse dans un premier temps. Mais, comme nous le verrons, il deviendra vite évident qu'une telle expérience de soi est nécessaire et extrêmement utile pour résoudre divers problèmes épistémologiques et ontologiques. Par exemple, comment distinguer les souvenirs présents (de sensations passées) des sensations présentes ? Ou comment sait-on que les intentions des mots sont intentionnelles ? Ainsi, ce n'est pas par une superstition arbitraire que le soi et ses fonctions s'établissent, mais par l'utilité et la confirmation progressive de l'hypothèse de l'intuition. Les théories de la connaissance qui ignorent ou excluent l'intuition semblent simplement pouvoir se maintenir sans elle, car elles n'abordent pas explicitement certaines questions, les laissant tacites et irrésolues.

4. L'approche phénoménologique

La phénoménologie est donc une théorie de la connaissance qui (i) privilégie une approche neutre et objective des éléments constitutifs de la connaissance en tant qu'« apparences » – c'est-à-dire tout contenu de la conscience, sans préjugés quant à leur source ou leur nature – et (ii) recherche *des concepts et des principes organisateurs* qui permettraient d'ordonner efficacement cette connaissance s'ils étaient proposés dans un *ordre approprié* . Nous pouvons tout à fait proposer des éléments de réalisme ou de mentalisme, pourvu que nous le fassions de manière critique.

Les *éléments constitutifs* de la connaissance comprennent les expériences concrètes, c'est-à-dire les phénomènes matériels et mentaux perçus et les intuitions relatives à soi, ainsi que leurs dérivés abstraits et conçus. Comment passe-t-on des expériences à la connaissance conceptuelle ? Parmi les *processus primordiaux* en jeu figurent les appréhensions de similitude ou de différence (comparaison et contraste) et de compatibilité ou d'incompatibilité (confrontation, confrontation). Ces processus font appel à une certaine part d'imagination, ce qui n'altère en rien leur impartialité, comme nous

tenterons de le démontrer. L'objectif est ici d'esquisser *une approche phénoménologique* de ces fondements de l'épistémologie. Autrement dit, il nous faut formuler des hypothèses sur la manière dont l'abstrait dérive du phénoménal et de l'intuitif, sans présupposer la nature du phénoménal, de l'intuitif ou de l'abstrait, en considérant les apparences de manière *ad hoc* .

Les tentatives d'approche fondées sur le réalisme naïf manquent de crédibilité, car elles présupposent que l'observateur (vous, moi) possède un corps « physique », des organes sensoriels et un cerveau. Or, (après réflexion, et de manière plus critique) ces entités et leur substance matérielle ne peuvent être justifiées *qu'après* une longue analyse et synthèse de toutes les données. L'approche phénoménologique, quant à elle, évite cet écueil logique (la circularité) en partant de zéro quant à la nature des phénomènes ou leur statut (réel ou illusoire), et en procédant de manière ordonnée du niveau expérientiel au niveau conceptuel, en s'appuyant sur des processus cognitifs convaincants. Si nous parvenons ainsi à une conclusion justifiant les postulats fondamentaux de la conception naïve, soit ; mais notre compréhension ne repose pas sur cette conception. Elle est un effet, non une cause, de la connaissance.

> Ce qui importe ici, en phénoménologie, c'est d'abord *ce qui* est perçu, indépendamment de *la manière dont* cette perception a lieu. Car le «

comment » n'est finalement qu'un autre « quoi ». Par exemple, la thèse courante selon laquelle les phénomènes visuels qui se présentent à moi ici et maintenant sont les produits finaux d'un processus impliquant des yeux physiques constitue, dans ce contexte, une *tentative d'explication* . Prise comme un fait acquis *,* elle relève du réalisme naïf. Mais affirmer cela n'exclut pas la vérité de cette thèse en tant que conclusion *finale* .

Il est important de noter que nous employons le terme « naïf », non pas pour intimider d'éventuels dissidents et les contraindre à nous suivre, mais en raison d'une acceptation aveugle, d'une méconnaissance des enjeux qu'il convient de corriger. Dans notre exemple, le problème principal est (en termes simples) que, de même que chaque perception visuelle requiert une validation, la vision elle-même est sujette à caution. Ce n'est pas parce que nos perceptions sont parfois erronées qu'elles nécessitent une évaluation, mais parce qu'une grande partie de ce que nous considérons comme perceptif est en réalité (au moins en partie) conceptuel.

La phénoménologie est l' organisation *intelligente* des apparences en connaissance. Par « connaissance », on entend d'abord, au sens large, nos opinions et

impressions. Si celles-ci sont bien organisées, elles acquièrent le statut de connaissance au sens strict, ou de connaissance « véritable ». Si elles restent dispersées et confuses, elles sont classées comme de simples opinions et impressions, ou connaissance « fausse ». Parmi les principes méthodologiques fondamentaux de la phénoménologie, on peut citer les suivants :

(a) Porter une attention particulière à toutes les apparences, dans leurs moindres détails. Prendre conscience qu'elles changent et s'accumulent.

(b) Élaborer un modèle théorique qui prenne en compte toutes les apparences, sans simplement les ignorer ni (pire encore) les contredire.

(c) L'ordre des choses en matière de connaissance proposé par ce modèle doit être cohérent, car une séquence d'événements inappropriée peut masquer ou engendrer des contradictions.

(d) Un tel modèle épistémologique est nécessairement flexible, ouvert à la révision, en fonction de son adaptation à la masse actuelle de données et de connaissances.

(e) Il ne s'agit pas d'un axiome, mais d'une construction hypothétique en cours d'élaboration, à « prouver » par induction en vertu de son adhésion aux principes

raisonnables susmentionnés (qui peuvent bien sûr être considérés comme faisant partie intégrante de cette construction).

De nombreuses erreurs historico-philosophiques sont dues à une négligence de l'ordre des choses dans l'émergence et le développement du savoir. Cela vaut autant pour les détails que pour les grandes questions.

Par exemple, les paradoxes de Zénon ne peuvent être considérés comme des preuves que le mouvement est impossible, mais seulement comme la preuve que nos (ou ceux de Zénon) *concepts initiaux* du mouvement sont problématiques ; car le mouvement se manifeste *expérimentalement* avant et indépendamment de toute délibération conceptuelle à son sujet, et toute discussion concernant le mouvement n'apparaît qu'en réaction à cette expérience, comme une tentative de l'interpréter et de l'expliquer rationnellement.

L'un des principaux objectifs du présent essai sera donc d'identifier l'ordre temporel et logique des principaux éléments de la connaissance, afin de prévenir de telles erreurs.

2. PRINCIPES D'ORGANISATION

1. L'ordre des choses

La philosophie ne peut répondre à ses questions fondamentales de manière superficielle ; elle doit procéder par étapes, en examinant avec la même rigueur ses propres affirmations et présupposés implicites. Si un philosophe ne tient pas compte de *l'ordre des choses* dans son esprit ou son savoir, il est voué à élaborer des conceptions erronées. Pour appréhender cet ordre, il convient de retracer la genèse complexe des concepts importants. (Voir **figures 1** , **2** et **3.**)

Des concepts fondamentaux comme « apparence », « existence », « réalité », « illusion », « expérience » et bien d'autres encore, sont bien sûr quasiment *impossibles à définir* verbalement. La raison en est évidente : toute définition a ses limites ; elle ne peut se prolonger indéfiniment. Ces concepts peuvent tout au plus être partiellement suggérés, par le biais d'expériences, et partiellement communiqués par la négation. Ils sont *néanmoins généralement compris* , ne serait-ce qu'après quelques clarifications verbales.

L'une des principales tâches de la philosophie est de ***Identifier les principaux concepts ou principes organisateurs*** permettant de résumer, d'ordonner et de

comprendre l'ensemble des informations visuelles. Certains subdivisent le monde des apparences en domaines et classes plus restreints, aux interactions variées. D'autres sont des concepts numériques qui rendent possible la mesure de ces différents éléments visuels, dans les dimensions spatio-temporelles, dans des contextes statistiques tels que la modalité et la causalité, ou encore dans des domaines plus spécifiques.

Dans ce contexte, il serait nécessaire d'émettre l'hypothèse ***que cette distinction émerge phénoménologiquement*** . Autrement dit, existe-t-il *des marques ou des événements phénoménaux* qui favorisent et justifient une telle distinction ? Par exemple, la matière est-elle simplement plus manifeste que l'esprit, ou d'une autre manière qualitativement différente ? Ou bien établissons-nous cette distinction en nous référant à des intuitions de nos propres actions intérieures, comme le fait de regarder vers les sens plutôt que vers la mémoire ou vers nos propres intentions ? Comme nous le verrons, ma conclusion, dans de nombreux contextes, est que les marques ou événements phénoménaux ne constituent pas des différences suffisantes, et qu'il nous faut recourir à l'expérience de soi pour expliquer certaines distinctions primordiales.

Si nous procédions selon l'« ordre des choses » naturel ou logique, notre exposé des fondements et du

développement de la connaissance commencerait par une méditation et une discussion sur **l'Apparence présente** , c'est-à-dire la totalité des apparences, à un instant donné ou cumulativement au fil du temps. Nous disséquerions ensuite cette totalité en ses **apparences constitutives** , dans un ordre approprié, et examinerions les diverses raisons et modalités d'apparition de ces distinctions, ainsi que les mesures nécessaires à leur élaboration. Il s'agit là, bien entendu, d'une tâche immense, et je ne prétends pas l'accomplir exhaustivement dans le présent ouvrage, mais simplement l'amorcer et l'illustrer.

> Les sujets abordés dans cet ouvrage ne peuvent être présentés de manière aussi strictement ordonnée sans risquer de lasser le lecteur. Certains passages captiveront son attention, d'autres paraîtront fastidieux ; l'auteur doit donc doser avec soin leur ordre de présentation. L'important est de veiller à ce que le texte indique clairement l'ordre logique des informations. Certains sujets seront à peine mentionnés, car ils ont été ou seront traités en détail dans d'autres ouvrages que j'ai écrits, et je ne vois pas l'intérêt de me répéter. Néanmoins, certaines répétitions sont inévitables, ne serait-ce que pour résumer, afin d'assurer la compréhension de mon propos.

Voici quelques-uns des *concepts ou principes d'organisation les plus importants* , que nous tenterons d'élucider dans les pages suivantes. Ce catalogue n'a pas vocation à être exhaustif ni systématique, mais plutôt suggestif et associatif.

a) Concepts généraux :

- Distinction entre apparence, existence et réalité (et leurs négations respectives) ; ontologie.
- Discernement entre objet, conscience et sujet ; épistémologie.

b) Concepts analytiques :

- Distinction entre phénomènes (matériels ou mentaux), intuitifs (le soi et ses fonctions immédiates), abstraits (concepts relatifs aux phénomènes, intuitifs et/ou abstraits) ; comparaison, confrontation, verbalisation, classification ; logique inductive et déductive.
- Distinction entre matière, esprit et âme.
    - Matière : monde environnant (atomes et molécules, quarks et étoiles, champs) et propre corps (organes sensoriels et moteurs, cerveau) ; physique, physiologie.
    - L'esprit : souvenirs, imaginations, anticipations, sentiments mentaux ; psychologie.

- Esprit : soi/autrui ; âme, cognition, volonté, évaluation ; psychologie, éthique.

c) Concepts de relation mathématique (mesure) :

- Distinguer les nombres (unité, pluralité, proportion) ; arithmétique (algèbre).
- Discerner le temps (présent, passé et futur), l'espace (distances ; adjacent, séparé ; intérieur, extérieur), le mouvement et le changement (tous ces éléments pouvant concerner la matière ou l'esprit) ; la chronologie, la géométrie.
- Discernement de la modalité (nécessaire, actuelle, potentielle et leurs négations) et de la causalité (spontanéité, causalité, volition, influence), dans tous leurs modes ; statistiques, tropologie, étiologie.

2. 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, puisqu'une telle affirmation est elle-même une apparence que l'on prend pour réalité ; il est donc logiquement évident que *certaines apparences sont des réalités* .
>
> La relation *déductive* entre ces concepts est donc la suivante : l’apparence est le terrain d’entente de la réalité et de l’illusion, c’est-à-dire

qu’elle est impliquée par les deux sans impliquer l’une ou l’autre . La réalité et l’illusion sont des concepts mutuellement contradictoires ; elles 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, l'apparence et la réalité sont également liées *par induction* , de la manière suivante : *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 le restent en toutes circonstances, sauf lorsqu'une illusion est démontrée (ou du moins, lorsqu'un doute est semé). Ce principe, en effet, sous-tend et justifie toutes les inductions.

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 [7]. 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.

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

[7] 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.

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.

3. Matériel, mental, intuitif, abstrait

Or, de toute évidence, ce que l'on appelle « **phénomènes** » est ce qui se manifeste le plus clairement, ce qui est le plus présent à notre conscience. On les nomme ainsi pour souligner qu'il ne faut pas tenir pour acquis leur réalité apparente, car avec le temps, on a pris conscience que certains sont, après mûre réflexion, de véritables illusions. Les objets phénoménaux 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 phénomènes, certains sont plus ostentatoires et permanents que d'autres et semblent relativement éloignés et indépendants de nous ; nous les qualifions de « **matériels** » ou « physiques ». Les autres sont dits « **mentaux** » ou « imaginaires », car ils se distinguent par leur relative pauvreté, leur caractère éphémère, leur intimité et 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 (comme 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 phénoménales 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 phénoménale 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 phénomènes (mentaux ou matériels) et les objets intuitifs partagent un statut de *preuve immédiate* , que l'on qualifie d'« **empirique** » ou d'« expérientiel ». Les

expériences sont des « données » d'une manière que les autres apparences (notamment les abstractions) ne peuvent égaler. Considérées purement en elles-mêmes, sans interprétation ni inférence, elles sont incontestables et ne requièrent aucune preuve. Pour les distinguer des abstractions, on les appelle apparences **« concrètes »** ou objets concrets.

« **abstraites** » ou abstraites peuvent être classées en dernier lieu, car elles semblent *dériver* , par divers moyens, des apparences expérientielles (concrètes) 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 phénoménale ; 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 des phénomènes matériels ou mentaux ; l'intuition est la connaissance de soi ; la perception et l'intuition sont des expériences dont les objets sont des particularités concrètes ; la conception est la connaissance d'abstraits, déduite par la logique de données phénoménales ou intuitives. Le terme « connaissance » désigne d'abord la conscience ou la cognition, avant d'être précisé par la suite par la notion d'Apparence cumulative. Les termes « pensée » et « idée » sont, au passage, 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 » *à* une entité permanente et unificatrice, [8]et « causés » *par elle* [2] . 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 les notions de « substance » et d'« entité » sont abstraites. Bien que les phénomènes matériels et

8

mentaux aient un caractère phénoménal, contrairement à l'âme, cette dernière peut néanmoins être tout aussi légitimement conçue comme concrète.

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 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.

4. Nombre, espace et temps

Comme nous l'expliquerons, les concepts sont *des mesures* que les expériences ont en commun. Mesurer signifie utiliser le **nombre** , c'est-à-dire choisir une unité (entité ou caractéristique distincte), identifier et dénombrer des pluralités de telles unités (fréquences), et comparer ces pluralités (proportion). Le nombre est notamment sous-jacent à nos subdivisions du temps et de l'espace, ainsi qu'aux considérations de modalité et de causalité ; mais le champ de la mesure est bien sûr beaucoup plus vaste. L'étude détaillée de ces questions donne naissance aux sciences mathématiques, notamment l'arithmétique, la géométrie, l'algèbre et les statistiques. Je n'entrerai pas dans les détails ici, hormis quelques remarques qui me semblent pertinentes.

La phénoménologie se doit de reconnaître que les nombres impliquent des actes intuitifs. Définir une unité de quelque chose, c'est délimiter mentalement un segment d'apparence. Cette sélection relève de l'intention, d'un acte subjectif. De plus, lorsqu'on compte une pluralité de choses, il faut décider de la caractéristique commune à laquelle se référer pour les regrouper. Autrement dit, compter les choses implique

de les classer (que ce soit simplement comme « objets de pensée quelconques », ou plus précisément comme « les chevaux blancs de mon champ », etc.). Là encore, une intention est en jeu. Il en va de même dans les domaines abstraits de l'algèbre. Ainsi, même au cœur des mathématiques pures, l'introspection est indispensable.

Concernant **l'espace** et les concepts associés, dans le champ visuel (premier domaine auquel nous rattachons l'espace), celui-ci désigne la longueur d'une ligne (par rapport à une autre) entre deux points quelconques sur lesquels l'observateur fixe son regard, et finalement la direction de cette ligne (toujours par rapport à une autre). Le champ visuel contient généralement une multitude de couleurs, de nuances et de contours : ces formes guident souvent notre choix de points pour mesurer les distances et les angles. Ainsi, progressivement, nous développons des concepts géométriques, notamment celui de dimension (nous y reviendrons dans un chapitre ultérieur). Des concepts tels que contigu, séparé, chevauchement, intérieur, extérieur, proche, lointain, etc., découlent tous des situations rencontrées dans le champ visuel. Nombre de ces concepts sont ensuite transposés à d'autres domaines, voire à la logique générale.

Il est important de distinguer le concept d'« espace *vide* » du concept plus général d'« espace ». Nombre de philosophes semblent s'enliser dans des difficultés

faute d'établir cette distinction. Nous percevons effectivement l'espace (du moins ses surfaces) chaque fois que nous regardons quelque chose ; l'espace est un concept doté de référents concrets, à savoir toute zone du champ visuel. En revanche, l'espace vide est un concept *hypothétique* , car nous n'en observons jamais d'exemples concrets. Si nous regardons le ciel, nous voyons un rideau bleu clair, blanc ou noir – nous ne voyons jamais le néant absolu. Si nous observons l'espace entre deux objets, nous ne pouvons le qualifier de vide qu'en ignorant délibérément tout ce qui se trouve au premier plan ou à l'arrière-plan entre eux (couleurs, nuances). C'est seulement en inventant une « troisième dimension » (une abstraction) que nous « créons » le vide entre les deux objets. Ainsi, l'espace comme réceptacle des objets, milieu dans lequel les objets se meuvent, milieu extérieur aux objets – ce sont des constructions qui nous sont utiles, mais qui n'ont que le statut d'hypothèses.

Un autre point important concerne les différentes modalités phénoménales de l'espace. Nous avons l'impression de connaître des « analogies » de l'espace grâce à nos différents organes sensoriels, mais ce n'est pas tout à fait exact. L'espace est essentiellement un phénomène visuel. Comme mentionné précédemment, nous projetons mentalement cet espace visuel et ses propriétés dans les autres modes

sensoriels [9]. Cela nous permet d'établir une *corrélation interne entre les événements sensoriels ou les modalités sensorielles* . Ainsi, différents événements tactiles ou auditifs peuvent être considérés comme des points d'une trajectoire continue, par projection mentale de lignes (visuelles) les reliant. De même, la direction d'un son ou d'une odeur peut être envisagée en la situant mentalement dans un espace mental (visuel). Enfin, les sensations tactiles à l'intérieur de la bouche peuvent servir à former une image mentale des objets qui s'y trouvent (c'est d'ailleurs probablement pourquoi les bébés obtiennent souvent des informations sur les objets en les portant à leur bouche).

Ainsi, il convient de ne pas multiplier inutilement les « espaces ». Il existe cependant une duplication importante de l'espace, sous-entendue par ce que nous venons d'affirmer. Outre l'espace visuel perçu par les yeux physiques, il existe un espace visuel analogue perçu par notre « œil mental », c'est-à-dire dans le domaine mental. Ce concept est incontournable, car, tout comme nous pouvons construire des concepts spatiaux avec un champ visuel matériel, nous pouvons en faire de même avec un champ visuel mental. Ces

---

[9] Je pense qu'il faut partir du principe que les sensations non visuelles génèrent un phénomène mental visuel unitaire, que nous intégrons ensuite à une « carte » visuelle de notre corps ou de l'espace environnant. Sans cette génération initiale d'un message visuel minimal, il est difficile d'imaginer comment pourrait se former ultérieurement une représentation globale et interprétative des choses.

deux espaces peuvent être appréhendés indépendamment l'un de l'autre. Ils sont similaires, mais non identiques. Ils peuvent se chevaucher d'une certaine manière, comme en témoignent l'expérience de l'hallucination et l'utilisation de l'espace mental dans des situations tactiles, auditives et autres ; mais ils n'interagissent apparemment pas, du moins pas directement.

Le domaine spirituel, c'est-à-dire l'âme et ses fonctions, ne présente pas (à ma connaissance) de caractéristiques spatiales perceptibles. Cependant, l'âme est parfois « représentée » par des images visuelles (par exemple, comme un fantôme coextensif à un corps). Une telle « représentation » est purement symbolique ou hypothétique, sans fondement sur des phénomènes concrets. Elle peut néanmoins s'avérer utile sur le plan conceptuel, par exemple pour supposer qu'une partie du soi en surveille ou en contrôle une autre.

Un autre concept organisateur important à considérer est celui du **temps** . Il permet d'expliquer le mouvement apparent (ou le changement) *au sein* de toute Apparence présente (version minimale, supposée indépendante de la mémoire) et le changement apparent ou la pluralité des Apparences (version élargie, reposant sur l'hypothèse de la mémoire). Il est important de le noter. Un concept de temps est en effet possible au sein d'une seule Apparence présente, que

ses constituants soient matériels (temps externe) ou mentaux ou intuitifs (temps interne). Ce concept de temps est indépendant de celui de la mémoire (et pourrait, de ce fait, être qualifié de « temps objectif »), mais il ne constitue pas l'intégralité de notre conception du temps. Cette dernière repose *également* sur des comparaisons entre Apparences présentes successives et n'est donc possible qu'en faisant l'hypothèse du concept de mémoire (en raison de la nécessité d'une telle introspection, on peut la qualifier de « temps subjectif »).

Le concept de **mémoire** doit donc être considéré comme l'un des principes organisateurs fondamentaux de notre connaissance. Il s'agit d'une hypothèse par laquelle nous tentons d' *élargir* notre conception du temps, afin d'y inclure non seulement les événements vécus au présent, mais aussi ceux supposément vécus dans des présents antérieurs. Le concept d' **anticipation** élargit encore davantage le temps, dans une autre direction : le temps est alors conçu comme une ligne, une quatrième dimension de l'existence, par analogie avec l'espace, mais avec une irréversibilité propre. Cependant, la mémoire et l'anticipation ne sont pas conçues comme des fonctions pleinement équivalentes, ne différant que par la temporalité de leurs objets. La mémoire est conçue comme contenant, le cas échéant, des résidus de faits (expériences),

tandis que l'anticipation est généralement conçue, au mieux, comme une conjecture éclairée (projection).

On ne peut prouver la mémoire que par un recours inductif à nos souvenirs, en prenant leurs suggestions apparentes pour argent comptant, sauf lorsqu'elles s'avèrent erronées. En creusant davantage, la phénoménologie pose la question suivante : *sur quelles bases empiriques précises distinguons-nous les apparitions non présentes des apparitions présentes, et subdivisons-nous les apparitions non présentes en passées et futures ?* Je tenterai d'apporter une réponse à cette question, sans prétendre à l'exhaustivité ni à la finalité.

La portion « **présente »** du temps correspond d'abord à la durée totale de l'Apparence présente, l'instant présent. Au sein de cette Apparence présente, nous distinguons des phénomènes et des intuitions constitutifs qui semblent plus flous, moins marqués que d'autres, tout en leur ressemblant et en donnant l'impression d'une continuité. Ces présentations sont présumées et classées comme n'étant pas présentes en elles-mêmes, mais comme de simples « représentations » de présentations qui surviennent par extrapolation de la ligne temporelle (courte) du présent, dans un sens ou dans l'autre. Certaines de ces représentations semblent se référer à des Apparences présentes antérieures ; elles sont classées comme des souvenirs et situées d'un côté de la ligne temporelle

appelé le « **passé** ». Les autres représentations de ce type ne semblent pas se référer à des Apparences présentes antérieures, mais être des inventions, des projections mentales (imaginations) de choses à venir ; elles sont classées comme des anticipations et placées de l'autre côté de la ligne temporelle appelé le « **futur** ».

Là encore (comme dans le cas de la distinction entre phénomènes matériels et mentaux), je doute que l'on puisse distinguer, *uniquement* par rapport à des marques, les impressions présentes d'événements présents (le présent) et les impressions présentes d'événements passés (le passé désormais remémoré) ou d'événements futurs (le futur désormais projeté). (comme le degré de vivacité). Je pense qu'il faut supposer que le sujet possède *également* une intuition quant à la provenance de ses données expérientielles : ses sens (le présent), sa mémoire (le passé) ou encore son imagination créatrice (le futur). Le recours à une faculté intuitive est ici similaire à celui qui permet de distinguer le matériel du mental, car la mémoire des événements matériels implique leur conversion en événements mentaux. La mémoire des événements mentaux pose moins de problèmes, puisque le rappel d'imaginations passées n'est qu'une simple réimagination de ces mêmes images ; et dans ce cas, la connaissance intuitive de la différence est plus facilement acquise.

Ces considérations et réflexions, à mon sens, renforcent l'hypothèse selon laquelle nous possédons une connaissance empirique intuitive, en plus de notre connaissance empirique perceptive, tant interne qu'externe. Réciproquement, l'hypothèse de l'intuition conforte celle de la mémoire ; elles se confortent mutuellement. Notons également que, si l'intuition est initialement conçue comme la connaissance de soi, de ses propres cognitions, volitions et évaluations, nous en avons ici élargi ou précisé la portée en supposant sa capacité à évaluer la nature des données concrètes qui nous parviennent (qu'elles proviennent des sens, de la mémoire, de la créativité, de l'esprit ou de la matière).

Comme le montre la discussion précédente, les philosophes qui rejettent l'idée d'intuition subjective, ou de connaissance directe de notre fonctionnement interne, peinent à expliquer certains concepts fondamentaux qu'ils acceptent pourtant, tels que la distinction entre matière et esprit, ou entre passé (mémoire), présent (sensation) et futur (anticipation). Toutefois, cela ne signifie pas pour autant que ce que l'on qualifie à la légère d'intuition en soit réellement une. Nos introspections demeurent faillibles. Logiquement, elles sont admises comme des

> hypothèses à confirmer ou à infirmer progressivement, au cas par cas, à la lumière de l'ensemble de l'expérience et de la logique. Ceci permet d'éviter tout risque d'arbitraire, de circularité dans le raisonnement, ou de contradiction.

Concernant les constituants *abstraits* d'une Apparence, on les considère comme permanents plutôt que transitoires comme des phénomènes ou des événements intuitifs, bien que (a) ils soient généralement conçus par comparaison entre des apparences passées et/ou présentes, (b) l'événement de leur conception se situe dans le passé ou le présent et puisse se prolonger dans le temps, (c) une fois générés, ils sont stockés en mémoire et (d) par nature, ils anticipent les apparences futures. Tout ceci relie le conceptuel au temps, sans pour autant signifier que son contenu soit temporel comme les perceptions ou les intuitions. Les concepts n'ont d'existence qu'en tant que mesures d'expériences ; lorsque les expériences cessent de se reproduire, les concepts continuent en quelque sorte d'exister dans l'esprit humain, car on peut se souvenir de leur existence passée ou la déduire. Si, par la suite, les expériences se reproduisent, on peut dire *a posteriori* que les concepts sont restés en existence potentielle durant leur absence effective.

Je m'arrêterai là, à l'exception de quelques commentaires supplémentaires.

Premièrement, bien que j'aie ici placé la question de l'espace et du temps après les distinctions entre apparences phénoménales (matérielles ou mentales), intuitives (subjectives) et abstraites, il est évident que nombre de notions relatives à l'espace et au temps ne dépendent pas de ces distinctions. Ainsi, par exemple, on peut mesurer un champ visuel sans préciser sa substance (matérielle ou mentale). En revanche, certaines questions liées à l'espace ou au temps ne sont pas indépendantes de ces distinctions. Par exemple, lorsqu'on aborde la mémoire ou le concept de passé, il est nécessaire de se référer aux concepts de matière, d'esprit et d'intuition. Concernant les concepts de modalité et de causalité, ce sont les concepts d'espace et de temps qui jouent un rôle important dans leur développement, et non l'inverse. Ainsi, lorsque se posent les questions d'« ordre des choses » dans la connaissance, il convient d'être attentif aux questions spécifiques que nous traitons et de ne pas se référer à des concepts de manière générale.

> L'autre point que je souhaite aborder est que, même si je n'évoque pas ici le concept d'espace-temps d'Einstein, qui relie les deux concepts d'une manière inédite et bien plus solide, je suis convaincu que la relativité revêt une importance capitale pour toutes les

questions traitées ici. J'aimerais notamment réfléchir, à terme, à l'impact de ses intuitions sur la théorie des universaux, puisque les ondes dans un milieu relativiste n'ont vraisemblablement pas les mêmes propriétés que celles dans un espace absolu. Mais pour l'instant, je ne suis pas en mesure de me prononcer sur ce sujet.

5. Modalité et causalité

La modalité et **la causalité** sont également des principes organisateurs majeurs de notre connaissance.

J'ai traité en détail les concepts de modalité dans mon ouvrage * *Logique du futur** , et j'aborde actuellement les concepts de causalité dans mon ouvrage * *Logique causale** . Je ne les développerai donc pas ici. Il suffit de dire qu'il s'agit essentiellement de concepts *statistiques* , diversement liés entre eux, grâce auxquels nous enregistrons, ou tentons de prévoir, les fréquences d'occurrence (proportionnelles ou absolues) des apparitions, seules ou combinées à d'autres apparitions. Ces concepts reposent donc sur des concepts numériques ; et ils nous aident à ordonner l'information au sein d'une Apparence présente, et plus largement dans l'Apparence cumulative.

> Les concepts sous-jacents de ***conjonction*** (indiquée dans les propositions par le mot « et ») et ***de non-conjonction*** (négation de la conjonction, « non-et ») sont bien entendu essentiels. La conjonction peut être appréhendée directement (nous pouvons faire

l'expérience de la présence simultanée de deux choses dans un champ cognitif donné), tandis que la négation de la conjonction relève davantage de la rationalité (nous recherchons une présence projetée et ne la trouvons pas). La conjonction n'est cependant pas en soi un phénomène concret ou une expérience intuitive, mais une relation abstraite entre des phénomènes, des intuitions ou des concepts abstraits.

Ainsi, la conjonction et sa négation sont toutes deux des objets conceptuels, à des degrés différents ; la première est plus directement accessible que la seconde. Il est important de noter que cela ne les rend pas artificiels ; leur appréhension et leur jugement ne sont en rien arbitraires. Ces concepts sont nécessaires à la formulation de propositions hypothétiques et autres propositions conditionnelles, ainsi qu'aux propositions causales qui en découlent.

La modalité et la causalité sont des principes de connaissance très radicaux, car elles participent à son organisation au niveau notionnel bien avant de devenir des concepts clairement formulés, et parce qu'elles peuvent être utilisées avant même que nous fassions (voire sans faire) des distinctions telles que celles entre concret et abstrait, ou matériel et mental, par exemple. Au niveau explicite, elles impliquent la notion de

nombre ; mais au niveau notionnel, elles peuvent être appréhendées et utilisées sans de telles références.

J'ai identifié de nombreux « modes » ou types de modalité et de causalité. Le mode principal, une considération ontologique applicable aux existants individuels, est le mode « naturel » (et ses modes subsidiaires « temporel » et « spatial »). Un autre mode important est le mode « extensionnel », qui traite les classes comme des individus. Le mode « logique » est une version épistémologique, qui se réfère aux contextes de connaissance plutôt qu'aux circonstances d'existence. Certains modes sont liés à la volition, comme par exemple le mode éthique ou téléologique, qui rattache les moyens aux fins.

Au sein de chaque mode, on distingue diverses catégories de modalité et de causalité. Ainsi, les catégories de modalité sont : présence ou absence ; nécessité, contingence (possibilité et non-possibilité) ou impossibilité ; probabilité ou improbabilité. Ces catégories sont définies de diverses manières : la possibilité, comme présence sous certaines conditions ; la nécessité, comme présence sous toutes les conditions ; et ainsi de suite. Leurs interrelations sont les suivantes : la nécessité implique la présence, qui à son tour implique la possibilité ; et ainsi de suite. En particulier, les concepts d’incontingence découlent inévitablement, par négation, de ceux de possibilité d’être et de non-possibilité, de sorte qu’on ne peut

logiquement affirmer la seconde et nier la première [10]. Les catégories de modalité peuvent recevoir des noms plus spécifiques dans chaque mode. Par exemple : dans la modalité naturelle, la présence est appelée actualité et la possibilité, potentialité ; tandis que dans la modalité éthique, la possibilité est appelée permissibilité.

> Il convient également de prêter attention aux dérivés de la modalité, à des concepts comme ***apparemment*** , ***prétendument*** , etc., qui impliquent la modalité dans un certain sens (par exemple, la possibilité, la probabilité), mais qui définissent en outre la base épistémologique expérimentale, expérientielle, fondée sur des rapports ou sur des ouï-dire de la nuance modale.

Une approche phénoménologique de la modalité poserait des questions telles que : « Où résident réellement les potentialités qui ne sont pas actuelles à un instant donné ? » Notre réponse à cette question sera (comme dans * *Logique du futur**) que l'idée

---

[10] Il est important de souligner ce point afin de prévenir des philosophies erronées, comme celle de Hume, qui, tout en admettant (ne serait-ce qu'implicitement dans leur discours) l'existence et la connaissabilité des « possibilités », prétendent réussir à invalider le concept de « nécessité ». Logiquement, aucun concept qui se réfère à *une partie* de l'existence (comme la « possibilité ») ne peut être utilisé sans admettre également sa négation, afin de rendre compte et de couvrir *la partie restante* de l'existence.

courante de potentialité comme renvoyant à une « qualité ou entité substantielle » résidant dans la « nature » de la chose qui la possède, comme une présence qui change de forme lorsqu'elle s'actualise, semble redondante, une violation du « rasoir d'Ockham » de l'économie conceptuelle ; il suffit de supposer que la potentialité réside « uniquement dans les circonstances actuelles environnantes ». [11]La potentialité peut être considérée comme un « degré d'être » inférieur à l'actuel, qui est lui-même inférieur au nécessaire, en ce qui concerne la fréquence d'occurrence sur l'ensemble de l'« existence » de ce qui la possède. Mais cette différence entre transience et permanence, ou variabilité et constance, n'a pas à être réifiée. Les concepts peuvent renvoyer à des abstractions, tout comme à des expériences.

Une approche phénoménologique de la causalité commencerait par considérer les événements ou les choses de toute nature comme des « hasards », avant de déterminer s'ils sont « causés » [12]*et, le cas échéant, comment* . J'emploie moi-même le terme « causalité » dans son sens le plus large, applicable à toute réponse

---

[11] Les bouddhistes diraient que la potentialité est « vide » – c'est-à-dire qu'elle ne laisse aucune trace dans ce qui la possède, mais qu'elle existe uniquement dans les conditions qui peuvent éventuellement, compte tenu d'une cause appropriée, l'actualiser.

[12] Cette attitude qui consiste à privilégier les choses essentielles revient à prendre les apparences pour argent comptant avant de décider s'il s'agit de réalité ou d'illusion.

à cette question. J'accepte donc, au moins comme concevables, la spontanéité, la causalité, la volonté et l'influence. La question de savoir si ces concepts philosophiques relatifs à la « causalité » s'expriment tous dans notre monde reste ouverte au débat ; mais nous pouvons et devons d'abord tenter de les élucider et de les mettre en relation. Il convient de résoudre cette question sans préjugés, en tenant dûment compte de l'expérience et de la manière de l'organiser de façon convaincante. Ainsi, si des physiciens (comme Niels Bohr) considéraient que l'on ne pouvait raisonnablement supposer que certains événements subatomiques aient des causes, nous pouvons admettre, à titre d'explication, l'hypothèse de la « spontanéité » dans le domaine physique, aux niveaux concernés.

La causalité ne doit donc pas être assimilée d'emblée (comme certains l'ont fait par le passé) à la causalité, c'est-à-dire au déterminisme physique et, par extension, psychologique. La négation de la causalité peut également être considérée comme une explication causale. De même, la volition ne peut être écartée d'emblée, mais doit être dûment prise en compte. Et, en effet, nous devons persévérer dans cette attitude ouverte, car si la causalité, et avec elle la spontanéité, sont relativement faciles à définir en référence aux *fréquences de conjonction* d'événements phénoménaux ou à des abstractions les concernant,

définir la volition, ou « libre arbitre », est très difficile. À ma connaissance, personne n'y est parvenu jusqu'à présent, et encore moins à prouver l'existence de la volition, c'est-à-dire que les êtres humains et les animaux possèdent ce pouvoir. Le concept d'influence est subsidiaire, puisqu'on peut le définir comme le fait de « rendre plus facile ou plus difficile » le fait de vouloir quelque chose.

La phénoménologie peut considérer comme données empiriques le fait anthropologique que la plupart des gens, sinon tous, estiment en pratique sinon en théorie, posséder un pouvoir de choix, de décision, d'initiation de la pensée et du mouvement. De telles croyances ne prouvent pas la volition, mais constituent un élément corroborant une hypothèse inductive. Un autre fait à prendre en compte est que le concept de volition précède celui de causalité dans l'histoire de l'humanité (et c'est encore le cas aujourd'hui, je crois, dans le développement personnel des individus). Bien avant de parvenir à la compréhension des choses comme ayant des « causes naturelles », nous expliquions les mouvements des astres ou des pierres, notre propre destin ou nos humeurs, par référence à des « esprits » ou des « dieux », ou plus tard (avec l'avènement du monothéisme) à Dieu.

Notre concept de « force » provient de l'abstraction des sensations physiques introspectives de pousser, tirer et comprimer. Cette notion nous permet ensuite de

comprendre, *par analogie,* le déterminisme des événements que nous considérons (aujourd'hui du moins) comme naturels et non comme impliquant une quelconque volonté. Ainsi, Newton concevait la gravité comme un « champ de force », et cette terminologie nous est restée pour d'autres domaines. Même dans notre conception statistique moderne de la causalité, nous expliquons la conjonction constante observée comme symptomatique d'une « connexion causale », c'est-à-dire d'une « force » sous-jacente (naturelle). De même, nous pourrions imaginer la génération spontanée comme une sorte de jaillissement « forcé » !

Le philosophe écossais du XVIIIe siècle, David Hume, a reconnu ce sous-texte dans sa discussion critique de la prétendue « connexion » causale. Pour lui, un tel « lien » entre les événements était douteux, d'abord parce que nous ne percevons jamais d'exemples de connexions, mais seulement des exemples de simples conjonctions.

> *« Tous les événements semblent totalement détachés et séparés. Un événement en suit un autre ; mais nous ne pouvons jamais observer de lien entre eux. Ils semblent* conjoints *mais jamais* connectés *. » (P. 360.)*[13]

Cet argument de Hume, soit dit en passant, repose sur une observation relative à la volonté humaine (et qui la

---

13 Dans Une enquête sur l'entendement humain, deuxième partie.

présuppose), une forme de causalité plus difficile à concevoir que la causalité elle-même ! Dans le domaine humain (volontaire), nous distinguons (a) les conjonctions d'événements accidentels par rapport à la volonté humaine, c'est-à-dire les coïncidences, et (b) les conjonctions d'événements délibérément intentionnels. Il est significatif que la « simple conjonction » de Hume nous soit intelligible grâce à notre expérience de (a), tandis que c'est (b) qui donne tout son sens à sa discussion sur la « connexion » contrastée. Hume ne définit pas ce que serait la « connexion » dans le domaine naturel (c'est-à-dire non volitionnel) avant de la rejeter. Au mieux, son argument se résume donc à dire que cette notion est trop *vague* pour être scientifique.

De plus, Hume explique notre croyance en la connexion comme étant due à une habitude mentale produite en nous par la répétition.

> *« Mais il n'y a rien, dans un certain nombre de cas, différent de chaque cas isolé, qui soit supposé exactement semblable ; si ce n'est qu'après la répétition de cas similaires, l'esprit, par habitude, à l'apparition d'un événement, s'attend à son corollaire habituel et croit qu'il existera. Ce lien que nous ressentons dans l'esprit, cette transition habituelle de l'imagination d'un objet à son corollaire habituel, est donc le sentiment ou l'impression à partir*

> *duquel nous formons l'idée de puissance ou de lien nécessaire. » (p. 361)*

On pourrait d'emblée rétorquer que sa thèse est incohérente, si on la conçoit comme un refus de la validité méthodologique de la généralisation. Car il est clair que l'affirmation de Hume concernant les habitudes humaines est une généralisation tirée de ses propres observations. Il généralise de certains moments de son expérience à tous les moments, et de sa propre expérience à celle de tous. De plus, son affirmation se présente comme une thèse *explicative* , portant sur ce qui nous « fait » inférer (à tort, selon lui) un lien de causalité à partir d'une telle association mentale. Il revendique ainsi implicitement une certaine connaissance d'une forme de causalité, celle de la force de l'habitude. Sa thèse serait-elle alors que la causalité est plus facilement connaissable dans le domaine psychologique que dans le domaine physique ? J'en doute ; il n'a probablement pas relevé cette incohérence.

> *« L'apparition d'une cause conduit toujours l'esprit, par une transition habituelle, à l'idée de l'effet. Nous pouvons donc, en accord avec cette expérience, former une autre définition de la cause et la qualifier* d'objet suivi d'un autre, et dont l'apparition conduit toujours la pensée vers cet autre. *» (P. 362.)*

Pour Hume, ce que nous appelons causalité n'est qu'une association d'idées. Autrement dit, nous pensons que des événements sont liés causalement parce qu'ils se trouvent constamment associés dans notre mémoire. De là, il « infère » en réalité que la causalité est une construction de l'imagination. Mais sa thèse résulte d'un raisonnement imprécis. Il semble faire référence à des situations comme celle-ci : un homme rencontre sa future épouse pour la première fois alors qu'un certain air de musique est joué ; depuis lors, chaque fois qu'il entend (ou se souvient) de cet air, il *pense* à sa femme [14]. Mais nous ne considérerions pas une telle situation comme un indice de causalité, puisqu'en réalité, il ne revoit *pas* physiquement sa femme à chaque fois qu'il entend à nouveau l'air ! C'est pourquoi nous qualifierions cette association mentale entre la femme et l'air de fortuite (bien que la séquence mentale entre *le souvenir* de l'air et *celui* de la femme puisse être considérée comme une forme de relation causale). En revanche, si chaque fois que quelqu'un joue l'air, sa femme apparaissait physiquement à l'écran, nous soupçonnerions un lien de causalité. [15]

---

[14] L'inverse est peu probable : il est peu probable que chaque fois qu'il voit ou pense à sa femme, la mélodie lui revienne en mémoire. À moins que ce pauvre homme ne soit obsédé !

[15] Voici un exemple plus courant d'association. J'aperçois une personne qui me rappelle vaguement Mlle X, par exemple. Mais en y regardant de plus près, je me rends compte que ce

Si nous exprimons tout cela dans un langage clair et formel, tout doute se dissipe aisément. On peut distinguer quatre formes :

a. X cause Y
b. X provoque *la pensée de* Y
c. *La pensée de* X provoque Y
d. *La pensée de* X engendre *la pensée de* Y.

Ces quatre formes désignent des relations très différentes, mais elles ont toutes en commun la relation de « cause ». Les termes diffèrent, mais la copule demeure la même. Préférer (comme le fait Hume) l'une de ces formes aux autres, comme description appropriée des événements en question, ne parvient pas à discréditer le facteur commun de la causalité, mais au contraire le confirme. Le raisonnement de Hume est contre-productif !

À mon avis, les relations causales apparentes peuvent être réelles ou illusoires. Contrairement à Hume, je ne

---

n'était pas elle. Quoi qu'il en soit, je me mets incidemment à penser à Mlle X, à notre dernière rencontre, à nos échanges, etc. Ces réminiscences peuvent à leur tour faire naître de nouvelles pensées, sans lien logique avec Mlle X, comme la présente analyse philosophique de l'« association ». Et ainsi de suite, jusqu'à ce que je parvienne à changer de sujet.

considère pas la *faillibilité* de nos jugements sur les liens de causalité comme une preuve de notre *incapacité* à établir de tels liens. Dans ce contexte, comme pour tout autre jugement conceptuel, des processus de généralisation et de particularisation sont à l'œuvre. On pourrait dire qu'il y a *deux généralisations . La première va de la conjonction particulière observée à la conjonction générale* (incluant les cas non observés). La seconde est une généralisation *de cette conjonction constante d'événements à une « connexion » présumée entre eux* (c'est-à-dire quelque chose de plus profond et de plus puissant qu'une simple conjonction). Si nous admettons la validité (occasionnelle, pourvu qu'elle soit confirmée empiriquement) de la première généralisation, nous ne pouvons pas la nier pour le second processus, qui est *en principe* identique. Nous ne pourrions, au mieux, le nier que *dans des cas spécifiques* , comme une particularisation ; or, je ne vois pas comment justifier une telle discrimination ou particularisation partielle.

Autrement dit, comment Hume lui-même peut-il savoir (en admettant que le terme « connexion » soit pertinent, bien que difficile à définir précisément) que la « conjonction constante » n’implique pas une « connexion » plus profonde ? Il peut seulement affirmer de manière cohérente que ce n’est pas *toujours* le cas. Mais *dès lors, son argument perd toute*

sa force , laquelle repose sur la généralité *.* Rien ne nous empêche de formuler des hypothèses sur la conjonction constante et sur la connexion causale, à condition de valider nos théories dans chaque cas selon les règles de l'adduction, en testant nos propositions par rapport à la cohérence et à l'expérience, et en les comparant à d'autres thèses.

Outre les sensations physiques mentionnées précédemment, notre introspection suggère que nous exerçons *un certain* contrôle sur *certains* mouvements de notre corps (et, par là même, sur ceux d'autrui) et sur *certaines* de nos imaginations. C'est à ce niveau, celui de l'intuition (et non celui de la sensation), que naît le concept de volition. Cette connaissance intérieure de soi comme acteur du monde mental et physique pourrait bien se révéler, à terme, une illusion, mais il convient de lui accorder au moins une certaine crédibilité, au moins comme donnée brute. Toute affirmation sincère de ce genre doit être accueillie avec respect, comme une apparence à prendre en compte dans l'ensemble des données. Le déni pur et simple (tel que pratiqué par certains mécanistes modernes dogmatiques) ne se justifie en rien sur le plan méthodologique.

De nombreuses expériences, abstractions et intuitions suggèrent l'existence d'une volonté. Par exemple, certaines sensations dépendent du mouvement : celui d'un objet dans la bouche, celui de la peau contre un

objet pour en percevoir la texture ou la mobilité, la torsion de différentes parties du corps (les yeux pour voir, la tête pour entendre), le mouvement d'une partie du corps par rapport aux autres (un bras, par exemple), la perception de la profondeur en se déplaçant dans l'espace, ou même la parole pour produire un son. De même, l'attention portée aux phénomènes présents, le regard porté sur le passé ou la tentative de prédire l'avenir semblent être des actes de volonté. L'imagination, la formation de concepts et le raisonnement logique sont également perçus comme nécessitant souvent un effort, ou du moins comme des actes de choix. Par conséquent, les concepts de temps et d'espace peuvent être considérés comme dépendants de la volonté. Enfin, la pensée verbale semble également impliquer la volonté.

Nous avons indéniablement une certaine conscience personnelle de notre pouvoir d'action sur l'environnement phénoménal. Ce pouvoir n'est ni absolu ni illimité, mais il est néanmoins ressenti. Aucune qualité sensible ne peut être considérée comme *un* acte volontaire ; en revanche, nombre d'entre elles peuvent être perçues comme *des signes . de* la volonté. En réalité, nous « savons » intérieurement et directement si notre volonté était impliquée ou non, du moins la plupart du temps ; c’est un objet d’intuition. De fait, cette fonction est, avec la cognition et l’affection, considérée par nous comme un

aspect essentiel de notre identité. La volonté fait assurément partie intégrante de notre discours logique pour interpréter d'autres expériences, par exemple lorsque nous mettons en corrélation différentes modalités sensorielles. Je peux par exemple formuler une proposition sur la perspective : « si je fais pivoter cet objet, il changera de forme de telle ou telle manière », projetant ainsi une série volitionnelle (faire pivoter l'objet) et prédisant une certaine séquence phénoménale (changements visuels et autres).

3. EXPÉRIENCES ET ABSTRACTIONS

Dans ce chapitre [16], nous tenterons de classer les apparences de différentes manières (voir **les figures 1** , **2** et **3** pour un résumé et une illustration utiles). Les objets de la connaissance, les contenus de la conscience ou *les apparences* de la cognition comprennent : premièrement, les phénomènes concrets que nous percevons par les sens ou comme projections mentales ; deuxièmement, les objets concrets mais non phénoménaux de l'intuition (connaissance de soi) ; et troisièmement, les apparences abstraites que nous concevons par la logique inductive et déductive en relation avec les expériences susmentionnées (c'est-à-dire les phénomènes et les intuitions).

---

[16] Certaines de ces réflexions figurent déjà dans mon ouvrage de 1990, **Logique du futur** . En 1998, après avoir assisté à une conférence de la professeure Roberta de Monticelli à l'Université de Genève sur la phénoménologie d'Edmund Husserl, j'ai rédigé un essai synthétisant et actualisant mes propres idées. En 2002 (à peu près au même moment où j'écrivais **Illogique bouddhiste*,* conçu comme un ouvrage complémentaire), j'ai entrepris une réécriture complète et systématique, aboutissant au présent livre.

1. Les objets de la perception

Les objets perceptifs, c'est-à-dire les « choses » que nous percevons, également appelées **percepts** ou **apparences phénoménales** , sont considérés comme des données **expérientielles** ou **empiriques** , c'est-à-dire des données concrètes (non abstraites) et évidentes, sur la base desquelles la connaissance se construit progressivement. Les percepts sont de deux types (ou sources) : les percepts matériels (ou sensoriels) et les percepts mentaux (ou imaginaires), que l'on peut distinguer *phénoménologiquement* comme suit.

(a) **Les phénomènes matériels** (ou « sensa ») sont au moins perçus *en apparence* par les sens. Ils comprennent les apparences suivantes (et certains de leurs composants).

- **visuels** : les différentes intensités de lumière et de couleurs (parmi lesquelles nous discernons diverses formes, tailles, distances, directions) qui semblent être perçues par les yeux (organes de la vue).
- **auditifs** : sons (y compris l'intensité, la hauteur, la tonalité, la direction et d'autres caractéristiques) et

sens de l'équilibre [17](dont découle l'inclinaison corporelle) qui semblent être perçus par les oreilles, organes de l'ouïe.

- Les expériences **olfactives** et **gustatives** : les odeurs (parfumées, piquantes, fétides, etc.) perçues par le nez (l'organe de l'odorat), et les saveurs (salées, sucrées, acides, amères, etc.) perçues par la bouche et la langue (les organes du goût).[18]
- **tactiles** : les sensations que nous ressentons « à l'intérieur du corps ou sur celui-ci (au niveau de la peau) » – contact, résistance à la pression/poussée et à la tension/traction (dur/mou, rigide/élastique, lourd/léger), texture (rugueuse/lisse), température (peau ou corps chaud/froid), électricité (chocs), posture corporelle (debout, assis, etc.), mouvement (de parties ou de la totalité du corps), et plaisir et

---

17 Le rôle de l'ouïe dans l'équilibre n'est pas immédiatement évident et, historiquement parlant, il me semble que sa découverte est relativement tardive. Il ne s'agit pas de l'organe auditif *à proprement parler* , m'a-t-on dit, mais d'un autre mécanisme au sein de l'oreille, impliquant des niveaux de liquide (quels qu'ils soient). La question est la suivante : existe-t-il un acte *cognitif* relatif à ces liquides, qui nous permettrait de parler de sensation d'un phénomène ? Ou bien l'« information » (ce terme est inapproprié, car il suggère la conscience ; je l'emploie ici au sens informatique du terme) est-elle simplement transmise directement au cerveau par un processus *physique ?*

18 Certains aspects de la saveur (dans le langage courant, concernant les aliments ou les boissons) sont plus précisément des odeurs.

douleur viscéraux (ou leur absence, indifférence), qu'ils soient d'origine physique (sensationnel) ou d'origine mentale (sentimental), que nous classons comme des aspects du sens du toucher [19].

Le champ des phénomènes matériels se subdivise en deux espaces : l'un, perçu comme proche de soi (le centre de l'expérience ou de l'observateur) et relativement constant (du moins à court terme), est appelé « *le corps* » ; l'autre, plus éloigné et plus variable, est appelé « *l'environnement* ». Le corps physique et la matière qui l'entoure présentent tous deux des manifestations visuelles, auditives, tactiles, olfactives et gustatives.

De plus, certaines parties du corps, appelées les cinq *sens* ou *organes sensoriels* , sont considérées comme impliquées d'une manière ou d'une autre dans la perception de ces manifestations. Ces organes, situés approximativement dans les yeux, les oreilles, le nez,

---

[19] Il convient de noter que ce que nous appelons le sens du toucher recouvre un ensemble hétéroclite de fonctions très diverses. En philosophie occidentale, ce terme est employé comme une catégorie fourre-tout. Son usage courant est plus restreint : « toucher » désigne le contact physique entre une partie du corps et une autre partie du corps, tandis que « ressenti » désigne l'expérience sensorielle qui en résulte. Il me semble inutile de débattre de cette question ici. Il appartient aux biologistes de définir une classification plus précise. Je tiens toutefois à souligner la distinction entre les sensations corporelles internes (au niveau des organes sexuels, du système digestif, etc.) et les sentiments (diverses expressions émotionnelles) et les simples sensations tactiles ; les premières relèvent davantage de la chimie que de la mécanique.

la langue, la peau et à l'intérieur du corps, peuvent être observés plus précisément à l'aide d'instruments scientifiques (comme un microscope). Ils sont composés respectivement de mécanorécepteurs (pour le toucher, la position et l'ouïe), de chimiorécepteurs (pour le goût et l'odorat), de photorécepteurs (pour la vision), de récepteurs de température et de récepteurs des sensations que nous reconnaissons comme plaisir et douleur [20].

> que les organes sensoriels soient *indispensables* à la perception matérielle est évident : lorsqu'un tel organe est temporairement obstrué, endommagé, amputé ou absent dès la naissance, la perception correspondante est absente ou altérée. Cependant, les organes sensoriels ne constituent *pas à eux seuls une condition suffisante* à cette perception : notre attention à ce qu'ils révèlent est également nécessaire. Par conséquent, la perception sensorielle ne se *réduit pas* à la simple possession d'organes sensoriels. Ce ne sont pas les organes sensoriels qui perçoivent. On ne peut affirmer

[20] D'après Curtis et Barnes, la douleur est mentionnée, mais pas le plaisir. Ils précisent également que des électrorécepteurs et des magnétorécepteurs sont présents chez certains animaux, mais pas chez l'humain.

avec certitude que ce sont les yeux qui voient ou les oreilles qui entendent.

Les objets matériels sont donc classés comme « sensoriels », par opposition aux phénomènes « mentaux » (examinés ci-dessous). Le corps et les organes des sens perçus ne sont, bien sûr, *que* de simples apparences, même s'ils se voient attribuer ultérieurement un rôle prépondérant dans la construction mentale qui constitue la vision naïve du monde. Les cinq types de phénomènes matériels énumérés ci-dessus sont appelés ***modalités sensorielles*** [21], et leurs sous-catégories, ***qualités sensorielles*** .[22]

Quelle est la propriété commune aux différentes modalités sensorielles et aux différentes qualités sensorielles qui nous permet de les regrouper sous ces appellations communes ? Par exemple, un objet devant moi possède une forme, une couleur et un son. Pourquoi classer

---

[21] Il va sans dire que le mot « modalité », tel qu'il est utilisé ici pour désigner diverses formes de phénomènes sensoriels et mentaux, ne doit pas être confondu avec son autre sens, celui de nécessaire, possible ou actuel.

[22] On les appelle ainsi par référence aux conceptions naïves et réalistes courantes. Mais l'emploi du terme « *sens* » ici est purement pratique et ne saurait impliquer de telles conceptions. Les « modalités sensorielles » désignent les modalités d'existence (lumière, son, etc.) *que l'on considère comme* perçues par les sens ; les « qualités sensorielles » sont les sous-catégories de ces modalités (par exemple, pour la vue : les formes, les intensités lumineuses, les couleurs, etc.).

> la forme et la couleur comme des images et le son comme un son ? En réalité, la forme et la couleur sont aussi différentes en apparence que la vue et l'ouïe ! Leur caractère commun est sans doute purement relationnel. Autrement dit, nous les classons ensemble non pas en raison de leurs « natures » intrinsèques, mais parce qu'elles nous semblent liées, à nous observateurs, par l'expérience sensorielle, via certains organes corporels.

Il est important de noter que le rôle exact des sens dans la perception demeure un mystère. Car il faut affirmer que nous percevons ce qui atteint les sens, et non (comme beaucoup le supposent naïvement) les produits finaux de la transmission sensorielle. Autrement, nous nous heurtons à *un problème logique* : nous ne percevons pas les objets que nous prétendons percevoir, mais de prétendues images de ceux-ci. Dans ce dernier cas, nous n'avons aucun moyen de comparer ces représentations à leurs origines supposées, ni même le droit de supposer l'existence des objets « originaux ». Dès lors, les organes sensoriels, en tant qu'objets de perception eux-mêmes, sont remis en question ; ce qui nous ramène au point de départ : le doute quant à la prémisse initiale selon laquelle nous percevons des images d'objets. Mais admettons donc que nous

percevions les objets eux-mêmes, la question se pose : à quoi servent alors les sens ?[23]

b) **Les phénomènes mentaux** sont des apparences ressemblant à des phénomènes matériels, mais qui ne semblent pas être perçues par les organes des sens. Il convient donc de parler plus précisément et plus largement de ***modalités phénoménales*** (visuelles, auditives, etc.) et ***de qualités phénoménales*** (formes, intensités lumineuses, couleurs, etc.), et de considérer les modalités et qualités dites sensorielles comme se référant spécifiquement à celles qui sont apparemment manifestées par les sens (les sens matériels).

Bien que les phénomènes mentaux individuels semblent exister indépendamment des phénomènes matériels qui leur sont simultanément associés, cela n'exclut pas la possibilité (que je crois [24]) qu'ils ne soient que des représentations remaniées de phénomènes matériels *déjà* rencontrés (des souvenirs considérés dans leur ensemble de manière sélective,

---

23 Voir *Future Logic* , chapitre 62, pour plus de détails sur ce sujet.

24 Mais la question peut être résolue empiriquement. Un aveugle de naissance possède-t-il une imagination visuelle, ou un sourd de naissance une imagination auditive ? Dans le cas contraire, les modalités sensorielles mentales ne sont, en définitive, que des sous-produits des modalités sensorielles matérielles. (Dans *New Scientist* , n° 2416, du 11/10/2003, p. 85, Mary Cox, du Royal National Institute of the Blind de Londres, suggère que les aveugles de naissance ne peuvent ni visualiser ni rêver. Elle ne précise pas sur quelle recherche spécifique se fonde son affirmation.)

ou des fragments réorganisés). C'est pourquoi il semble pertinent de définir les phénomènes mentaux par la négative (comme cela a été fait précédemment), en ce qu'ils ne proviennent pas directement des sens, ce qui implique qu'ils émergent probablement indirectement par la *projection créative* de souvenirs de phénomènes matériels.

Les phénomènes mentaux sont des imaginations, des projections qui peuvent être *involontaires ou volontaires à des degrés divers* , incluant les souvenirs d'événements récents ou anciens et **les fantasmes** du passé, du présent et/ou des événements futurs (ces derniers étant des anticipations). Ces anticipations peuvent être évoquées à des fins cognitives, pour le simple divertissement ou pour d'autres raisons psychologiques. Parmi les phénomènes mentaux, on peut donc commencer par distinguer le rétrospectif du prospectif.

rétrospectifs , ou **souvenirs** , apparaissent comme les incarnations passées du « moment présent », que nous supposons être en unité et en continuité avec le « moment présent » actuel et qui nous auraient été transmis par la *faculté de mémoire .* La conscience du passé, que l'on prétend possible, directement ou indirectement par cette faculté, est appelée *souvenir* .

> Il serait naïf de se fier aveuglément à notre interprétation habituelle de ces phénomènes,

mais une confiance renouvelée après une réflexion approfondie peut légitimement se manifester. Ce qui importe ici, c'est que ces phénomènes s'inscrivent *dans le présent* et *semblent* nous renvoyer à une existence passée. Cette double présence et absence est une caractéristique distinctive des phénomènes rétrospectifs. Les explications proposées pour cette qualité mystérieuse de tels phénomènes (par exemple, l'idée que nous possédions une faculté de mémoire qui emmagasinerait des informations obtenues à d'autres moments de ce que l'on appelle le temps [25]) nécessitent une évaluation ultérieure.

prospectifs , ou **anticipations** , projettent des scénarios précis concernant l'avenir. Ils suggèrent ainsi que ce à quoi nous sommes confrontés dans l'instant présent se prolongera d'une manière ou d'une autre dans les instants suivants. Mais nous ne nous attribuons pas ici une faculté telle que la mémoire ; nous affirmons seulement, au mieux, que les choses continueront d'être ou de devenir, et que d'autres « instants présents » remplaceront le présent (du moins jusqu'à notre mort).

---

[25] Il convient de noter que les pertes de mémoire occasionnelles constituent une proposition parmi d'autres *dans* ce cadre interprétatif, permettant d'expliquer certains détails.

> De même que notre ici et maintenant est teinté, au moins de façon périphérique, par la conscience d'un avant, d'un passé, il en va de même pour notre regard vers l'avenir, vers un futur qui ne fait pas tout à fait partie du présent et qui pourtant y semble *potentiel* . Qu'il soit justifié ou non, ce qui nous intéresse ici, c'est que ces phénomènes prospectifs se produisent dans le présent tout en renvoyant à une autre extrapolation de ce que nous appelons le temps, dans une direction opposée à celle des objets de la mémoire.

Le souvenir et l'anticipation sont tous deux des formes essentiellement *inductives* de conscience, il est important de le noter, en ce que le sujet projette une interprétation à partir de données minimales. Ces « données » sont les phénomènes présents (d'existence passée apparente ou d'existence future potentielle, selon le cas), tandis que les « interprétations » consistent à accepter que les choses désignées par ces phénomènes présents aient une existence au-delà du présent (dans une partie hypothétique, passée ou future, de ce que l'on appelle le temps). Ceci contraste avec les phénomènes sensoriels, qui, pris en eux-mêmes, sont dépourvus de théorie (bien qu'ils constituent des points de départ pour la théorie).

L'inclusion des phénomènes prospectifs dans cette liste de composantes est un clin d'œil à Husserl. Cependant, il ne perçoit pas la nature inductive de l'anticipation, ni d'ailleurs celle du souvenir. De plus, il convient de préciser que la conscience de ces composantes n'est pas une nouveauté du XXe siècle. On la retrouve dans les traditions mystiques (par exemple chez Maître Eckhart, dans le mysticisme chrétien, ou, pour prendre un exemple oriental, dans le bouddhisme zen), partout où nous sommes invités à « vivre dans l'éternel présent » ou à « être ici et maintenant ». Ce que ces traditions mettent en lumière, c'est que le souvenir et l'anticipation ne sont pas de simples compléments à la conscience du présent, exigeant un effort ; ils sont, pour une raison qui nous échappe, *compulsifs chez la plupart des êtres humains* et très difficiles à éviter. À bien y réfléchir, c'est très surprenant et cela mérite une explication.[26]

---

[26] Pourquoi vivons-nous si souvent dans un passé glorieux ou honteux, ou dans un avenir porteur d'espoir ou angoissant, au point de perdre la conscience du présent la plupart du temps ? Une autre forme d'évasion du présent, semblable à celle-ci, consiste à *transcender* par des réflexions théoriques sur le présent. Plutôt que d'être présents, nous semblons préférer presque instinctivement nous en éloigner, dans un flot incessant de rêveries. Cela se manifeste clairement en méditation, où l'on constate qu'un effort considérable est nécessaire pour surmonter cette tendance. Même lorsque nous *voulons* rester dans l'ici et maintenant,

Les phénomènes rétrospectifs et prospectifs sont conçus comme des projections mentales, en partie, de l'observateur, et ont donc le statut initial d' **imaginations** . En effet, tous deux sont essentiellement hypothétiques, puisqu'ils concernent des choses qui ne sont plus ou pas encore présentes à la perception sensorielle, et sont donc (sans aucune connotation péjorative) incertains en ce qui concerne cette dernière. Je suppose toutefois que les éléments initiaux de la mémoire, liés à l'imagination visuelle et auditive, sont produits (dans un passé récent ou lointain) par les perceptions sensorielles (la vue et l'ouïe, au moins). On pourrait résoudre cette question empiriquement en demandant à des personnes nées

---

même lorsque c'est *agréable* , nous avons tendance à nous évader. Pourquoi ? La phénoménologie doit répondre à cette question.

Une réponse partielle évidente est d'ordre biologique. Nous sommes des êtres dotés de volonté et devons anticiper l'avenir. Nous sommes appelés à faire des choix face à un environnement changeant, afin de protéger et d'améliorer notre vie. Nous devons nous souvenir du passé pour éviter de répéter ses erreurs et pour en tirer les leçons. Le présent est intéressant à ces deux égards, mais il ne fournit pas suffisamment d'informations. Il n'en demeure pas moins vrai que si nous ne sommes pas pleinement présents, nos connaissances du passé risquent d'être tout aussi médiocres et nos attentes pour l'avenir également irréalistes.

Par ailleurs, puisque je considère que les animaux supérieurs, du moins, possèdent eux aussi une certaine forme de volonté (bien que moindre que celle des humains), je les perçois (contrairement à ce que beaucoup supposent) comme n'étant pas entièrement prisonniers du présent. Leur comportement, à mon avis, le démontre ; par exemple, nos animaux de compagnie se souviennent de nous et peuvent anticiper certains événements à venir. Ils ont cette capacité à voir au-delà de l'instant présent car eux aussi doivent évoluer dans un environnement changeant.

aveugles ou *sourdes* si elles voient ou entendent quelque chose « dans leur tête ». Si, comme je le pense, elles ne le peuvent pas, alors les modalités phénoménales mentales sont en fin de compte des sous-produits des modalités physiques. Si, comme cela est possible, elles peuvent imaginer des images ou des sons, alors les phénomènes mentaux ont une genèse indépendante.

> L'imagination (la projection d'« images ») pourrait également être appelée « perceptualisation ». Plus précisément, dans le cas des phénomènes visuels, on parle de visualisation ; dans le cas des phénomènes auditifs, on pourrait parler d'« auditorisation » ; de même pour les autres cas, bien qu'il existe des doutes à leur sujet, comme expliqué ci-après.

de noter que les souvenirs et les anticipations relèvent de l'imagination, même si leur contenu ou *leurs intentions* ne sont pas nécessairement d'ordre mental, mais peuvent se rapporter à des événements matériels extérieurs. À moins de supposer une conscience *directe* des événements remémorés ou anticipés, passés ou futurs, il faut les considérer comme des apparitions mentales en soi, même si leurs objets ont réellement existé ou existeront tels que projetés dans le passé ou le futur. Lorsque leur contenu s'avère

exact, ces actes mentaux peuvent être perçus comme une forme de conscience indirecte.

Comme nous le verrons, l'imagination est une fonction fondamentale de l'intelligence. La capacité créative de l'observateur à projeter des images en lui-même ou autour de lui rend possibles des actes rationnels tels que la comparaison, la confrontation et la formulation d'hypothèses, qui sont à la base de la conceptualisation, ainsi que de l'induction et de la déduction logiques des propositions. En pratique, l'imagination est *rarement purement perceptive ; elle fait généralement intervenir des facteurs conceptuels et verbaux* .

> À l'inverse, les souvenirs, les fantasmes et les anticipations ne sont jamais purement abstraits ou verbaux, mais impliquent toujours des facteurs perceptifs. Notons en particulier les différents éléments constitutifs de nos hypothèses, dans notre quête quotidienne de connaissances. Les idées et les théories se forment mentalement en réaction à l'information et dans le but de prédire de futures données. Ces anticipations de la réalité (qui doivent bien sûr être vérifiées un jour) comprennent non seulement les intentions ou le contenu conceptuel de nos mots, mais aussi une multitude de souvenirs et de fantasmes concrets, qui peuvent impliquer des

constructions visuelles, auditives ou autres, et bien sûr l'aspect verbal de nos pensées abstraites.

Les souvenirs et les anticipations impliquent des modalités **visuelles** et **auditives concrètes** , et peut-être d'autres modalités phénoménales. Ces modalités seraient supposément visuelles et auditives mentales. Les phénomènes ne sont pas considérés comme des objets d'origine sensorielle présumée, car ils peuvent apparemment [27]être perçus même les yeux fermés ou les oreilles bouchées. Quant aux modalités sensorielles autres que la vue et l'ouïe, je ne suis pas certain qu'elles soient imaginables ; leur apparence d'imagination pourrait n'être qu'une interprétation des sensations présentes (voir ci-dessous).

Une autre caractéristique pertinente des phénomènes mentaux est leur caractère **intime** , c'est-à-dire leur perception exclusive par l'observateur (familierement parlant, dans le cas des phénomènes visuels, par le biais d'un « œil de l'esprit »). Bien qu'ils ne semblent pas interagir avec les phénomènes matériels, les projections sont vécues, ou du moins perçues, comme résultant d'une *action* de l'observateur – signifiant un acte de volonté, une volition d'une âme ou d'une entité

---

[27] Je dis « apparemment » pour nous rappeler que les yeux et les oreilles ne sont eux-mêmes que de simples phénomènes, de sorte que leur matérialité ne peut être conclue que par notre ordonnancement phénoménologique des données, et non présumée *ab initio* .

spirituelle supposée (voir plus loin). L'imagination n'est pas *en soi* un cas de « domination de l'esprit sur la matière » ; autrement dit, les objets matériels (à l'exception peut-être du cerveau sous-jacent) ne sont pas affectés. Il semble plutôt que nous créions un hologramme de points, de lignes et d'ombres – et de sons, etc. – dans notre espace mental intérieur et/ou extérieur.

que les phénomènes mentaux peuvent être **internes** ou **externes** . Les imaginations internes semblent se situer (en gros) à l'intérieur de notre esprit, *comme* projetées sur une sorte de matrice constituant un espace intérieur. À l'inverse, les imaginations externes semblent se projeter dans l'espace extérieur occupé par la matière, partageant *apparemment* la même étendue et s'y mêlant sans toutefois l'affecter directement (transparence). De toute évidence, la projection externe peut impliquer une extrapolation [28]. Il n'est pas nécessaire de considérer ces deux catégories d'imagination comme fondamentalement différentes : elles peuvent en réalité habiter le même espace

---

[28] Si quelqu'un projette une étoile imaginaire dans le ciel, cela ne signifie pas que sa projection s'étend jusqu'à cette distance. Elle peut ne pas dépasser la hauteur de son nez, et pourtant « paraître » à des millions de kilomètres par une interprétation verbale ou implicite de la perspective. En effet, lorsque nous voyons des étoiles réelles, nous ne voyons pas les étoiles elles-mêmes, mais le front lumineux qu'elles émettent et qui atteint nos sens, sur lequel se joue ensuite un jeu de perspective.

transcendant, mais être respectivement plus ou moins proches de l'observateur.

Les phénomènes mentaux externes peuvent être *des hallucinations assez courantes* , comme l'impression de porter encore ses lunettes après les avoir enlevées (on « voit » toujours les montures et on ne ressent pas seulement une pression résiduelle au niveau des tempes). Mais il existe des manifestations plus extrêmes, comme les hallucinations méditatives, psychotiques ou induites par des drogues [29]. Par exemple, une personne peut prétendre être un prophète ayant reçu la visite d'un ange, alors qu'en réalité, elle possède simplement un fort pouvoir de projection externe [30].

---

[29] Tous ces phénomènes sont relatés dans la littérature, même s'ils ne sont vécus que par quelques individus ordinaires. Celui qui ne les a pas vécus peut bien sûr douter de leur existence, mais si la philosophie se veut une explication générale, elle doit accepter les témoignages oculaires comme étant au moins plausibles.

[30] Phénoménologiquement, nous qualifions une entité de « tangible » si nous en ressentons, par le toucher, une sensation de solidité, c'est-à-dire de pression ou de tension (et généralement d'autres phénomènes comme la texture, la température, etc.), dans la partie contiguë de notre propre corps. Le corps lui-même est considéré comme tangible, par le contact entre ses différentes parties. Le contact et la forme sont ensuite déterminés et confirmés, normalement par des expériences visuelles matérielles, ou dans l'obscurité (et pour les personnes aveugles, je suppose) par des expériences mentales. La tangibilité s'applique également, par extension, aux entités non directement touchées, mais interagissant avec celles qui le sont, et donc en principe susceptibles d'être touchées. Habituellement, une entité perçue de l'extérieur mais dépourvue de toute qualité tactile serait considérée comme une simple

Outre l'imagination, nous avons souvent tendance à croire en une autre catégorie de phénomènes mentaux intimes, que l'on pourrait qualifier de « **sentiments** », incluant **les humeurs** , les réactions **esthétiques** et autres expériences subtiles [31]. Il ne faut pas les confondre avec les sensations psychosomatiques (bien qu'elles puissent en être à l'origine), que nous avons déjà mentionnées et classées comme matérielles (en ce sens qu'elles se manifestent viscéralement dans le corps, bien que d'origine mentale) [32]. La question de

---

hallucination. Cependant, certains affirment que les esprits (fantômes, anges, etc.), c'est-à-dire des entités d'une substance autre que matérielle ou mentale, semblable à celle de l'âme présumée du sujet de conscience, peuvent être entendus ou vus, et (selon certains témoignages) touchés ou ressentis d'une autre manière. De toute évidence, si cela était vrai, il nous faudrait élargir et modifier notre conception actuelle du phénomène et de nos facultés cognitives. Je m'en tiens ici à un point de vue classique.

[31] Si l'on admet l'existence de ***la télépathie*** (ce que je suis enclin à faire), je l'inclurais probablement dans cette catégorie. Car la télépathie semble être une forme de conscience, dans une certaine mesure, des pensées d'autrui, c'est-à-dire de leur monde mental intime. Si j'imagine quelqu'un sur le point de m'appeler, et qu'il le fait effectivement, je n'interpréterais pas cela comme une prédiction de l'avenir ou comme une forme de « vision aux rayons X », mais simplement comme le fait d'« entendre » la voix intérieure de cette personne penser « appelons Avi », après quoi je projette l'image de cette personne en train de téléphoner. Ainsi, le domaine mental pourrait être partagé, dans une certaine mesure. L'explication pourrait bien sûr être plus matérielle : peut-être percevons-nous les ondes électromagnétiques émises par autrui. (Certains animaux possèdent des récepteurs de signaux électriques et magnétiques.) C'est pourquoi je laisse la question ouverte.

[32] La distinction repose donc sur la substance et la localisation présumées. Souvent, nous ne savons pas si ce que nous ressentons est physiologique (des « sensations » purement physiques), psychosomatique

savoir si les sentiments mentaux doivent être considérés comme phénoménaux, voire même comme existants, reste ouverte. Pour tenir compte d'une croyance répandue, on pourrait hypothétiquement supposer qu'ils sont perceptibles, même de façon très faible et vague. Les sentiments mentaux, bien que diffus, pourraient se manifester phénoménalement, à l'instar de l'imagination, dans un espace mental (s'étendant à la tête et au corps). Ils sont peut-être les équivalents mentaux des sensations matérielles, tout comme les images et les sons mentaux sont les équivalents des sensations matérielles. Si cette dernière hypothèse est vraie, alors les sentiments mentaux peuvent être simplement classés comme de l'imagination, et le parallèle entre les domaines matériel et mental s'en trouve considérablement renforcé.

> Une autre explication possible de notre connaissance des sensations mentales pourrait se référer à l'intuition. Dans cette perspective, elles ne sont que des expressions du soi, valorisant ce qu'il a appréhendé en vue d'une volonté ultérieure. Elles ne sont pas objectives, au sens d'« extérieures » au soi, mais subjectives, c'est-à-dire des éléments de la connaissance de soi. (Plus de détails à ce sujet ci-dessous.)

(des « sentiments » physiques d'origine mentale) ou mental (des « sentiments » purement mentaux).

Les phénomènes rétrospectifs et prospectifs diffèrent des phénomènes sensoriels en ce que les premiers sont *représentatifs* (ils contiennent *des* prépositions, ils ont des ambitions informationnelles qui les dépassent), tandis que les seconds sont généralement simplement représentatifs (ils doivent être considérés *comme tels*) [33]. Toutes les expériences sont avant tout des données en soi et, à ce titre, quelle que soit leur qualité (clarté, persistance, etc.), elles sont indubitables. Certaines expériences apparaissent également comme des canaux vers d'autres phénomènes, comme des données relatives à autrui, et, dans ce rôle, elles sont susceptibles de faire l'objet d'un doute légitime.

Les sentiments mentaux (comme se sentir bien face au monde ou trouver un tableau beau) et les sentiments psychosomatiques (comme ressentir une douce chaleur amoureuse ou une boule au ventre) peuvent bien sûr se référer à quelque chose d'extérieur à la personne qui les éprouve (c'est-à-dire qu'ils peuvent être « référentiels »). En un sens, cela peut être considéré comme une information concernant l'objet (plus précisément, en relation avec la personne qui les ressent). Mais les sentiments ne sont pas fondamentalement intentionnels : on peut les ressentir sans connaître leur objet. En effet, généralement, nous

---

[33] Ces distinctions sont expliquées dans mon ouvrage *Future Logic* , chapitre 60.4.

éprouvons un sentiment, puis nous nous demandons quel pourrait être son objet, et nous perdons beaucoup de temps à spéculer, à proposer des explications alternatives.

(c) ***La distinction entre matière et esprit*** La question reste ouverte à la discussion. La plupart des gens (du moins à notre époque et dans notre culture) considèrent la matière et l'esprit comme distincts ; c'est une évidence. Mais au XVIIe siècle , le philosophe français Descartes a remis en question cette observation apparemment claire, suggérant que nous sommes incapables de faire la distinction. Je pense qu'il avait raison sur bien des points, mais pas entièrement.

L' *écho intérieur clair* des images et des sons extérieurs, notre mémoire à court terme vive, est facile mais de courte durée. Le rappel de souvenirs à plus long terme de tels phénomènes est généralement plus difficile et approximatif, tout comme l'est l'imaginaire des images et des sons intérieurs. Ce qui suit est également évident (du moins dans mon esprit [34]) :

visuels mentaux semblent plus vifs et plus nets pendant le rêve ou dans d'autres états mentaux particuliers qu'à l'état de veille ordinaire. Dans ces états, nous pouvons généralement à peine imaginer

---

[34] D'après les témoignages, d'autres personnes semblent avoir de meilleures facultés de visualisation que moi.

(reproduire ou produire) des contours vagues et quelques éclairs de couleur ; notre volonté a peu de contrôle sur nos visions intérieures. En revanche, dans des états extraordinaires, comme lors de rêves intenses [35], en méditation profonde [36], en état psychotique ou sous l'influence de puissants psychotropes tels que le LSD, nos expériences visuelles (spontanées ou volontaires) apparaissent plus tridimensionnelles, intenses, précises et colorées.

En revanche, les phénomènes *auditifs* mentaux , tels que les pensées verbales, semblent tout aussi présents, que nous soyons apparemment éveillés ou endormis, ou dans d'autres états mentaux. Des sons intérieurs clairs sont reproductibles ou produisibles à volonté dans tous les états mentaux (sauf, bien sûr, dans des cas exceptionnels d'amnésie, de maladie ou de lésion cérébrale).

Ainsi, en matière de perception visuelle et auditive, il existe des similitudes et des différences notables entre l'esprit et la matière, ce qui justifie notre dichotomie

---

[35] Il est intéressant de noter, dans ce contexte, que les rêves sont en grande partie des événements involontaires. Le sujet est présent pendant le rêve en tant qu'observateur et peut, dans une certaine mesure, les manipuler de façon semi-consciente, mais on ne peut pas dire qu'il y soit pleinement présent, comme à l'état de veille. Il faut donc affirmer que certaines images oniriques sont produites par le cerveau sans intervention volontaire.

[36] Les visions prophétiques, comme celles, très vivantes, rapportées par Ézéchiel, sont vraisemblablement considérées comme « méditatives ».

classique entre ces deux domaines. Concernant *les autres modalités phénoménales* , les différences sont encore plus marquées : entre les objets perçus, les souvenirs à court ou long terme qui en découlent, et l'imagination, que ce soit à l'état de veille, pendant le sommeil ou dans d'autres états.

Il me semble impossible (du moins à mon sens) de reproduire ou de produire mentalement des phénomènes équivalents aux sensations matérielles de l'odorat, du goût et du toucher (au sens large), ce qui rend leur existence discutable. C'est du moins vrai à l'état de veille : ni involontairement ni volontairement, je ne me souviens ni n'imagine, clairement ou faiblement, aucune de ces trois modalités phénoménales. Je ne me souviens pas avoir expérimenté cette question sous l'influence de drogues (c'était il y a longtemps), mais cela vaudrait la peine d'essayer.

Cependant, il m'arrive souvent de percevoir des odeurs, des goûts, des sensations tactiles et des sentiments viscéraux dans mes rêves. La question demeure : ai-je alors vécu ces phénomènes mentalement *,* ou bien mon rêve visuel et auditif a-t-il provoqué la sécrétion d'odeurs ou de saveurs *physiques* par mon corps, ou encore s'est-il contenté de me rendre attentif à des molécules résiduelles dans mon nez et ma bouche, ou dans l'air ambiant, que j'ai ensuite perçues et peut-être *interprétées de manière fantaisiste* (verbalement ou par une intention non

verbale) pour les adapter à un contexte précis, c'est-à-dire aux exigences du scénario onirique en cours d'élaboration ? Il y a une grande différence entre projeter mentalement de tels phénomènes (par le souvenir ou par l'imagination) et réinterpréter mentalement des phénomènes physiques comme des phénomènes mentaux.

> Les enjeux sont mieux illustrés par l'exemple d'un rêve érotique, car celui-ci fait généralement intervenir toutes les modalités phénoménales. Par exemple, supposons que je rêve de faire l'amour à une belle jeune fille :
>
> À mon réveil, j'ai l'impression que les aspects visuels et auditifs de mon rêve (les traits de la fille, ses expressions de joie, etc.), ainsi que les odeurs (sa peau), les goûts (sa salive), les sensations tactiles (nos corps enlacés) et les émotions (nos sentiments réciproques) se déroulaient entièrement *dans* le rêve. Mais après réflexion, il me semble plutôt que les deux sources d'information (mentale et physique) étaient en réalité bien distinctes. Bien que certains aspects mentaux puissent être stimulés par des aspects physiques, et inversement, chacun demeure dans son propre domaine. Nous les « mélangeons » seulement intellectuellement, ce qui nous donne

l'impression qu'ils se produisent dans le même domaine.

Je dois imaginer son visage et sa voix, mais pas les points de contact entre nous, car il me suffit (dans mon sommeil) de concentrer mon attention sur mes lèvres ou mon sexe pour obtenir une sensation à peu près équivalente. Je me demande donc : les sensations d'un rapport sexuel avec elle et l'amour que je lui portais étaient-ils présents *dans* mes rêves (comme les images et les sons), ou bien ressentais-je simplement mon sexe *frotter contre* mes sous-vêtements et éprouver des sentiments de désir et de plaisir *nouvellement apparus ?*

Il est difficile de répondre à cette question, mais comme nous le verrons, notre capacité apparente à « reconnaître » de tels phénomènes semble logiquement impliquer la reconnaissance de leur « reviviscence » mentale, au moins sous forme de souvenirs vaguement perceptibles. Peut-être, d'une certaine manière, cette reconnaissance peut-elle s'expliquer entièrement par la faculté intuitive.

Il apparaît donc évident que la « matérialité perçue » et la « substance mentale des rêves » ne sont pas aussi semblables que Descartes et d'autres le laissent entendre dans leur critique de la conception du sens commun. Ces deux domaines partagent *certains*

phénomènes lumineux et sonores, mais pas toujours d'une qualité comparable (intensité et clarté, par exemple), et certainement pas dotés de propriétés volitionnelles identiques. D'autres phénomènes du domaine matériel n'ont pas d'équivalent apparent dans le domaine mental. Et ainsi de suite.

> Une autre différence notable est que le souvenir des rêves est généralement plus fugace et ténu que celui des expériences vécues à l'état de veille. Personnellement, au réveil, il m'arrive de me souvenir de brefs bribes de mes rêves, mais dès que j'essaie d'en retenir davantage, j'oublie tout ! Cependant, il convient de noter que, selon les enseignements du yoga, on peut s'entraîner à se souvenir clairement de ses rêves, grâce à un effort quotidien et soutenu (incluant éventuellement la prise de notes). Ainsi, ma propre difficulté à me souvenir des rêves est peut-être simplement due à mon indifférence, en fin de compte, à leur égard [37].

Tout ceci est, bien sûr, très proche du bon sens. Quelle est l'essence de la « matérialité » sinon la résistance à

---

[37] Ce qui est sans doute injustifié, vu le caractère parfois surprenant, étrange ou foisonnant de l'imagination dans les rêves. On se demande comment une personne habituellement incapable de raconter une histoire ou de composer un tableau pourrait soudainement réussir, en dormant, de tels exploits artistiques !

la pression ou à la traction corporelle [38], c'est-à-dire la sensation tactile ressentie au contact d'une partie du corps avec une autre (ou une autre partie du corps) ? Si cette sensation, ainsi que diverses autres différences déjà mentionnées, étaient également reproductibles « par l'esprit » (à volonté ou par le biais de souvenirs), le domaine de la matière ne nous semblerait pas du tout différent de celui de l'esprit.

En conclusion, je doute fortement de l'affirmation cartésienne selon laquelle les domaines mental et matériel contiennent des phénomènes identiques. Ce n'est tout simplement pas le cas. L'apparente indiscernabilité de la matière et de l'esprit peut résulter d'une généralisation hâtive. Une équation peut se justifier comme point de départ, mais elle doit rapidement être abandonnée dès lors qu'une distinction entre esprit et matière est introduite pour rendre compte des différences qualitatives ou comportementales observées. Si notre analyse des différences dans les modalités phénoménales présentes dans ces deux domaines est correcte, nous serions effectivement justifiés de distinguer la matrice mentale du monde physique à titre d'hypothèse explicative.

---

[38] Bien sûr, plus tard, la physique expliquera la solidité et la cohésion des entités physiques en se référant aux champs de répulsion ou d'attraction.

Même en admettant les objections précédentes, on *pourrait soutenir que la vie éveillée pourrait encore être une forme de rêve. Plus précisément, on pourrait dire qu'il existe (au moins) deux types de rêves : les rêves primaires* (que nous appelons rêves de la vie éveillée), au cours desquels le toucher, l'odorat et le goût sont expérimentés, etc. (en énumérant toutes les caractéristiques distinctives), et les rêves *secondaires* (que nous considérons comme survenant pendant le sommeil ou dans d'autres conditions spécifiques, comme la prise de médicaments ou des déséquilibres chimiques naturels), qui sont des rêves *inclus dans* les rêves primaires et qui se distinguent par *un éventail plus restreint* de modalités phénoménales.

Cette position est cohérente, de sorte que le doute de Descartes demeure légitime, tout comme la posture idéaliste de Berkeley et d'autres. Un adage bouddhiste va dans le même sens : « L'esprit est un rêve qui peut rêver qu'il n'est pas un rêve. »

Cependant, après réflexion, on pourrait soutenir que cette position *repose sur un concept détourné* . Le sens des mots « rêve » ou « mental » est appréhendé *par opposition* à l'expérience de l'état de veille que nous appelons matérialité. Si, comme le fait la perspective de Berkeley, nous abolissons cette distinction et qualifions tout de rêve, alors le mot « rêve » perd son sens initial.

Tout l'impact de l'idéalisme (ou du mentalisme ou du subjectivisme), la provocation qui lui est inhérente, est dû à notre compréhension expérimentale antérieure de la matérialité (en tant que dureté, etc.) distincte de la substance mentale ; si nous *commencions honnêtement* par considérer les « objets externes » comme mentaux au même titre que les « objets internes », il n'y aurait aucun effet de choc.

Autrement dit, il n'y aurait aucune distinction *compréhensible* entre les mots « matière » et « esprit ». Le fait que chacun de ces mots nous confère une signification différente démontre que leur contenu diffère pour nous et justifie le maintien de cette distinction. La matière peut être une catégorie spécifique de l'esprit, ou l'esprit peut tout aussi bien être une forme très subtile de matière ; en tout cas, tels *que nous les percevons,* ce sont des objets qualitativement différents à bien des égards, et ces différences ne sauraient être légitimement balayées d'un revers de main, comme le font Berkeley et d'autres.

2. Les objets de l'intuition

Les objets intuitifs, c'est-à-dire les « choses » que nous pressentons en nous-mêmes, doivent également (comme nous allons le démontrer) être considérés comme des éléments concrets, des données évidentes ou des données expérientielles ou empiriques, sur la base desquelles la connaissance se construit progressivement.

Notre tentative précédente de classer les données expérientielles en phénomènes « matériels » et « mentaux » parallèles, de modalités et de qualités diverses, est manifestement incomplète, car elle ne rend pas compte de tous les éléments présents dans les croyances courantes (qu'elles soient finalement justes ou fausses). Nombre de nos idées et énoncés abstraits habituels se rapportent à des données plus intimes, non incluses dans la liste ci-dessus. Ceci suggère la nécessité de postuler une classe supplémentaire d'objets, de particularités immédiatement apparentes, comme les perceptions (phénomènes matériels ou mentaux), mais non manifestement affichées (colorées, bruyantes, etc.). Le type de conscience par lequel de telles apparences seraient appréhendées peut ici être appelé **intuition** ou

aperception (bien qu'en pratique, il convient de noter que l'on élargisse souvent le terme « perception » pour inclure cette auto-expérience).

Sous cette rubrique, je fais référence à des choses et des événements tels que : sa propre **cognition** (je sais ce que je vis ou pense, ce que je crois ou dont je me souviens actuellement), **la volition** [39](je sais ce que j'ai voulu, c'est-à-dire que j'étais conscient et que je me souviens avoir « provoqué » l'acte), **l'imagination** (c'est mon imagination, je l'ai imaginé – même si, dans certains cas, j'ai eu des pensées et des rêves hors de mon contrôle), **l'évaluation** (je l'aime, je la désire, etc. – ce que l'on pourrait appeler des « sentiments intuitifs », abstraction faite de leurs effets phénoménaux éventuels, comme éprouver du désir pour elle ou prendre du plaisir sexuel avec elle), ou encore le sentiment intuitif du « **je** », d'être un *observateur, un juge et un acteur* au centre de la cognition, de l'évaluation, de la volition, de l'imagination (je sais cela,

---

[39] La volition comporte des sous-catégories. *L'intention d'agir* est une disposition à mettre en œuvre sa volonté dès que l'occasion se présente. *La velleité* désigne une volition inchoative, un début de volition non encore pleinement réalisé. La velleité se manifeste dans diverses circonstances : indécision, conflits de volontés, ou encore opposition de la volonté par des facteurs ou tendances involontaires. Une force ou une autre peut dominer, et la volition perdante est alors qualifiée de velleité. Ce sont là des détails que la psychologie se penchera.

j'accorde de la valeur à cela, je l'ai fait, j'ai imaginé ceci et cela).[40]

Si nous réifions de tels objets présumés de la connaissance, nous pourrions être tentés de les qualifier paradoxalement d'« abstractions concrètes » ou de « percepts conceptuels », car ils semblent posséder un double caractère, à la croisée des domaines de la perception et de la conception, du concret et de l'abstrait. Plus précisément, ces certitudes apparemment introspectées (relatives à « soi-même ») ressemblent d'une part à des abstractions, en ce qu'elles *ne s'expriment pas dans les modalités sensorielles énumérées* , mais d'autre part elles partagent apparemment avec les phénomènes les propriétés d' *immédiateté* (c'est-à-dire leur connaissance directe, *sans l'aide d'un*

---

40 De nombreux concepts psychologiques recoupent les grandes catégories de la cognition, de l'affection et de la volition. Par exemple, *l'imagination* est une volition (et peut-être aussi une génération involontaire) d'objets mentaux qui sont ensuite perçus. *L'intention* renvoie au but d'une action volontaire et implique une certaine représentation mentale de l'objectif désiré (valorisé). La volition sans intention est rare, voire impossible ; l'existence d' actions volontaires *sans motif* (que l'on pourrait qualifier de *caprices* , sans connotation péjorative) est un sujet de débat. *Un schéma comportemental* désigne un ensemble de volitions. De même, *une attitude* renvoie à une prédisposition à la volition, impliquant la possession de certaines valeurs, sans pour autant impliquer sa mise en œuvre actuelle. Un *trait de caractère* désigne un ensemble d'attitudes. Et ainsi de suite. La cognition est bien sûr un présupposé de tous ces concepts, du moins chez l'être humain.

raisonnement) et *de particularité* (ce sont des objets *individuels* , et non des caractéristiques communes). C'est pourquoi il est préférable de les considérer comme une classe distincte d'objets concrets, que l'on appellera apparences intuitives [41].

Nous considérons ici les cognitions internes les plus profondes, où l'observateur s'observe lui-même et ses actes les plus intimes : la conscience de toute chose, toutes les volitions (c'est-à-dire le premier mouvement de toute action, qu'il s'agisse de la volonté de l'imagination ou des mouvements corporels) et les évaluations (les préférences, qui ne sont pas des actions mais des *antécédents internes présumés des* actions). L'intuition diffère des objets de l'imagination (y compris la mémoire et l'anticipation, et éventuellement les sentiments mentaux), en ce que ces derniers sont les *produits* de l'acte imaginatif, tandis que l'intuition a pour objet (entre autres) les causes présumées de l'acte imaginatif, c'est-à-dire *l'Agent et l'action* . De telles intuitions constituent littéralement **une connaissance subjective** , au sens non péjoratif de « dans ou faisant partie du Sujet », par rapport à laquelle d'autres événements mentaux, à savoir… Les souvenirs et les fantasmes, quelle que soit leur modalité sensorielle, sont tout à fait « objectifs », c'est-à-dire que ces derniers ne sont ni le Sujet, ni des

---

41 J'hésite à forger un néologisme comme « apercepts ».

plis ou des mouvements en lui, bien qu'ils soient souvent considérés comme *causés par* le Sujet.

> Le sens péjoratif de « subjectif » signifie bien sûr que le sujet ou la conscience qui perçoit quelque chose crée de ce fait cette chose (comme on crée des imaginations), et que cette chose n'existe que dans ou par le biais de cette cognition artistique. Mais si l'on affirme que *tout ce* qui est perçu est imagination, il s'ensuit que cette affirmation même concernant la cognition n'est qu'une pure fantaisie. Logiquement, cette hypothèse est donc impossible ; certes, on peut juxtaposer les deux termes, mais leur sens supposé est en réalité contradictoire. La conception correcte est donc que *certains* objets de la cognition existent indépendamment de la cognition, ils sont objectifs. En ce sens, non seulement les phénomènes matériels et mentaux sont objectifs, mais aussi les abstractions supposées relatives à la matière ou à l'esprit, et même les objets supposés de la connaissance de soi (l'âme, les cognitions, les évaluations et les volitions). Tous ces éléments sont placés dans le rôle d' *objets* lors de la cognition, et pourraient exister sans cette cognition (bien que, dans certains cas, leur durée de vie puisse être égale à celle de cet acte cognitif).

L'« introspection », au sens large, englobe l'aperception autant que la perception mentale. De même, une conception large de l'« esprit » inclurait (et inclut généralement) non seulement les phénomènes mentaux mentionnés précédemment, mais aussi l'observateur lui-même et ses expressions les plus intimes (conscience, volonté, préférence), c'est-à-dire tous les objets de l'intuition. Il se peut que ces dernières ne soient pas fondamentalement différentes des phénomènes mentaux, c'est-à-dire qu'elles présentent des qualités phénoménales très fines, très subtiles, très subliminales, très faibles – presque, mais non totalement, imperceptibles ; dans ce cas, l'intuition serait considérée comme une forme de perception intérieure plus profonde. Je laisse la question ouverte.

Il est important de noter que l'invocation de tels objets « intuitifs » ne signifie pas l'admission de n'importe quel candidat fantaisiste à cette catégorie. S'il est légitime (au moins hypothétiquement) d'admettre *la connaissance de soi* comme une faculté supplémentaire apparentée à la perception, il ne s'ensuit pas que toutes les autres prétentions à l'intuition ou aux apparences intuitives (telles que la conscience directe de Dieu ou la lecture des pensées d'autrui, etc.) soient d'emblée garanties (ou exclues) logiquement. À mon sens, nous devons assurément admettre les prétentions de l'observateur à une connaissance (expérience) directe de lui-même ; mais

en ce qui concerne les autres prétentions, une telle certitude n'existe pas.

> Ce n'est pas parce que je vois et sens ma main bouger que je pense et affirme l'avoir déplacée – si j'existe et que j'ai bougé ma main, alors *je* dois savoir que je l'ai fait parce que ma volonté de le faire vient de *moi* (le mouvement de la main n'étant qu'une conséquence indirecte de cette volonté). Nous utilisons ce genre de raisonnement circulaire (que les philosophes bouddhistes rejetteraient, niant l'existence d'un soi) simplement pour exprimer cette certitude intérieure, et non pour la justifier. Il s'agit ici de données évidentes, et non d'interprétation. Parfois, ces mouvements ou états intérieurs (au sens métaphorique du terme) sont incertains ; on peut très bien déclarer honnêtement : « Je ne sais pas si je crois, si je veux ou si j'ai fait ceci ou cela », mais c'est aussi un cas de connaissance de soi !

Comme mentionné précédemment, les bouddhistes, s'appuyant vraisemblablement sur leur expérience de la méditation, affirment que le soi (et donc *ses* attributs et son pouvoir d'agir) est une illusion, une enveloppe conventionnelle (c'est-à-dire conceptuellement générée) sans rien en son centre (le vide, la vacuité).

Quoi qu'il en soit [42], notre propos ici est de décrire les processus de pensée humains tels qu'ils se manifestent dans la pensée ordinaire, et ceux-ci semblent inclure l'intuition du soi et de ses expressions. La conscience nous apparaît d'une certaine manière comme ayant un Sujet ; et les cognitions, les évaluations et les volitions semblent « appartenir à » ce Sujet et en être des « actes ». Sur cette base, nous construisons des propositions comme « je crois », « je préfère », « je fais », etc. Si de tels objets ne se voient pas attribuer une réalité crédible et une connaissabilité [43], alors toutes les affirmations de ce type sont dénuées

---

[42] Il est, je l'espère, clair que ce qui est en jeu ici, lorsque nous parlons de Sujet, n'est ni le corps ni même les traits de personnalité du Sujet présumé. Le corps peut être un réceptacle du Sujet, sur lequel il exerce des privilèges particuliers, mais il ne fait pas partie de lui. La personnalité renvoie aux aspects socialement visibles : le corps, ses lignes et ses mouvements, ses attributs et actions superficiels. Les traits de caractère ou les tendances comportementales, en revanche, peuvent être considérés comme plus révélateurs du Sujet, en ce sens qu'ils désignent certaines uniformités dans ses attitudes et ses volontés au fil du temps.

[43] Une difficulté liée à l'idée de connaissance de soi réside dans le fait qu'elle semble exiger une relation *réflexive* . On objecte : un œil ne peut se voir lui-même – comment un sujet pourrait-il se voir ou la conscience se tourner vers elle-même ? Mais cette analogie peut induire en erreur – car les yeux ne voient rien directement, *nous* voyons à travers eux. Une meilleure analogie serait celle de percevoir une main avec l'autre. L'âme ou l'esprit est fort probablement « divisible », en ce qu'il peut appréhender une partie de lui-même par une autre partie (et donc, par étapes, appréhender la totalité de lui-même) ! Je crois, par exemple, que ce que nous appelons « conscience » (morale ou intellectuelle) est précisément cela : une partie de chacun de nous (grande ou petite, selon nos prédispositions personnelles) est réservée et chargée de la régulation

de sens et doivent être exclues d'emblée de tout discours humain. Quelle forme prendrait alors la grammaire, je l'ignore ; personne n'a proposé de modèle convaincant. En réalité, les philosophes qui nient de telles propositions sur le plan théorique continuent néanmoins à s'exprimer en ces termes dans la pratique !

---

de nos états et actes. Quant à la conscience, on peut considérer le cas réflexif comme signifiant plus précisément : la conscience de la conscience de *quelque chose d'autre que* la conscience (c'est-à-dire une relation itérative).

3. Corrélations entre les expériences

Nous établissons des corrélations entre nos expériences de diverses manières. Il existe **des corrélations apparentes entre les modalités sensorielles** . Cela renvoie aux associations que nous enregistrons et sur lesquelles nous nous appuyons entre les sensations dans le domaine matériel, selon différentes combinaisons. Par exemple, la *vue* de ma main en contact avec un objet d'une forme ou d'une texture particulière est associée aux sensations *tactiles* qui l'accompagnent.

Très souvent, **une corrélation entre les domaines mental et matériel** est en jeu. À cet égard, diverses combinaisons sont possibles. Prenons l'exemple de la vue, de la visualisation et du toucher : les yeux fermés, la visualisation de ma main et de l'objet qu'elle tient me permet *d'interpréter* les sensations tactiles correspondantes. Un autre complexe fréquent associe la vue, la visualisation, l'ouïe et l'« auditorisation » : j'entends un son qui semble provenir d'une image, celle-ci disparaît, j'associe alors le son à une image ; puis le son s'estompe, et j'associe les images visuelles et auditives dans ma mémoire. On trouve également le complexe « gourmet » : les sensations en bouche ne

se limitent pas au goût, mais combinent des images visuelles (basées sur la vue de l'aliment avant de l'ingérer), l'odorat, les sensations tactiles de forme, de texture et de mouvement, les sensations musculaires de la bouche, les mouvements de la langue et de la gorge, et même les bruits de la mastication !

Il est important de noter que ce qui, à première vue, semble être une corrélation *directe entre les sensations est souvent médiatisé* par des projections mentales. Nous parlons souvent, de manière imprécise, des différentes modalités phénoménales de l'espace. Autrement dit, il semble exister un espace visuel, un espace auditif, un espace tactile, etc. Nous avons l'impression de connaître des analogies spatiales à travers les différents organes sensoriels, mais ce n'est pas, à proprement parler, le cas. En réalité, nous projetons mentalement l'espace visuel et ses propriétés dans les autres modes sensoriels.

Nous localisons les sensations tactiles dans notre corps (contacts, douleurs, etc.) en nous référant à une image visuelle de celui-ci. Cette image repose sur nos perceptions visuelles externes (à travers les yeux), comme une photographie en mémoire. Lorsque nos yeux sont fermés (ou simplement inutilisés ou occupés), cette image visuelle se projette vers l'intérieur, remplaçant la vision directe du corps. Elle sert de système de coordonnées pour ***cartographier*** les sensations tactiles à l'intérieur ou à la surface de notre

corps. Par exemple, fermez les yeux et posez le bout de vos deux doigts à distance sur votre bureau : du point de vue des seules sensations tactiles, il n'y a pas de distance entre eux, ce ne sont que deux événements isolés. Vous ne « sentez » pas l'espace entre eux, mais vous l'interposez par l'imagination. De même, si vous passez votre doigt sur votre bureau, c'est seulement en traçant *mentalement* une ligne entre ses différents points de contact avec le bureau que vous pouvez affirmer que le doigt a suivi une trajectoire continue. Les sons que nous entendons et les autres sensations peuvent également être cartographiés dans un équivalent mental de l'espace, s'étendant au-delà de notre corps.

Il existe, bien sûr, d'autres corrélations. – équivalences et relations causales – entre les domaines mental et matériel. Par exemple, les relations entre les pensées (cogitations verbales et non verbales, fondées sur l’expérience immédiate ou la mémoire) et les sentiments (sentiments viscéraux), ou entre les émotions (évaluations et leurs expressions mentales et corporelles) et la respiration (par exemple, lorsqu’elle est accélérée ou approfondie par le désir ou la peur).

4. Objets conceptuels

Les objets de conception, c'est-à-dire les « choses » que nous concevons, également appelés[44] **Les concepts** ou **apparences abstraites ne** sont *pas* considérés comme des données empiriques (contrairement aux perceptions et, éventuellement, aux objets de l'intuition), mais doivent néanmoins être dûment pris en compte en tant qu'apparences. Les abstractions se distinguent *phénoménologiquement* des concrets matériels ou mentaux par l'absence de modalités phénoménales : nous ne pouvons ni les voir, ni les entendre, ni les sentir, ni les goûter, ni les ressentir d'aucune manière, sur un plan matériel ou mental. Les abstractions se distinguent également des objets de l'intuition en ce qu'elles ne sont pas des particuliers. Les abstractions sont *les caractéristiques,*

---

[44] Il convient de noter qu'il est inexact d'utiliser le terme *noumène* comme synonyme d'abstrait (par analogie avec l'équation entre phénomène et concret), comme certains ont tendance à le faire. Le terme noumène désigne des choses dont l'existence est hypothétiquement envisagée au-delà et en opposition (voire en contradiction) avec le monde phénoménal, tandis que les abstraits sont des choses qui existent en plus des concrets et en harmonie avec eux. Le nouménal est un domaine transcendantal, présenté sans justification comme la réalité ultime ; tandis que l'abstrait est essentiellement immanent, faisant partie de notre réalité quotidienne et connaissable par des moyens ordinaires.

mesures ou degrés communs supposés de deux ou plusieurs perceptions, éléments intuitifs ou autres abstractions, en combinaisons simples ou complexes.

> Il ne faut pas confondre ici les ***mots*** que nous associons conventionnellement et intentionnellement aux concepts abstraits, lesquels deviennent dès lors pour nous les manifestations phénoménales matérielles et mentales *de* ces concepts, des outils facilitant l'enregistrement, le stockage et la transmission de l'information. Les mots peuvent être des expressions faciales ou des gestes corporels, des formes ou des couleurs visibles, des sons audibles ou des épigraphes tactiles ou du braille ; mais *ce* qu'ils symbolisent (leurs références ou significations voulues) peut être dépourvu de qualités phénoménales et d'intentions.

Par « abstrait », on entend donc simplement tout objet de discours autre que le phénoménal ou l'intuitif. Nombre d'abstraits semblent presque « donnés par l'expérience », et pourtant, on ne peut les désigner aussi clairement que les expériences. Par exemple, la « forme carrée » semble présente dans tous les carrés phénoménaux, qu'ils soient dans le monde extérieur ou dans notre esprit ; or, on ne peut la représenter qu'en dessinant un carré de taille et de couleur particulières. Nous n'avons accès à l' *universel* que par

l'intermédiaire *des individus* . Ainsi, le conceptuel est en un sens apparent, comme l'expérientiel, mais son statut épistémologique est inférieur, car tandis que le perceptif ou l'intuitif est immédiatement accessible comme une chose singulière, le conceptuel requiert une pluralité de données, à partir desquelles il se différencie progressivement par des comparaisons et des contrastes entre différentes parties du champ d'apparition, et plus largement entre différents champs d'apparition au fil du temps.

Nous appelons objet abstrait de la cognition tout ce que nous inférons (ou du moins supposons) par des moyens conceptuels et logiques, y compris **les termes, les propositions** et **les arguments** . Bien qu'imperceptibles *par nature* et non intuitifs, les objets abstraits peuvent être (et doivent même, en fin de compte) associés à des phénomènes expérientiels. Nous pourrions les caractériser comme des objets ***rationnels*** , car leur cognition fait intervenir [45]*la logique et le discours* . Ils sont le produit final de processus de raisonnement de nature et de complexité variables (hypothétiques et probabilistes), fondés sur des preuves empiriques (sensorielles ou introspectives) et

[45] J'inclus bien sûr ici les intuitions erronées ou les raisonnements fallacieux ; les qualifier de rationnels ne signifie pas approuver aveuglément tout discours humain. On ne nie pas la faillibilité de la raison, on affirme seulement qu'elle est parfois juste et vraie. Car nier l' efficacité *occasionnelle de la raison* est contradictoire, puisque cette négation relève elle-même d'un discours rationnel.

guidés par elles. Ce qui se cache derrière un terme abstrait comme « quark » ou « bonheur » – ce à quoi le terme semble nous faire référence, ce qui lui donne sens à nos yeux – est ce que nous réifions comme chose « abstraite ». À l'instar d'une expérience, on lui admet une réalité possible, voire réelle, d'une certaine manière (tout en reconnaissant que, dans certains cas, il est possible de démontrer que ce que nous supposions était illusoire – par exemple, la « licorne »).

> Il convient de préciser que je considère ***les intuitions logiques*** (telles que la conscience d'un conflit ou d'une harmonie entre différentes perceptions, intuitions ou concepts) comme des abstractions. On peut les décrire comme des « sensations » virtuelles de déséquilibre entre certaines apparences, d'où naît en nous une incrédulité, une question qui appelle une réponse, et l'équilibre n'est retrouvé que lorsqu'une réponse convaincante à cette question semble avoir été trouvée [46]. Par honnêteté, nous nous sentons « contraints » de

---

[46] Les intuitions logiques que sont l'incrédulité (négative) ou la conviction (positive) peuvent être considérées comme des « sentiments » ; mais je doute qu'on puisse les percevoir comme des sensations concrètes, corporelles ou mentales (bien qu'elles puissent parfois engendrer une anxiété ou une satisfaction perceptible). Elles relèvent plutôt de l'abstraction et doivent être « objectivées » autant que possible. Quoi qu'il en soit, il est clair que mon point de vue est loin du rationalisme classique, qui considère la logique et le sentiment comme des opposés.

résoudre les problèmes logiques lorsqu'ils se présentent. La logique repose donc sur une certaine affectivité, une capacité d'intuition quant à notre degré de croyance ou d'acceptation de certaines apparences, dans un contexte spécifique de connaissances et de niveau d'attention.

Si nous avons ne serait-ce qu'une simple *impression* (justifiée ou erronée) qu'une expérience ou une hypothèse donnée est quelque peu déplacée ou inappropriée, cette impression doit être prise en compte dans l'ensemble des apparences sur lesquelles se fonde le jugement. C'est par rapport à toutes nos impressions à un instant donné (aussi vagues ou claires soient-elles, justes ou fausses au départ) que nous élaborons des jugements réfléchis sur chacune d'elles. Il s'ensuit que nous avons raison (*du moins initialement*) de considérer les intuitions logiques comme objectives, en ce sens qu'elles appartiennent à l'Apparence et non au Sujet. Le fait que nous puissions aussi les considérer comme des « sentiments », ou encore comme des « impulsions » en quelque sorte, ne nous fait pas changer d'avis. Ce n'est pas une préférence arbitraire, mais une position logiquement convaincante.

> Il est important de noter que la logique n'est pas, comme certains commentateurs modernes l'ont imaginé, une question de langage ou même de forme (ce ne sont là que des aspects techniques). Elle consiste avant tout à appréhender les problèmes inhérents à l'apparence (ou entre les apparences), et les solutions possibles à ces problèmes. Les problèmes et les solutions sont *eux-mêmes* apparents ! Aristote a identifié trois grandes catégories de problèmes logiques : l'identité (la reconnaissance des choses telles qu'elles se présentent), la non-contradiction (les conflits entre les phénomènes et leurs résolutions apparentes) et le tiers exclu (le traitement des lacunes de la connaissance et des idées autrement insatisfaisantes).

La conception la plus simple doit commencer par une intuition **élémentaire** , une conscience directe d'un aspect abstrait d'une chose perçue ou pressentie. Cette position est nécessaire pour expliquer les comparaisons et les contrastes qui déterminent la conceptualisation, ainsi que les confrontations logiques qui structurent la connaissance. La « similitude », la « différence », le « plus ou moins », la « contradiction », la « cohérence » et autres objets immédiats de ce genre ne sont évidemment pas des qualités perceptibles ou intuitives, mais indéniablement

abstraites [47]. Les conceptions plus **complexes** se construisent à partir de ces conceptions simples, non pas comme des briques empilées les unes sur les autres, mais par empilement de briques. Elles impliquent des relations plus complexes qu'une simple addition, avec des termes imbriqués, au sein de diverses formes propositionnelles, étayés et entrelacés par des arguments variés.

Ainsi, le terme abstraction doit être compris au sens large, englobant les intuitions et *les synthèses simples* des similitudes ou différences qualitatives ou quantitatives entre les expériences ; les conceptualisations, *interprétations ou explications plus complexes* nécessitant un raisonnement par essais et erreurs ; les relations propositionnelles entre les concepts ; les intuitions, les jugements et les tests logiques ; les principes déductifs et inductifs ; les méthodes et techniques logiques spécifiques de toutes sortes. Il est important de noter que l'abstraction repose non seulement sur les similitudes (comme certains philosophes semblent le suggérer par inadvertance), mais aussi sur les différences. *L'aspect négatif est aussi important que l'aspect positif* . Notons également un autre facteur, que j'oublie souvent moi aussi : la notion de degré ou de proportion. Les choses

---

47 Et, je vous le rappelle, c'est logiquement indéniable, puisque dans la tentative même de les nier, vous les utilisez et vous vous contredisez donc.

ne semblent pas seulement « identiques ou différentes », mais aussi « plus, autant ou moins » ceci ou cela. Une analyse complète de la comparaison et du contraste doit mentionner cet aspect quantitatif, qui ne se réduit pas à la simple opposition qualitative de présence ou d'absence.

Les concepts abstraits sont inconcevables sans une forme d'expérience préalable, qu'il s'agisse de perceptions matérielles ou mentales, ou d'intuitions personnelles. *Sans observation préalable, il n'y aurait rien à conceptualiser.* Ce principe fondamental permet d'éviter de nombreuses erreurs. Les philosophes *utilisent souvent un concept pour critiquer ou nier les perceptions mêmes sur lesquelles il repose* , commettant ainsi une variante du sophisme du « concept volé ». En gardant à l'esprit l'ordre des choses dans la connaissance, on épargne à tous les efforts inutiles. Faute d'avoir observé et évalué avec rigueur les processus cognitifs, de nombreux philosophes ont sombré dans le scepticisme et propagé des confusions néfastes pour les esprits et la société. Dans le cadre de cette recherche, nous examinerons certaines de nos hypothèses fondamentales concernant la connaissance abstraite, afin de la justifier. Il apparaîtra clairement que la principale justification de l'abstraction réside dans son ancrage dans des données empiriques. Ce n'est pas quelque chose d'« a priori » ou de « transcendant ».

L'essence des concepts réside dans leur capacité à fournir des résumés, des interprétations ou des explications de particularités phénoménales ou intuitives. Leur orientation première est donc plus objective que subjective, qu'ils se réfèrent à soi ou à autrui. Autrement dit, lorsque le sujet forme une abstraction sur lui-même, il se traite comme un objet cognitif parmi d'autres dans ce contexte. De plus, bien que cette comparaison et cette mise en contraste constituent un travail du sujet concerné, il ne s'ensuit pas qu'il s'agisse d'une « création subjective » ; ce travail dépend d'une performance du sujet, mais celui-ci n'« invente » pas son objet.

L'ordonnancement proposé des données, issu de l'activité d'abstraction, est inévitablement inductif dès lors qu'il s'étend sur plus d'un instant. En effet, seul ce qui est donné dans un instant donné constitue une preuve pure, tandis que les liens supposés et autres relations entre les instants ne sont que de simples hypothèses confirmées par ces instants (et d'autres, éventuellement), puisque, comme nous l'avons dit, au-delà d'un instant donné, nous dépendons de souvenirs et d'anticipations. C'est pourquoi le conceptuel a un statut inférieur à l'empirique. Non pas, comme certains le supposent, « parce que l'abstrait n'est pas inhérent à l'expérientiel », mais parce que l'extraction de concepts à partir de perceptions et

d'intuitions repose sur des processus longs et donc potentiellement erronés.

Les termes, propositions et arguments peuvent donc, en définitive, être jugés « vrais » ou « faux », d'une manière ou d'une autre. Les faux peuvent être des prétentions délibérées, ou des tentatives sincères mais infructueuses de rapporter des informations. Le fait que certaines abstractions soient erronées ne justifie en rien un jugement sceptique sur l'abstraction en tant que telle, car *un tel jugement est lui-même abstrait* . Nul ne peut préconiser de manière cohérente l'élimination de toutes les abstractions de la connaissance humaine. On ne peut même se dire (verbalement ou par une intention non verbale) de cesser de les utiliser, car une telle compréhension ou intention collective implique elle-même une abstraction. *Certaines* abstractions doivent donc être logiquement admises ; la seule question qui demeure est : *lesquelles ?* Si les abstractions fondamentales de similitude et de différence ou de compatibilité et d'incompatibilité sont comprises et donc admises, il y a peu de raisons de nier *d'autres* abstractions – car *nier certaines abstractions seulement n'a pas la même force que de toutes les nier* .

Les concepts abstraits sont les objets et les résultats du discours, mais il ne faut pas les considérer uniquement sous cet angle. Leur rôle épistémique ne les définit pas entièrement. Ils peuvent être sérieux ou

ludiques, présents au premier plan de la conscience, en arrière-plan ou encore enfouis. Comme nous l'avons déjà mentionné et comme nous le verrons plus en détail, les concepts abstraits impliquent et sont généralement impliqués dans l'imagination, c'est-à-dire la mémoire, le fantasme et l'anticipation ; par exemple, la mémoire de leur base perceptive, le fantasme des mots qui les symbolisent ou l'anticipation d'hypothèses. Les concepts abstraits sont également influencés par notre vie intérieure et l'influencent en retour ; par exemple, un préjugé émotionnel peut affecter notre réflexion philosophique ou une philosophie de soi peut modifier nos choix.

5. Degrés d'intériorité

Il est important de bien noter, dans la dissertation ci-dessus, les degrés d'intériorité implicites, en référence à la « distance » des événements par rapport à l'observateur.

On distingue cinq (ou six) degrés d'intériorité en ce qui concerne **les émotions ou les sentiments** (en prenant ces termes dans leur sens le plus large), avec (en commençant par le plus éloigné) :

(a) sensations ressenties lorsqu'on touche quelque chose avec la peau, la bouche ou le nez (on ne les considère pas forcément comme des émotions, mais on dit qu'on les ressent) ;

(b) sentiments viscéraux, plaisirs et douleurs ressentis dans *la région du corps* (y compris la tête), que ce soit par des causes purement physiques (par exemple la douleur des doigts brûlés, la faim, un mal de ventre après avoir mangé quelque chose de difficile à digérer ou un mal de tête dû au bruit) ou par des causes mentales (ou psychosomatiques – par exemple la peur ressentie dans le plexus solaire, le

plaisir sexuel ou la douce sensation d'amour dans la poitrine) ;

(c) « sentiments mentaux », c'est-à-dire ressentis concrètement, non pas dans un lieu corporel, mais sur le plan mental, si tant est que de telles choses puissent exister ;

(d) d'éventuelles représentations mentales (sous forme de souvenirs, d'imaginations, de rêves) de ces expériences sensorielles (et éventuellement mentales), grâce auxquelles nous pouvons nous en souvenir, les reconnaître et souvent les évoquer ;

(e) les expressions de soi du sujet, les attitudes impliquées par les vélités et les volitions, les jugements de valeur ou les évaluations implicites dans ses choix ; et

(f) implications abstraites du comportement et de l'émotion introspectée (des quatre types précédents), connues par les processus de raisonnement.

Une émotion particulière (humeur, envie, peu importe – toute forme d'« affection ») à laquelle nous donnons un nom est généralement *un ensemble complexe de plusieurs, voire de tous ces types de sentiments* : des sentiments relativement concrets et passifs comme (a), (b), (c) ou (d), ou des sentiments relativement abstraits et actifs comme (e) ou (f). On parle rarement

d'émotions isolées. En distinguant les différentes significations du terme « émotion », nous sommes mieux à même d'analyser et de comprendre les émotions particulières. Par exemple, « Je suis amoureux d'elle » ne peut se réduire à des sensations agréables ressenties au niveau du « cœur », des organes sexuels, ni même à une simple évaluation abstraite de soi. Être amoureux peut signifier éprouver des sensations concrètes (le contact de sa peau) et des sentiments (plaisir, désir, admiration, douleur, peur, culpabilité, honte, pitié, etc.) au contact de la personne concernée ou en y pensant. Cela peut aussi se référer à une appréciation platonique directe (« Je l'aime bien ») ou indirecte (« Elle est gentille, digne d'amour ») et à une résolution à agir d'une certaine manière (faire du bien à la personne aimée), voire les deux (le plus souvent). Les actions volontaires et involontaires qui en découlent (sur le long terme) constituent également d'importants tests et indices empiriques permettant de juger objectivement si l'amour existe réellement ou s'il n'est qu'une illusion.

L'enchevêtrement des émotions peut, par exemple, être itératif, l'observation de certaines conjonctions de sentiments ou d'actes engendrant des sentiments supplémentaires (par exemple, éprouver de la culpabilité après avoir désiré ou embrassé quelqu'un). De plus, des émotions contradictoires peuvent exister ; il n'existe pas de « loi de non-contradiction » en

matière d'émotions. « J'aime X » et « Je n'aime pas X » (ou « J'aime non-X ») ne sont pas considérés comme logiquement contradictoires, mais simplement incohérents ou discordants, car ils impliquent des actions finalement mutuellement destructrices (des objectifs contradictoires). Autrement dit, « J'aime X » (dans un contexte et un moment donnés) nie « Je n'aime pas X », mais n'implique pas logiquement « Je n'ai pas de aversion pour X » (ou « Je n'aime pas non-X »). Nous concevons l'âme comme une maison potentiellement divisée, dont certaines parties penchent d'un côté et d'autres de l'autre. En effet, notre psychologie repose sur une fragmentation entre notre « conscience », chargée de la surveillance morale (à des degrés divers selon les individus – certains peuvent même ne pas avoir une telle part de soi réservée), et nos tendances impulsives (que la conscience peut désapprouver).

Pour revenir aux degrés d'intériorité, les mêmes distinctions s'appliquent aux facultés connexes de la psyché humaine. Nous avons bien sûr **la connaissance** des cinq ou six types d'« émotions » énumérés plus haut ; elles n'existent pas seulement, elles sont perçues par le sujet. De même, **la volition** peut être envisagée à différents niveaux ou profondeurs. Si je bouge ma main, je peux me concentrer sur les sensations tactiles ou visuelles de ma main, sur la sensation et la vue de son mouvement,

sur le plaisir ou la douleur que ce mouvement peut engendrer, sur l'imagination visuelle de ma main en mouvement (les yeux fermés), sur le but ou les causes de ce mouvement (c'est-à-dire sur le résultat mentalement projeté recherché par ce mouvement, ou sur les processus conceptuellement supposés par lesquels il se produit), ou enfin sur l'acte intuitif de vouloir. Une volition particulière peut impliquer un ou plusieurs de ces aspects.

À proprement parler, seul l'acte de volonté le plus intime, connu par la connaissance de soi, peut être qualifié de volition ; tous les événements ultérieurs sont considérés comme de simples effets de celle-ci, des réactions mentales ou physiques à celle-ci. La volonté n'est jamais involontaire ; seules l'imagination ou le mouvement corporel peuvent l'être. Dans le domaine mental, des images peuvent être projetées involontairement, comme dans les rêves. Dans le domaine physique, des forces extérieures au corps peuvent le mouvoir et celui-ci peut présenter des dysfonctionnements internes (par exemple, la paralysie) ou des organes manquants (par exemple, une main coupée). Tandis que la volonté présumée (dans une certaine mesure) est toujours en notre pouvoir, un acte libre de l'âme, et le premier acte de toute série « volitionnelle ». Ainsi, la volition en tant que telle est considérée comme un acte spirituel agissant sur les deux autres domaines : la matrice mentale de

l'imagination (sur laquelle la matière peut également agir) ou sur la matière (sur laquelle l'imagination en soi ne peut toutefois pas agir).

Ces domaines ne peuvent agir directement ou mécaniquement sur le spirituel, mais seulement par le biais de leurs cognitions par le Sujet. *La cognition* est toujours (ou du moins généralement) antérieure à la volition, fournissant au Sujet des problèmes auxquels répondre, sans toutefois déterminer la réponse. La cognition donne lieu aux jugements de valeur et aux attitudes du Sujet, c'est-à-dire aux événements du domaine spirituel. Mais même ces antécédents subjectifs de l'action volitionnelle ne déterminent pas définitivement la volition ; le Sujet doit encore vouloir agir dans la direction qu'ils suggèrent. On dit donc que la cognition (et ses objets) et l'évaluation (ou plus largement, l'émotion) « *influencent* » les actions (les rendent plus probables que d'autres), mais seule la volition peut être considérée comme *déterminante* . La « volonté », par conséquent, se réfère très précisément aux mouvements subjectifs du Sujet – il en est la cause unique, au sens d' *Agent* (ou d'Auteur ou d'Acteur). De tels mouvements n'ont pas d'existence sans le Sujet ; ils ne sont pas des produits finaux de ses actes, ils *sont* ses actes. Il en est directement responsable, il en est l'auteur. Les événements ultérieurs (par exemple, le mouvement de la main) ne sont pas des intentions délibérées, mais des effets (habituels) de la volonté,

bien que souvent qualifiés de « volitionnels ». Dans ce cas, la responsabilité est (généralement) indirecte, car d'autres forces peuvent les influencer.

La stratification des objets proposée ici nous permet de mieux comprendre ce que nous entendons par liberté de la volonté. Toutefois, les considérations plus approfondies relatives à la causalité et aux jugements causaux seront traitées séparément.

4. CONCEPTUALISATION

Dans ce chapitre, nous tenterons d'éclaircir les processus de conceptualisation, c'est-à-dire la manière dont nous élaborons des idées abstraites à partir des données de l'expérience. Nombre de philosophes se sont déjà attaqués à cette tâche complexe, mais ont sombré dans l'erreur ou l'absurdité, faute d'avoir appréhendé tous les enjeux logiques. Il nous faut expliquer comment s'opèrent les comparaisons et les contrastes, sans tomber dans un raisonnement circulaire. Nous devons démontrer que les tests logiques ne sont pas des critères arbitraires, comme certains l'affirment, mais constituent la seule méthode honnête et rationnelle d'évaluer toute donnée. Il nous faut clarifier la verbalisation et veiller à ce qu'elle ne déforme pas nos idées. Nous pourrons également envisager de proposer une théorie des universaux.

1. Identique et différence

Les perceptions de similitude et de différence constituent le fondement primordial de toute formation de concepts, c'est-à-dire de tout regroupement, nomination ou classification. Il en existe deux types : la similitude ou la différence *particulière* , qui se rapporte à des éléments purement perceptifs (matériels ou mentaux) ou intuitifs (connus de soi) ; et la similitude ou la différence *abstraite* , qui se rapporte aux produits conceptuels des premiers. Plus précisément, la similitude et la différence à un niveau particulier sont les fondements de l'abstraction : ce que nous jugeons semblable entre les choses et différent des autres devient ainsi un élément des *premières* abstractions, toutes les autres en étant *dérivées* .

Un principe fondamental que nous pouvons aborder d'emblée est que **la similarité n'est pas une chose que nous appréhendons, mais plutôt *la* dissemblance ; la similarité n'est autre que l'absence de dissemblance** . Ainsi, malgré la polarité que nous avons attribuée à ces termes, la similarité est perçue comme négative, tandis que la dissemblance est perçue comme positive. Tout nous paraît identique jusqu'à ce que nous discernions une différence. Nous

jugeons les choses singulières ou identiques si nous n'avons constaté aucune pluralité ni différence entre elles. Par conséquent, à proprement parler, la dissemblance peut être vécue, tandis que la similarité est un objet rationnel.

Commençons par examiner certaines perceptions (objets matériels ou mentaux de perception) dans le champ visuel (en particulier, les formes), puis nous nous intéresserons à d'autres perceptions visuelles, ainsi qu'aux perceptions auditives et à celles relevant d'autres modalités sensorielles.

Face à deux perceptions *matérielles visibles* (phénomènes apparaissant *simultanément* dans le champ visuel), nous les comparons principalement en projetant mentalement (en imaginant extérieurement) des lignes parallèles reliant des points de l'un à des points de l'autre (ces points correspondant à des subdivisions imaginaires des phénomènes, représentées par des points clairs ou foncés – des 1 et des 0). Si toutes ces lignes associent des points tous deux clairs ou tous deux foncés, les objets sont jugés parfaitement similaires (identiques) ; si aucun point ne correspond, les objets sont jugés parfaitement différents ; si seuls quelques points correspondent, les objets sont jugés *semblables à certains égards et différents* à d'autres . Il existe donc *différents degrés* de similitude ou de différence.

Une telle **comparaison** (au sens le plus large, incluant à la fois la comparaison ayant pour but positif de trouver des points de similitude et celle ayant pour but négatif de trouver des points de dissemblance, c'est-à-dire le « contraste ») implique donc un acte imaginatif (plus précisément, une hallucination de lignes mentales dans la région matérielle de l'espace), mais son résultat est donné par le phénomène visuel (il y a manifestement ou non des paires de points clairs ou foncés aux deux extrémités des lignes).

Une autre méthode, moins directe, pour comparer des objets matériels visuels consiste à projeter l'image mentale d'un objet (généralement un objet déjà perçu et stocké en mémoire) sur l'autre objet (présent dans le champ visuel). Cette *juxtaposition* se produit principalement lorsque les deux objets ne sont pas présents simultanément, ou lorsqu'ils sont si éloignés spatialement que se concentrer sur l'un détourne l'attention de l'autre, les empêchant ainsi de considérer qu'ils partagent le même champ visuel au même moment. Dans ce cas, on superpose l'image d'un objet sur celle de l'autre, puis on observe et compte le nombre de points qui se recouvrent et ceux qui ne se recouvrent pas [48]. Là encore, un acte d'imagination est impliqué (la projection dans l'espace d'une image

[48] Dans ce cas, la projection mentale n'efface pas complètement un objet matériel identique, mais le masque suffisamment efficacement.

mentale ou d'un souvenir), mais le jugement repose sur des observations passives.

Une troisième méthode, encore moins directe, consiste à comparer et à opposer les images mentales des deux objets matériels observés. Cette méthode peut s'avérer utile, par exemple, si aucun des deux objets n'est présent suffisamment longtemps, leur présence étant trop éphémère. D'autres méthodes sont expérimentales : l'observateur peut se déplacer virtuellement par rapport aux deux objets afin qu'ils soient dans le même axe de vision (effet de perspective), ou déplacer virtuellement l'un des objets pour qu'il se trouve physiquement au-dessus de l'autre et le masque complètement [49]. De telles expériences physiques n'impliquent pas, à proprement parler, de projections mentales.

En pratique, toutes ces méthodes peuvent être combinées, se renforçant mutuellement ou atténuant quelque peu nos jugements (quant au degré de similitude ou de dissemblance). On peut reprocher aux expériences physiques de modifier le champ visuel : ce qui est comparé après le déplacement n'est plus la scène originale, mais une nouvelle. Dès lors, nous

[49] Le plus petit objet sera placé plus près de l'observateur que le plus grand, et tous deux pourront être progressivement pivotés afin que leurs faces soient juxtaposées et comparées. Ces manipulations sont considérées comme un simple *positionnement* des objets et, sous réserve des hypothèses sous-jacentes à la perspective, notamment la continuité des phénomènes adjacents, les objets eux-mêmes n'en sont pas affectés.

devons faire appel à un souvenir (une image mentale) de l'objet déplacé, juxtaposé à sa nouvelle manifestation supposée, et juger les deux comme identiques par inférence (l'image 1 ressemble à l'objet 1 et ressemble/diffère de l'objet 2 ; par conséquent, les objets 1 et 2 sont semblables/différents). Ainsi, même de telles comparaisons expérimentales font appel à l'imagination.

Outre les comparaisons de forme, nous devons considérer les comparaisons de taille, c'est-à-dire les *mesures.* ou *diplômes* Deux objets peuvent avoir la même forme, mais des tailles différentes. Pour résoudre ce problème, on introduit la notion de *proportion* . La mesure comparative est un acte expérimental qui consiste, par l'imagination ou physiquement, à utiliser un étalon de mesure, une règle graduée. Dans l'imagination visuelle, cela signifie simplement qu'au lieu de comparer des points (comme précédemment), on compare des ensembles de points – des traits (lignes composées de deux points ou plus), en ignorant ou en tenant compte des différences dans le nombre de points qui les composent (selon que l'on se contente de proportions approximatives ou que l'on exige une précision absolue).

Les considérations d'« échelle » impliquent souvent un acte mental de « zoom ». Dans *L'Illogisme bouddhiste* [50], j'affirme :

> En réalité, le zoom consiste simplement à produire une nouvelle image ; nous ne subdivisons donc même pas à plusieurs reprises la même image ; nous *disons simplement* : « supposons que cette image soit un détail de la précédente ». La nouvelle image a la même taille que la précédente, mais son *échelle* est déclarée différente.

Il convient de souligner ici que cette déclaration n'a pas besoin d'être verbale ; il s'agit plus précisément *d'une intention* . Autrement dit, nous entendons qu'une ligne visualisée soit considérée comme *une portion* d'une autre ligne visualisée, même si les deux lignes ont en réalité (à peu près) la *même* longueur lorsqu'elles sont projetées mentalement. Ni la projection mentale d'images, ni une déclaration verbale, ne peuvent expliquer pleinement la notion de « proportion » ; il nous faut en outre, et c'est important de le noter, nous référer à l' intention *intuitive* que cette ligne « représente » une fraction de l'autre. Ensuite, nous pouvons déterminer combien de ces fractions sont nécessaires pour obtenir la ligne entière.

---

[50] Au chapitre 5.

On peut reprocher au tracé mental de lignes mentionné précédemment d'être chronophage et d'impliquer des changements d'attention. Ainsi, au moment où les lignes sont tracées, ce ne sont plus les deux objets originaux que nous comparons, mais nos nombreuses images mentales (souvenirs) de ceux-ci. Cependant, ces différentes images ont chacune, successivement, passé le test de correspondance avec leurs objets originaux (l'image 1 correspond à l'objet 1, l'image 2 correspond à l'objet 2) – nous les qualifions de « *représentatives* » – ce qui nous permet de déduire légitimement le jugement qui en résulte (que les objets 1 et 2 sont identiques/différents) de l'égalité ou de l'inégalité de leurs images. En conclusion, la comparaison et la mise en contraste d'objets matériels peuvent généralement impliquer la projection mentale d'images de ces objets, bien que beaucoup reposent principalement sur la projection de lignes entre eux.

Il convient de préciser que les expériences visuelles n'impliquent pas seulement des formes, mais aussi l'intensité lumineuse (les nuances) et la fréquence (les couleurs *)* . Comment, par exemple, percevons-nous différentes couleurs comme étant toutes vertes, alors qu'elles présentent des variations notables ? Pour de telles qualités, un raisonnement par analogie semble nécessaire. C'est également par analogie que nous devons tenter d'expliquer les comparaisons avec les champs expérientiels des *autres modalités*

sensorielles : les sons, les odeurs, les goûts et le toucher. Vraisemblablement, nous décomposons mentalement les expériences en phénomènes élémentaires, que nous comparons ensuite entre eux, à des substituts imaginaires, ou que nous déterminons expérimentalement (par exemple, à un stade plus avancé du développement, nous pourrions enregistrer des sons sur un ordinateur et le faire projeter sur son écran des ondes visuelles correspondant mathématiquement aux ondes sonores en question).[51]

Alors que les phénomènes matériels de la lumière ou du son ont des équivalents mentaux évidents – nous pouvons penser à des images visuelles (y compris des couleurs) ou nous parler à nous-mêmes (dans notre tête) à volonté –, il n'est pas immédiatement évident

---

[51] Il convient de rappeler, dans ce contexte, que la couleur, le son, les odeurs, les goûts, les sensations tactiles et les émotions semblent tous posséder des dimensions spatiales et temporelles, à l'origine de nos *corrélations entre modalités sensorielles* . Ainsi, la perception de la profondeur dans le monde matériel environnant ne résulte pas uniquement de perceptions et de conceptions de perspective, mais aussi de diverses sensations sonores et tactiles qui confèrent une dimension corporelle à la profondeur visuelle. Les sons et les odeurs que nous percevons ont une direction, liée aux mouvements de leur source externe dans l'espace ou à ceux de notre corps par rapport à celle-ci. Les aliments que nous consommons ont une localisation, une forme/taille et une texture dans notre bouche et sur notre langue, une dureté ou une mollesse, et produisent certains sons sous nos dents ; il ne s'agit pas seulement d'un goût et d'une odeur. De telles inférences spatiales reposent sur des hypothèses très complexes impliquant à la fois des événements perceptifs et des causes et conditions conceptuellement admises.

que nous puissions produire des images mentales (souvenirs) des phénomènes olfactifs, gustatifs et tactiles à volonté à l'état de veille (bien que mes propres réflexions suggèrent qu'ils se produisent dans les rêves pendant le sommeil). Quoi qu'il en soit, à moins de trouver un scénario théorique alternatif cohérent, nous devons admettre que l'imagination (ou du moins la mémoire) de ces modalités sensorielles est possible, puisque nous sommes manifestement capables de *reconnaître* de tels phénomènes ![52]

Il convient également d'envisager la comparaison des objets *mentaux* de la perception. Concernant le champ visuel, l'imagination, interne ou externe, de lignes reliant à volonté deux objets quelconques, point par point, constituerait une hypothèse suffisante. Il n'est pas nécessaire, en théorie, de produire une image mentale de l'un ou l'autre objet, puisque dès que les objets mentaux primaires sont pensés (en vue de les comparer), ils sont présents dans le champ visuel mental et une telle imagination deviendrait superflue. Plutôt que de tracer mentalement des lignes entre eux,

---

[52] Par exemple, je peux reconnaître une odeur comme celle d'une rose, c'est-à-dire similaire à des odeurs que j'ai déjà senties et classées comme telles, même si je ne parviens pas à me la représenter *mentalement* à volonté. Curieusement, il m'arrive, en rêve, de « sentir » une rose, alors qu'il n'y en a aucune à proximité. Il est certain que les capacités de perception varient d'une personne à l'autre. Je suis convaincu que certaines personnes visualisent mieux les choses que moi ; peut-être sont-elles capables d'imaginer l'odeur d'une rose.

on peut déplacer mentalement un objet mental par rapport à l'autre, en les juxtaposant pour confirmer point par point leur similitude ou leur différence. Ce déplacement ne semble pas nécessiter de confirmation supplémentaire par des images, puisqu'il est en quelque sorte garanti par la volonté introspective de l'observateur. Il en va probablement de même pour les autres modalités sensorielles.

Les comparaisons et les contrastes entre les particularités intuitives, sur la base desquelles se fondent des abstractions concernant la psyché, sont plus difficiles à cerner. Elles se produisent manifestement de manière introspective, mais je ne peux à ce stade suggérer comment, et je laisse donc la question ouverte.

Les premiers concepts abstraits mentionnés ci-dessus ne sont que parmi les plus fondamentaux. Leur application permet d'inférer, de déduire ou de supposer progressivement tout un univers de concepts abstraits plus spécifiques ou génériques. Par exemple, nous supposons, par analogie avec les sensations phénoménales et intuitives, l'existence de « sentiments abstraits » inférés à partir des jugements de valeur et des comportements de l'observateur. Il ne faut pas les confondre avec [53]les sensations de plaisir ou de

[53] *L'indifférence* est parfois considérée comme un troisième type de sentiment, bien qu'elle se réfère strictement à l'absence de sentiment. Cela tient au fait que l'absence de plaisir ou de douleur révèle des

douleur (qui sont des phénomènes physiologiques, c'est-à-dire des phénomènes matériels concrets ressentis dans le corps), lesquelles peuvent parfois être causées (selon nous) par des sentiments abstraits. Il ne faut pas non plus les confondre avec ce que j'ai précédemment appelé les « sentiments mentaux » (s'ils existent) et les « sentiments intuitifs » (qui sont des données brutes pour l'abstraction). Les sentiments abstraits sont des entités hypothétiques, des constructions par analogie ; ils sont de nature plus subjective, plus rationnelle.

S'agissant de la cognition de notions plus abstraites de similitude ou de différence, nous devons en principe considérer nos identifications comme *des hypothèses soumises aux lois de l'adduction* . Les concepts de similitude et de différence concrètes sont étendus par analogie pour inclure les similitudes et différences abstraites présumées/alléguées/postulées. Nous ne « voyons » pas directement les abstractions comme

---

jugements de valeur sous-jacents qui excluent tout intérêt du sujet pour l'objet concerné. De plus, il convient de noter que certains sentiments sont de polarité *incertaine* ; autrement dit, il est difficile de déterminer s'il s'agit de plaisir, de douleur, ou des deux à la fois. Ceci sans compter qu'une même chose peut *engendrer* des sentiments opposés, comme par exemple lorsqu'un masochiste est fouetté et ressent à la fois une douleur dorsale et du plaisir sexuel. J'entends ici qu'un même sentiment peut être ambigu (de sorte que le principe de non-contradiction ne s'applique pas nécessairement au plaisir et à la douleur, car ils ne sont pas strictement contraires). Il en va de même, et plus encore, pour les sentiments abstraits.

étant identiques ou différentes, comme nous le faisons pour les concrètes. Nous postulons plutôt qu'un élément apparenté à la similitude ou à la différence relie deux abstractions données (inférées respectivement comme décrit précédemment), puis nous testons cette théorie en la confirmant ou en la rejetant par adduction, en la confrontant à des alternatives concevables. Le processus de comparaison est ici moins direct et ses résultats sont moins définitivement certains.

En pratique, les objets que nous comparons sont rarement de simples formes visuelles, mais des complexes aux multiples facettes. Tous les processus concrets décrits précédemment, ainsi que de nombreux processus abstraits, sont mobilisés simultanément pour chaque comparaison. Il est donc difficile de décrire la comparaison de manière concise. Prenons l'exemple de deux tapis dans mon salon. Je peux les comparer en me basant sur leur forme rectangulaire, en traçant des lignes des coins de l'un à ceux de l'autre. Ceci est possible même s'ils sont de tailles différentes ou placés différemment, grâce à des ajustements de perspective. Mais si l'un était rond et l'autre carré, la comparaison serait infructueuse, et je devrais me référer à leur couleur ou à leur texture (un phénomène tactile), ou plus abstraitement à leur matière (laine ou coton) voire à leur fonction (chaleur, décoration, etc.). De même, en comparant deux arbres,

je ne m'attends pas à ce que leur forme générale soit toujours similaire, mais je me référerais plutôt à l'écorce et aux feuilles, aux cellules observées au microscope, ou plus abstraitement aux processus biologiques observés (eux-mêmes complexes).

En conclusion, la similitude et la différence relèvent de jugements géométriques au niveau concret le plus simple de la forme visible. Cependant, à des niveaux plus complexes, d'autres modalités sensorielles, ainsi que des hypothèses et des inférences abstraites (elles-mêmes fondées, dans une certaine mesure, sur des expériences concrètes antérieures), sont généralement prises en compte pour déterminer la similitude et la différence [54]. J'ai néanmoins tenté ici de postuler un scénario qui expliquerait de manière crédible comment nous appréhendons la similitude ou la différence, déjà dans une certaine mesure, au niveau concret le plus simple. Personnellement, je ne vois pas d'explication alternative pour l'instant et considère donc cette hypothèse comme une bonne piste de travail, justifiant nos comparaisons (dans la

[54] La manière précise dont cela se produit pour les autres modalités sensorielles reste, il faut l'admettre, floue. Il convient de considérer les comparaisons et les contrastes entre ces modalités sensorielles comme moins fiables. En fin de compte, il me semble nécessaire de se référer à une théorie selon laquelle ces autres modalités sensorielles consistent en des vibrations perceptibles de manière subliminale, car elles seraient en quelque sorte réductibles à des phénomènes lumineux, comparables à la correspondance de points. Il en va de même pour les intuitions.

mesure où nous avons été suffisamment attentifs, bien sûr). Il est toutefois admis que même les cas apparemment simples sont généralement beaucoup plus complexes en réalité, et qu'il est difficile de décrire précisément de tels processus, car ils varient énormément (impliquant de nombreuses modalités sensorielles, ainsi qu'un travail conceptuel et logique).

La comparaison et le contraste, directs ou indirects, peuvent être considérés comme des principes logiques, dans la mesure où c'est sur leur base que nous entamons toute conceptualisation. Une fois que des perceptions de toute nature sont ainsi déclarées semblables ou différentes à certains égards ou à tous, nous les *regroupons mentalement* (plus précisément, nous associons leurs souvenirs au sein des réseaux de notre cerveau) et, généralement, mais pas toujours, nous les *nommons* (par exemple, par un son physique ou imaginaire, ou, dans le cas du langage écrit, par un symbole visuel). L'intérêt de nommer réside dans le fait que cela nous offre un substitut facilement mobilisable pour des expériences difficiles à se remémorer (comme les odeurs, les goûts ou les sensations tactiles) ou pour des concepts plus abstraits.

> Il convient de souligner que le mystère de l'identité et de la différence ne saurait être élucidé (comme certains philosophes l'ont tenté) en se contentant d'affirmer que les noms arbitraires que nous donnons aux choses

> constituent leur seul point commun. Logiquement, cette hypothèse soulève une question fondamentale : les noms *aussi* possèdent des instances individuelles, qu'il faudrait alors juger identiques ou différentes !

Les concepts premiers résultant de ce regroupement et de cette dénomination (qui sont en réalité des propositions, comme « x est identique à y, donc les deux seront symbolisés par z ») peuvent alors servir d'objets dans d'éventuelles comparaisons dérivées « abstraites », lesquelles peuvent à leur tour engendrer des comparaisons encore plus abstraites, à mesure que la classification progresse en profondeur. Il devrait être clair, du moins si les explications précédentes sont convaincantes, que le rôle de l'imagination dans les processus de comparaison ne remet pas en cause l'*objectivité* de la similitude ou de la différence constatée. Les projections mentales impliquées n'affectent pas les objets matériels qu'elles tentent de représenter (et le fait de les mettre en correspondance le démontre) ; il ne s'agit pas de volontés de type « l'esprit sur la matière », de manipulations arbitraires, mais simplement d'une juxtaposition. C'est pourquoi nous pouvons légitimement considérer nos concepts premiers (et leurs dérivés par logique inductive) comme empiriquement fondés et épistémologiquement justifiés.

2. Compatibilité ou incompatibilité

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** [55], 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 [56]doivent plutôt être considérées comme inhérentes à leurs

---

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

56 Voir *Future Logic* , chapitre 31.

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).

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 !) [57]. Ainsi, ces principes sont 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.

---

[57] 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 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.

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 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) [58]. Un concept ou un énoncé négatif est donc

---

58 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.

fondamentalement différent d'un concept ou d'un énoncé positif, et ne peut, au mieux, être qualifié d'« empirique » qu'indirectement.

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 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.[59]

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

---

[59] 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 ».

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 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* .

3. Les mots et les intentions

Les mots sont des sons, des images ou [60]des symboles tactiles qui, par convention, désignent des phénomènes, des intuitions et des concepts abstraits. En tant que sons, images, etc., les mots sont bien sûr eux-mêmes des phénomènes, qui peuvent s'exprimer matériellement ou mentalement par la parole ou l'écriture, et servir à la pensée et à la mémoire personnelles, à la communication sociale et à l'acquisition de connaissances. Nombre de mots ont de riches racines naturelles et historiques, mais ils n'en demeurent pas moins conventionnels (c'est-à-dire choisis arbitrairement), car ils peuvent toujours être modifiés par consentement mutuel. Notons également que les correspondances entre les mots et leurs sons, et entre les mots et leurs images (et de même, entre les mots ressentis) sont elles aussi conventionnelles [61].

Les mots varient évidemment d'une langue à l'autre, d'un groupe de population à l'autre. Une langue est un

---

[60] Par exemple, les personnes aveugles utilisent des mots tactiles (le braille) ; certains peuples précolombiens utilisaient les nœuds des cordes comme mots.

[61] Ainsi, par exemple, le son « Avi » et les lettres Avi écrites n'ont aucun lien autre que celui que nous leur avons attribué, bien que cette convention ait une riche histoire que nous n'ignorerons pas inutilement.

ensemble de mots (vocabulaire) utilisés par une personne ou un groupe, selon des règles établies (grammaire). Presque quotidiennement, des mots, anciens ou nouveaux, sont créés et adoptés par les individus, les groupes sociaux et les sociétés. Quiconque crée un mot, quel que soit son but, doit lui *attribuer* une signification plus ou moins stable. Sans cette compréhension *intuitive* , les mots sont dépourvus de contenu sémantique.

Les mots ne sont pas de simples phénomènes, mais renvoient à des choses ; autrement dit, ces phénomènes auditifs, visuels ou tactiles sont des signes pour des choses (phénomènes, intuitions et concepts abstraits) autres qu'eux-mêmes. Que les choses auxquelles ils renvoient soient réelles ou illusoires, claires ou vagues, n'a aucune incidence logique sur la signification. La signification est une relation, une sorte d'équation, qui dit (c'est-à-dire qui veut dire, répéter) : « Quand je prononce ce mot, pensez à cette chose. » Les mots sont des étiquettes, ils ont un sens. Il existe des pensées sans mots ; en réalité, la plupart de la pensée est sans mots. Dans le cas d'une pensée sans mots, on est conscient du sens sans utiliser d'étiquette.

En effet, il est fondamentalement impossible de comprendre, d'utiliser ou de discuter des mots sans faire appel à des pensées non verbalisées. Si (comme le prétendent certains philosophes) les mots

n'acquéraient leur signification que par équation avec d'autres *mots* , il faudrait une infinité de mots ; or, comme cela est impossible (le langage est limité et, de toute façon, l'homme n'a pas le temps pour une régression infinie), le mot le plus fondamental, dont tous les autres dérivent, serait dénué de sens ; et donc *tous* les mots seraient dénués de sens. Mais affirmer (avec des mots) que « tous les mots sont dénués de sens » ou que « les mots ne renvoient qu'à d'autres mots » est contradictoire, car une telle affirmation prétend avoir un sens compréhensible et communicable. Une telle affirmation n'est donc pas une thèse cohérente et peut être rejetée définitivement [62]. Par conséquent, il est logiquement évident que certains mots ont un sens et qu'outre les mots à signification explicite, il existe des significations implicites non verbalisées.

Comme nous l'avons dit, le sens des mots peut concerner des objets phénoménaux (par exemple, « Avi » désigne une personne physique individuelle,

---

[62] De même, l'affirmation selon laquelle les mots ne sont que des conventions sous-entend que « la connaissance est conventionnelle » est confuse. D'abord parce que cette proposition, en tant qu'assertion factuelle, prétend savoir quelque chose qui dépasse la convention concernant la connaissance ; or, appliquée à elle-même, elle nie la possibilité d'une connaissance non conventionnelle. De plus, toute convention implique une connaissance factuelle : il faut savoir *qu'il* existe une convention, *ce* qu'elle est censée être et *comment* l'appliquer correctement ! On ne peut pas avoir une convention sur une convention… *à l'infini* ; cela doit forcément s'arrêter à un fait.

tandis que « personne » désigne toutes les personnes), des objets intuitifs (par exemple, « je » ou « je veux ») ou des objets abstraits (par exemple, « personnalité » ou « désir »). Mais surtout, et c'est le plus important, ***chaque mot implique une intuition.*** L' **intention** d'associer un mot à une signification précise est en elle-même un objet intuitif. Nous avons l'intention d'associer un mot à sa signification, non seulement lors de sa création ou de son apprentissage, mais aussi à chaque fois que nous l'utilisons. Sans cette intention, le mot demeure un simple bruit ou une forme vide de sens pour nous. Les mots sont inertes en eux-mêmes ; ce sont nos intentions qui leur donnent vie et puissance.

Chacun de nous sait (par intuition, par connaissance de soi) ce qu'il entend par les mots qu'il emploie à un moment donné, que ce soit clairement ou vaguement (et que ce soit correct ou erroné selon les conventions établies). Cela se manifeste par le fait que, *lorsque nous pensons ou communiquons, nous n'avons pas besoin d'énumérer explicitement tous les mots de notre langue ni de cartographier toutes leurs interrelations possibles* ; ainsi, notre discours est majoritairement non verbal et les mots que nous utilisons doivent être considérés comme visant, en définitive, à désigner certaines choses, quelles qu'elles soient.

Il est donc incontestable que nous avons conscience de nos intentions, du moins en ce qui concerne les

mots – autrement dit, le fait de l'intuition est inévitablement impliqué par le langage lui-même. Ceci constitue, soit dit en passant, une *preuve rationnelle intéressante et importante de l'existence et de la connaissabilité d'au moins certains objets intuitifs* (objets de connaissance de soi). Nous pouvons affirmer avec certitude que les objets intuitifs existent, car toute tentative de discours visant à les nier de manière significative implique logiquement des intentions (quant au sens des mots employés) et donc (certains) objets intuitifs. Ainsi, le postulat de l'existence d'objets intuitifs n'est pas une affirmation arbitraire, mais une hypothèse dont nous avons trouvé une confirmation empirique (concrète) dans le fait du langage et ses implications rationnelles (abstraites).

de mettre nos idées (termes, propositions, arguments) en mots s'appelle **la verbalisation** . Concernant la signification des mots, ce qui induit en erreur nombre de philosophes sceptiques, c'est l'observation que les mots ont souvent des significations incertaines, vagues et variables. Partant du principe que les mots doivent avoir des significations réelles, précises et immuables pour être significatifs, ils en concluent que les mots sont autrement dépourvus de sens. Or, il s'agit d'une conception erronée, fondée sur une confusion entre signification des mots et *définition* (au moyen d'autres mots, comme expliqué précédemment), et sur un

modèle de la connaissance comme un ensemble clos et statique d'informations (verbales).

En réalité, comme le révèle une observation attentive de nos comportements, l'acquisition des connaissances est progressive et adaptative. Notre expérience est cumulative et notre réaction rationnelle à celle-ci est en constante évolution. Il n'existe aucun élément de connaissance unique ni aucun corpus de connaissances définitif ; les interrelations entre les éléments, y compris les règles qui les régissent, sont toujours sujettes à révision. La connaissance est inévitablement *contextuelle* , ce qui implique un processus continu d'essais et d'erreurs. Ce n'est pas la définition (verbale) qui donne sens aux mots ; la définition n'est qu'une *tentative de mettre des mots* sur ce que nous sous-entendons *déjà* implicitement. Une définition, comme toute autre proposition, est soumise à des vérifications et des contrepoids empiriques, intuitifs et rationnels. C'est le fruit d'une induction, et non d'une déduction préliminaire.

Face à une nouveauté (qu'elle soit phénoménale, intuitive ou abstraite), nous pouvons juger utile de la désigner par un terme générique, « cela », pour faciliter la mémorisation et les échanges ultérieurs. La signification de ce terme (un objet désigné physiquement, mentalement, intuitivement ou verbalement, *un* « ceci ») est toujours provisoire et ouverte. Au fil de notre réflexion, grâce à de nouvelles

expériences et à notre raisonnement, cette signification initiale peut se préciser, évoluer, voire disparaître complètement. Dans un premier temps, « cela » peut sembler clairement compris ; puis, la découverte de nouveaux phénomènes ou l'émergence de nouvelles idées nous font prendre conscience de l'incertitude ou de l'imprécision de l'intention initiale. Il nous faut alors recentrer notre attention et affiner notre compréhension afin de cerner plus précisément ce que nous entendions « réellement » par là ; et ainsi de suite. Parfois, l'intention demeure inchangée, mais notre définition verbale initiale (le cas échéant) peut s'avérer inexacte (trop large, trop restrictive ou inappropriée) et nécessiter une modification. Dans certains cas, on conclut qu'un nouveau mot était inutile et on l'abandonne ou on l'accepte comme un simple synonyme. Dans d'autres cas, on constate que le terme désignait déjà un autre objet et on garde à l'esprit qu'il s'agit d'un homonyme.

Les mots servent avant tout à exprimer des faits (supposés), mais ils peuvent aussi être utilisés – involontairement comme consciemment – pour désigner des fictions. Nous sommes parfaitement capables de distinguer un phénomène sensoriel d'un phénomène imaginaire sans équivalent sensoriel démontré, et d'attribuer à chacun un nom assorti des réserves appropriées. L'objet désigné par un mot peut d'abord paraître réel (comme toutes les apparences),

puis, après des informations complémentaires et une réflexion (qui s'étend parfois sur des siècles), se révéler illusoire. Dans ce cas, le mot peut être tout simplement abandonné – ou conservé à des fins historiques ou littéraires, *étant entendu que* ce à quoi il se réfère est fictif (par exemple, « licorne »). Ces observations ne justifient en aucun cas une condamnation générale de la verbalisation ; ce sont des phénomènes que nous acceptons sans difficulté.

4. Une théorie des universaux

« **universaux** » (un terme philosophique ancien) est synonyme d'abstractions. Il désigne d'abord ce qui sous-tend l'identification d'éléments distincts (par exemple, la forme carrée de deux objets carrés [63]), puis, ultérieurement, ce qui peut se cacher derrière des produits conceptuels plus complexes (faisant appel à l'imagination autant qu'à la logique) ; c'est-à-dire tous les résultats de l'interprétation, du raisonnement sur le monde extérieur et intérieur perçu [64]. De plus, nous supposons l'existence d'objets d'intuition (c'est-à-dire la

---

[63] Comme indiqué précédemment, la comparaison implique deux objets. Cela ne signifie pas pour autant qu'il est impossible de comparer un seul objet étendu, car on peut comparer *différentes parties* de cet objet. On peut, par exemple, comparer les côtés et les angles d'un carré : le concept qui en résulte ne concerne pas le carré en tant que tel, mais plus précisément les lignes et les angles. Même alors, ce concept reste incomplet tant que l'on n'a pas comparé d'autres lignes et angles.

[64] J'inclus ici l'identification de la similitude et de la différence dans les choses concrètes, ainsi que leur conformité aux « lois de la pensée », parmi les actes de raison (les premiers et les plus simples), en ce qu'ils produisent une information conceptuelle. Ils sont cependant si fondamentaux, relativement brefs et dépourvus de processus (directs) qu'ils s'apparentent à des perceptions. On pourrait également les considérer, et on le fait souvent, comme une classe distincte d'objets : les objets de *l'intuition conceptuelle* , par opposition à la « conceptualisation ».

connaissance de soi) [65], qui peuvent également être comparés, analysés et donner lieu à des concepts.

> On peut raisonnablement supposer que, dans certains cas au moins, les universaux, les abstractions et les concepts possèdent une signification ontologique et ne sont pas de simples constructions mentales *ne renvoyant à rien d'autre qu'à eux-mêmes* . Car nier une telle réalité *à tous* les concepts, c'est nier la vérité et le sens de *sa propre* assertion, puisque cette assertion sceptique est elle-même entièrement composée de concepts. Il s'ensuit qu'il faut admettre qu'au moins *certains concepts possèdent une existence indépendante de toute*

---

65 J'ai soigneusement exclu de cette catégorie d'objets intuitifs les prétentions à une connaissance directe d'objets extérieurs à soi, comme par exemple la perception des fantômes ou la lecture des pensées d'autrui. Ces prétentions doivent être considérées, au moins *d'emblée* , comme prétentieuses. Bien qu'il soit possible de démontrer expérimentalement que certaines personnes possèdent effectivement de tels pouvoirs cognitifs extrasensoriels dans certaines circonstances (par exemple, en constatant que ce qu'elles prédisent comme étant pensé par autrui est toujours ou généralement confirmé par ce dernier, malgré l'absence de communication physique entre les deux), la nécessité d'une démonstration rigoureuse demeure, dans tous les cas, une nécessité épistémologique. On ne peut accepter naïvement de telles prétentions comme valides sans engendrer un chaos dans la connaissance ; elles doivent être envisagées comme *des hypothèses à confirmer par un raisonnement adductif* . La plupart des personnes qui prétendent avoir une connaissance directe d'événements spirituels, intuitifs, mentaux ou matériels extérieurs à elles-mêmes ignorent tout simplement les processus inductifs de la pensée et ont tendance à prendre leurs premières impressions pour acquises, sans les vérifier.

> *pensée à leur sujet. (* La logique s'attache précisément à déterminer *quels concepts doivent être admis.)*

Quant à la nature des universaux, ma propre théorie (inspirée en grande partie de la physique moderne et des idées bouddhistes) est que les universaux sont, en réalité, des formules mathématiques. Si je compare deux ondes, toutes les mesures que j'effectue peuvent être exprimées au moyen de l'algèbre de la géométrie analytique [66]. De telles formules, ou plutôt ***les mesures relatives des caractéristiques, des mouvements et des relations des vagues*** Ce que les formules signifient/sous-entendent, ce sont ce que nous appelons des « universaux ».

> Si les ondes constituant deux objets particuliers sont totalement ou partiellement égales ou proportionnelles, quant à leurs formes et dimensions (longueur, amplitude), leurs positions, leurs trajectoires (directions), leur vitesse, leurs fréquences de conjonction ou de non-conjonction avec d'autres objets, alors ces objets particuliers nous semblent « semblables », et leurs mesures communes peuvent servir à définir des concepts. Ainsi, des universaux (portions d'ondes, ou de leur histoire) peuvent

---

[66] Il nous faut ici bien sûr entrer dans le détail concernant les formes d'ondes et les mécanismes.

être trouvés dans deux objets particuliers ou plus (ondes complètes) ; et d'autres abstractions peuvent à leur tour être fondées sur de telles abstractions (à la manière de portions de portions d'ondes).

Les magnitudes ou les degrés des caractéristiques, des mouvements et des interactions des ondes (universaux) ne sont pas les ondes elles-mêmes (particuliers), pourtant *les ondes ne peuvent exister sans mesures* . Nous percevons les ondes et nous concevons les formules [67], mais les deux sont, en un sens, également présents, apparents dans l'objet phénoménal de l'expérience. C'est pourquoi même les concepts abstraits sont parfois considérés comme quasi- ou virtuellement vécus (élargissant ainsi le terme « expérience » à toutes les apparences).

Les ondes et leurs mesures *sont indissociables* dans le champ de l'expérience, étant respectivement des entités et des attributs ou comportements d'entités. En « extrayant » (abstraire) les mesures, la raison se

---

[67] Je ne prétends pas que chaque fois que nous pensons à un concept universel, nous élaborons une formule mathématique précise. En général, on recourt rarement, voire jamais, aux mathématiques avancées ! Je suggère simplement que nous tendons vers une telle formule, de manière vague et approximative ; autrement dit, si la masse des mesures et comparaisons mentales présentes dans notre esprit était correctement synthétisée, elle aboutirait à une certaine formule. Parler de formule implique donc une extrapolation a posteriori à partir d'observations et de notes fragmentaires.

concentre sur elles en ignorant mentalement les ondes (ou toute image ou symbole les représentant). On ne peut généralement connaître directement la mesure d'un objet *unique* ; on ne peut y parvenir qu'en considérant et en comparant une *pluralité* d'objets (deux ou plus). Même lorsque le soi intuitif conçoit un « soi », bien qu'il n'ait aucune expérience directe d'autres sois, il se réfère aux nombreuses fois où il s'est intuitif lui-même.

> Ainsi, on peut dire qu'un universel transcende l'expérience, tout en y étant en quelque sorte inhérent ou immanent – il la chevauche. Un universel ne réside pas dans un quelconque dépôt métaphysique platonicien d'Idées, ni simplement dans l'esprit de ceux qui le contemplent (bien qu'il puisse également s'y trouver, lorsqu'une onde extérieure induit une onde intérieure similaire dans un esprit) ; il est inhérent à tout ensemble complexe de formes d'ondes possédant les caractéristiques mathématiques communes sélectionnées.

Cette explication n'est pas une simple métaphore ; elle ne se limite pas aux ondes imaginaires, mais peut s'étendre à tout ce qui existe concrètement. Si la lumière et la gravité sont des ondes, si les particules élémentaires sont des assemblages complexes de telles ondes, si le son est une onde (mouvements de masses d'air), et si les autres modalités sensorielles

sont fondamentalement ondulatoires (comme le suggèrent les événements électrochimiques associés à la sensation), alors tous les phénomènes matériels et mentaux, y compris les êtres vivants, peuvent être considérés comme des ondes.

Ces ondes se produisent, se propagent et interagissent au sein d'un espace-temps aussi vaste que l'univers, concevables comme des déformations mouvantes d'une structure primordiale (la substance même de l'existence) [68]. Leur complexité varie, allant d'événements brefs et intenses (ondes unitaires, par exemple) aux pulsations tridimensionnelles des quarks, photons, neutrinos, électrons ou atomes, molécules, jusqu'aux mouvements ondulatoires collectifs de plus en plus vastes de ces derniers. Dans cette perspective, non seulement les images et les sons, mais toutes les modalités sensorielles, matérielles ou mentales, y compris les organismes vivants, sont des formes d'ondes ou de mouvements ondulatoires.

---

[68] En observant une vaste étendue d'eau comme un lac, on peut se faire une idée, une analogie, de ce que serait un univers de vagues. On y voit des bulles, des ondulations et des vagues en perpétuel mouvement, qui apparaissent, se déplacent, disparaissent ; elles semblent individuelles, car la lumière du soleil nous permet d'en délimiter mentalement les contours, mais elles ne sont en réalité que les mouvements d'une seule et même entité : agitez un endroit du lac, et le mouvement se propage à de nombreux endroits, voire, à terme (de façon décroissante), à tous les autres.

Et peut-être que non seulement les phénomènes objectifs, mais aussi les choses et les événements subjectifs (c'est-à-dire perçus intuitivement par le sujet) pourraient être considérés comme ayant ce caractère ondulatoire fondamental.

Partout où apparaissent des ondes (éléments particuliers), leurs mesures (abstractions) leur sont inhérentes. On peut donc dire que, bien que les universaux ne soient généralement pas *des extensions supplémentaires* du champ expérientiel (c'est-à-dire qu'ils ne sont pas en eux-mêmes des événements ondulatoires discernables), ils y sont néanmoins présents d'une manière ou d'une autre. Ils ne sont généralement connus que par des efforts d'interprétation (comparaison et contraste de deux ondes ou plus). Cette théorie des universaux comme simples mesures des choses suppose que toutes choses sont réductibles à une activité ondulatoire (dans un substrat primordial, peut-être – mais pas dans l'éther, d'une certaine façon [69]).

Dans ce cas, les ondes complexes que nous appelons **sensations** peuvent être interprétées comme des signaux ondulatoires transmis d'une extrémité des organes sensoriels, via la colonne vertébrale et/ou le

---

69 Au vu de l'expérience de Michelson-Morley et de sa suite, la théorie de la relativité (voir plus loin).

cerveau, [70]jusqu'à leur autre extrémité où l'observateur les perçoit. De même, on peut supposer que **les souvenirs** sont des signaux ondulatoires stockés et maintenus dans le cerveau en vue d'un rappel occasionnel. Autrement dit, les sens transmettent de l'énergie ou des champs au sujet, depuis la région « externe » de son expérience, comprenant son corps apparent et son environnement matériel. Le souvenir peut alors être produit, résonnant de la même vibration.

Cette thèse nous dispense de supposer une distorsion des ondes lors de leur transmission ou de leur stockage, car nous postulons que l'onde terminale est le prolongement de l'onde initiale. Dès lors, le message reçu (par l'observateur) ne se contente pas *de ressembler* au message original (capté par les récepteurs sensoriels ou stocké en mémoire) ; il *est* le message original lui-même, transmis sans altération par les sens, et possiblement par la mémoire. En supposant l'uniformité, les ondes initiale et finale ne sont qu'un seul et même objet à des instants différents : une unique onde en propagation. Leur *substance* (matérielle, sous quelque forme que ce soit, ou même un produit mental d'ondes matérielles) et leur amplitude (tout en conservant les proportions requises) peuvent différer, mais leur *forme* demeure identique.

---

[70] Ce qu'Aristote appelait, si je me souviens bien, le « bon sens ». Autrement dit, le sens central.

L'universel réside dans cette forme : les caractéristiques mathématiques (mouvements, interactions et propriétés) de l'onde.

> Ainsi, lorsque je vois ou me souviens d'un oiseau, par exemple, je peux légitimement considérer que je suis en contact *direct avec lui ; je ressens les ondes qu'il émet et qui me parviennent (par le biais des sens ou de la mémoire). Ces ondes sont* l'oiseau lui-même, la partie de lui qui se propage dans mon corps. Il ne s'agit pas d'une affirmation mystique, mais d'une réalité tout à fait physique. Toute délimitation de l'oiseau (ou de tout autre objet) dans l'espace et le temps, en dehors des limites mêmes de son champ d'action physique, est arbitraire.[71]

Dans cette perspective, les organes sensoriels (eux-mêmes des complexes ondulatoires, comme toute

---

[71] Un oiseau est, bien sûr, un être complexe, impliquant non seulement les ondes lumineuses émises par son plumage, mais aussi d'autres données sensorielles, comme sa physiologie, ses mouvements et ses comportements, son chant, son odeur, voire son goût. C'est en considérant *toutes* les informations relatives à un oiseau donné, issues des mêmes modalités sensorielles et d'autres, et en le comparant à d'autres oiseaux et objets, que nous déterminons si, par exemple, un message visuel (une forme apparente d'oiseau) relève de la catégorie « véritable » oiseau, ou s'il s'agit simplement d'une photographie ou d'une statue. Des erreurs se produisent, non pas parce que le message visuel est fondamentalement erroné, mais parce que l'on ne tient pas compte de toutes les informations disponibles (ou qui le seront ultérieurement).

matière) agissent comme des filtres pour des classes particulières d'ondes (ondes lumineuses fines, ondes sonores grossières, faisceaux d'ondes atomiques, faisceaux d'ondes électrochimiques, etc.). Chaque organe sensoriel est capable de recevoir et de transmettre uniquement des formes d'ondes spécifiques [72], en excluant toutes les autres ; chacun se spécialise dans une modalité sensorielle (ou un groupe de modalités sensorielles), et est insensible aux autres. Les yeux excluent les ondes sonores, les oreilles ignorent les ondes lumineuses, etc. [73]Ces ondes auraient la même forme si elles avaient été perçues directement, sans vibration à travers les sens ; les sens ne font que les isoler de leur contexte. Par conséquent, il est possible que nous ne percevions pas toutes les

---

[72] Bien que je parle de forme d'onde, je ne veux pas dire que la perception sensorielle se réduit à la perception d'« universaux ». L'onde que l'observateur perçoit (par l'intermédiaire de l'organe sensoriel concerné) demeure concrète ; il ne s'agit pas simplement de la *mesure* de l'onde originelle (un « universel », une formule ou une abstraction) qui est transmise, mais de l'onde elle-même ou d'un écho continu de celle-ci (une manifestation concrète). Je souhaite simplement rappeler que l'onde *possède* une forme, et même une forme constante.

[73] Cette idée suggère que la mémoire est également spécifique aux différentes modalités sensorielles ; mais elle pourrait aussi impliquer plusieurs modalités sensorielles simultanément. Puisque l'imagination repose sur la mémoire, il serait économique de stocker les souvenirs d'événements sensoriels complexes dans les différentes modalités sensorielles, afin de pouvoir y accéder séparément selon de nouvelles combinaisons.

ondes qui nous entourent [74], mais celles que nous percevons sont généralement considérées comme équivalentes, comme de simples prolongements de la perturbation originelle dans l'espace et le temps.[75]

Il convient également, dans ce contexte, de prendre en compte un autre type de filtrage : celui des objets perceptibles auxquels nous ne prêtons aucune attention ou que nous ne cherchons pas à percevoir. Ainsi, par exemple, je ne fais généralement pas attention aux lunettes que je porte ni à la chaise sur laquelle je

---

[74] Je ne peux cependant pas, à ce stade, expliquer précisément pourquoi le filtrage est nécessaire. Une explication plausible serait qu'une conscience universelle directe serait en quelque sorte accablante, rendant l'observateur fou par la multiplicité des messages. Car, de toute évidence, digérer des données *prend du temps* ; il nous faut réfléchir aux interrelations entre les éléments de notre expérience, et même nous interroger sur la validité de nos processus de pensée. Nous savons tous, par expérience, que si l'on nous demande trop d'informations et de réflexion à un instant donné, nous sommes désorientés. Les filtres sensoriels nous aident donc probablement à trier et à organiser les données entrantes en vue de leur analyse et de leur synthèse. Or, la conscience universelle immédiate est précisément ce que recherchent et affirment possibles les chercheurs de l'Éveil. Selon eux, se fier aux perceptions sensorielles est une aberration à éviter, les données sensorielles n'étant qu'un voile sur la réalité !

[75] On peut considérer qu'un tel filtrage n'intervient pas dans la connaissance de soi – puisqu'il n'y a pas de distance à parcourir entre l'observateur et lui-même, ni de perturbations en lui (en considérant ici les attitudes et les volontés comme des ondes ou des mouvements ondulatoires, peut-être au sein d'une substance distincte et « spirituelle » de l'âme de l'observateur), aucun sens n'est nécessaire et l'observateur se connaît lui-même de la manière la plus directe.

> suis assis, ni à une multitude d'autres sensations. Je ne pense pas que ces éléments insignifiants soient ignorés par les organes sensoriels, car nous n'aurions alors pas la possibilité de les percevoir occasionnellement. Je pense plutôt que nous les percevons faiblement, mais que nous rejetons l'information, ou laissons-la s'ancrer dans notre mémoire de manière subliminale, sans lui accorder toute notre attention consciente.

Des observations similaires peuvent être faites concernant la mémoire, il est important de le noter. Une fois l'objet sensoriel perçu par le sujet, après transmission des ondes impliquées par les processus sensoriels, l'onde est stockée (électrochimiquement, comme nous l'enseignent les neuroscientifiques) dans le cerveau. Autrement dit, on peut supposer que l'onde *elle-même* est artificiellement maintenue en *existence* sous la forme d'une activité cérébrale. Ainsi, dans cette perspective, l'« empreinte » neurologique n'est pas un simple *symbole codé du* message original, mais le message mathématique original lui- *même* . Dès lors, même en admettant que le message puisse parfois être atténué, difficile à restituer, voire perdu, il n'est pas nécessaire de chercher à comprendre pourquoi il reste (généralement) inchangé. Lorsque nous évoquons un souvenir ou reconnaissons la répétition d'un objet sensoriel déjà rencontré, nous utilisons simplement l'

onde physique *continue* au plus profond du cerveau pour produire une onde mentale perceptible, identique en forme à celle stockée et à son origine sensorielle, la projetant (sous forme d'image plus ou moins vive) apparemment à l'intérieur de notre esprit (pour la réminiscence) ou à l'extérieur (pour la comparaison avec le nouvel objet sensoriel).[76]

Ce qui est vrai pour la mémoire des sensations s'applique également à la mémoire des concepts abstraits fondés sur ces sensations, puisque, comme postulé précédemment, ces concepts abstraits ne sont que des aspects mathématiques des formes d'onde des sensations originales. Ainsi, on comprend aisément comment les concepts abstraits sont concrètement stockés en mémoire. Quant aux projections mentales (imaginations, voire sentiments) et aux objets de l'intuition, ainsi qu'aux concepts abstraits qui en découlent, on suppose qu'ils sont associés à des vibrations physiques dans le cerveau (chacune de ces pensées ayant un effet physique spécifique qui lui « correspond »), lesquelles peuvent être stockées en mémoire et rappelées.

---

[76] La meilleure métaphore de la mémoire, à mon avis, est celle d'une *chambre d'écho* . J'imagine une image ou un son (ou autre) canalisé dans une cellule cérébrale et qui y tourne en boucle (fonction de stockage), jusqu'à ce que l'on décide de jeter un œil à l'intérieur de la cellule et de voir ou d'entendre à nouveau la vibration (fonction de rappel).

Certains philosophes objecteraient que les ondes perçues ou mémorisées peuvent, à notre connaissance, se déformer en parcourant les canaux sensoriels ou en transitant dans la mémoire. Mais même dans ce cas, il nous faut encore faire appel aux sens et à la mémoire pour invalider certaines expériences sensorielles ou mémorielles ; comment sinon affirmer qu'une erreur s'est produite ? Logiquement, nous ne pouvons donc que supposer des distorsions occasionnelles.

> On pourrait aussi avancer que les ondes que nous percevons ne sont pas, comme elles le semblent, le produit final de processus sensoriels, mais des événements indépendants qui leur sont simplement contigus. Mais dans ce cas, l'impression d'avoir un corps, avec un cerveau, une colonne vertébrale et des organes sensoriels en pleine activité, resterait un phénomène inexpliqué, laissant une lacune dans notre compréhension du monde vécu. Pour intégrer tous les phénomènes à notre vision du monde, il nous faut prendre en compte les phénomènes que nous appelons organes sensoriels, etc., et suggérer pourquoi ils sont là, quel rôle ils pourraient jouer dans le contexte plus large de l'expérience.

Ainsi, le scepticisme extrême est contre-productif, que ce soit par incohérence ou par incomplétude. À

première vue, on pourrait supposer que les processus sensoriels et mnésiques sont réfractifs, produisant une image très différente de son origine [77]. Cependant, on ne peut logiquement affirmer que cela soit absolument vrai, car une telle affirmation supposerait la connaissance d'objets sensibles sans recours aux sens, ou d'objets mémoriels sans recours à la mémoire. Le critique revendiquerait alors des privilèges cognitifs particuliers qui ne sont pas accordés au commun des mortels.

Notre analyse aborde ces questions sous un angle différent : phénoménologique. Partons du phénomène *dans son ensemble,* considéré comme un fait établi. La seule question en jeu est alors : quelle est la relation possible entre ses deux aspects (les objets classés comme externes et ceux classés comme images mentales produites par les sens ou le cerveau) ? Dès lors, nous pouvons supposer que les sens et la mémoire transmettent l'information sans la modifier, avec beaucoup moins de prétentions. Car nous prétendons seulement relier *deux* facteurs (l'objet matériel supposément perçu ou mémorisé, et les

---

[77] Notons au passage que cette thèse sceptique admet, au moins implicitement, que les objets internes (images) sont correctement perçus par le sujet (dans son esprit), même si elle affirme qu'il s'agit de représentations erronées d'objets externes par les organes sensoriels et cérébraux. Elle n'a d'autre choix que d'en arriver là pour étayer sa thèse ! La cognition en tant que telle n'est pas remise en question, mais seulement l'équivalence supposée entre différentes catégories d'objets.

processus sensoriels ou mnésiques subséquents présentant une image mentale à l'interface avec l'observateur) qui sont *déjà* dans le champ de la conscience et dont l'existence est acceptée (tandis que la conception opposée revendique l'existence de choses *extérieures à* sa propre conscience, de son propre aveu).

Nous cherchons simplement à expliquer la situation actuelle : un processus se déroule par les sens lors de la perception de la matière physique ou dans le cerveau lors de sa reconnaissance. Quel est le rôle de ces processus manifestes ? Supposer une réfraction *systématique* revient à nier notre expérience de la matière. Or, nous pouvons tout à fait, et de manière cohérente, supposer que *toutes* les informations sensorielles ou mnésiques ne sont pas fidèlement transmises, pourvu que nous puissions appréhender la matière grâce à *d'* autres données sensorielles (et souvent mnésiques) plus fiables. Nous démontrons ainsi que certaines données sensorielles et mnésiques sont dignes de confiance.

Nous pourrions souhaiter confirmer scientifiquement les données sensorielles, au moyen d'expériences démontrant que l'information demeure inchangée entre sa réception par les sens et sa présentation à l'observateur, sous la forme d'une vibration persistante physiquement perceptible, quelles que soient son intensité, sa profondeur ou sa nature. De même, nous

pourrions rechercher une vibration physique continue dans le cerveau avant de conclure définitivement que la mémoire est stockée sous forme d'ondes spécifiques. Mais la question n'est pas empirique ; elle est logique (ce qui signifie concrètement que même si nous ne trouvons rien immédiatement, nous devons poursuivre nos recherches).

Supposons que nous ne trouvions aucune preuve de formes d'ondes persistantes ; nous pourrions alors rechercher des formules fixes qui « traduisent » l'onde originale de manière régulière, de sorte que même si l'onde finale ne lui ressemble pas, elles puissent être corrélées. Affirmer la codification des données sensorielles ou mnésiques n'est pas la même chose qu'affirmer une réfraction anarchique ; car des processus de réfraction uniformes exigeraient simplement que nous « corrigions » notre vision du monde par « traduction », tandis qu'une réfraction aléatoire (de sorte qu'aucune correspondance ne puisse être établie) nous plongerait dans la confusion. Mais en dernière analyse, même l'hypothèse d'un code régulier n'est pas une théorie viable, car elle aussi aboutit finalement à des affirmations contradictoires : la matière est perçue et pourtant – en raison d'interférences sensorielles ou cérébrales – elle n'est pas perçue correctement (c'est-à-dire, tout simplement, pas perçue).

Nous devons donc conclure, quelles que soient les conclusions de l'expérience, que « certaines expériences sensorielles et mémorielles sont valides » est une vérité logique. Autrement dit, aucune expérience n'étant possible sans cette vérité, nul ne peut la contredire !

> Nous n'avons pas besoin d'un « axiome » épistémologique pour défendre la fiabilité universelle des sensations et de la mémoire. Il suffit de considérer les productions de ces facultés comme *vraies jusqu'à preuve du contraire* . Autrement dit, la présomption de leur justesse essentielle relève d'un principe *inductif* , et non d'un credo déductif. Il ne s'agit pas de forcer artificiellement la question. Chaque événement sensoriel ou mémoriel se voit attribuer une crédibilité initiale, tout en restant ouvert à d'éventuelles sensations ou souvenirs susceptibles de remettre en cause le précédent. Le cas échéant, des contradictions particulières doivent être résolues selon la logique habituelle.

Il convient de noter que la théorie ondulatoire des universaux proposée est la seule théorie cohérente disponible. Si l'on considère d'autres propositions dans l'histoire de la philosophie, on constate qu'elles sont toutes logiquement erronées et, de ce fait, incapables de traiter adéquatement le problème des universaux. Ainsi, l'idéalisme de Platon, selon lequel les

caractéristiques communes aux différentes choses perçues dans notre monde s'expliquent par le fait qu'elles reflètent certaines « Idées » transcendantales, donne l'illusion de résoudre le problème alors qu'en réalité, il ne fait que l'éluder. Les Idées existant dans un monde supérieur sont certes *moins nombreuses* que les choses de notre monde inférieur, mais elles constituent néanmoins une pluralité dotée de caractéristiques communes. Dès lors, qu'en est-il de *leurs* caractéristiques communes, telles que le « transcendantalisme », l'« idéalité » ou l'existence ? Sont-elles, à leur tour, les représentantes d'un seul et unique monde supérieur ? Et comment cette Grande Idée unique se décomposerait-elle en Idées inférieures ?

Une conception plus immanente des universaux, que l'on pourrait considérer comme la conception « de bon sens » actuelle, postule que différentes *substances primaires* sont dispersées dans l'univers et se combinent de diverses manières pour produire les choses que nous percevons par les sens. D'autres théories peuvent être proposées quant à la nature de ces substances matérielles : il pourrait s'agir *de sens distincts* (c'est-à-dire d'unités de lumière, de son, etc. perçues), ou peut-être *de qualités* (le nombre minimal requis pour construire les choses) inférées rationnellement à partir des données sensorielles. Certains suggèrent plutôt que les universaux pourraient

être des constructions *mentales* ou *verbales* – c'est-à-dire des imaginations, des inventions subjectives ou de simples mots dans notre esprit. Quelle que soit notre interprétation, les théories (matérielles ou mentales) des universaux comme substances souffrent du même défaut que la théorie de Platon : il nous reste toujours la nécessité d'expliquer une pluralité (même plus restreinte) et de la dériver d'une unité (l'existence).

5. L'unité dans la pluralité

La théorie « ondulatoire » des universaux présentée ci-dessus, *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).

5. LE MOI

1. Le Soi

Selon notre explication, le « soi » est d'abord perçu de manière expérimentale, par le biais de l'intuition. Cette même faculté (du soi) est capable d'expérimenter les cognitions, les volitions et les affections du soi (c'est-à-dire ses « fonctions »), ainsi que le soi lui-même. Ni le soi ni ses fonctions immédiates ne possèdent de caractéristiques phénoménales, et ne peuvent donc être perçus. Le fait qu'ils ne soient pas perceptibles n'implique cependant pas leur inexistence ; en leur cas, rappelons-le, une autre forme de cognition expérimentale entre en jeu : l'intuition. L'accumulation d'expériences du soi et de ses fonctions nous permet de construire les concepts de soi, de cognition, de volition et d'évaluation.

De plus, nous considérons que le soi et ses fonctions ont *des effets mentaux et matériels* . Les imaginations et les sentiments, tout comme les mouvements et les sensations corporelles, sont considérés (dans notre vision actuelle du monde) comme étant indirectement causés par le soi, par le biais de l'exercice plus immédiat de ses facultés cognitives, volitionnelles et émotionnelles. Ce qui est causé par le soi ne fait pas, à proprement parler, « partie » du soi, mais lui «

appartient » néanmoins, en ce sens qu'il en est responsable. On peut dire que cette conception *élargie du soi possède des caractéristiques phénoménales.*

> De plus, il semble que dès que nous faisons l'expérience d'un phénomène, que nous pensons de manière abstraite, que nous faisons des choix, que nous agissons ou que nous ressentons des émotions de quelque nature que ce soit, la présence d'une personne comme sujet grammatical paraît logiquement requise. Autrement dit, un « je » accomplissant ces actions nous semble implicite. Chaque objet qui apparaît suscite une conscience parallèle d'un **sujet** auquel il apparaît et une relation de **conscience** entre ce sujet et l'objet. De même, tout acte de volonté ou d'évaluation, même dépourvu de caractéristiques phénoménales, éveille en nous la conviction qu'un agent (ou auteur, ou acteur) est impliqué. On parle alors de « conscience de soi », mais cette appellation est quelque peu inexacte, car il s'agit ici non seulement d'une intuition de soi et d'expériences perceptives, mais aussi d'une intuition logique, d'une notion abstraite et conceptuelle.

Nous concevons le soi, au sens strict, comme composé d'une substance uniforme que nous qualifions de « spirituelle » (pour la distinguer de la matière et de l'esprit). Nous le concevons également

comme une entité que nous appelons « âme », qui sous-tend tous les événements et changements relatifs au soi (c'est-à-dire ses fonctions), constituant une continuité immuable et unificatrice [78].

> Contrairement à ce que certains présument et à ce que certains philosophes (pour ou contre) suggèrent, postuler (intuitivement ou conceptuellement) l'existence d'une âme ou d'une entité spirituelle sous-jacente à la cognition, à la volonté et à l'évaluation n'implique *pas* logiquement que cette entité soit éternelle. La constance au sein du changement n'implique pas qu'une âme soit dépourvue de commencement et de fin dans le temps (ou l'espace). De même qu'une entité matérielle ou mentale est conçue comme permanente par rapport à certains de ses aspects transitoires, et pourtant transitoire dans son ensemble par rapport à l'univers, de même une entité

---

[78] Le terme « soi » pourrait être défini (de manière quelque peu circulaire) comme « autre que tout ce qui est objet de conscience ». Il renvoie bien sûr à la même chose que l'« âme ». Le concept d'âme renvoie à une entité très unitaire, le Sujet ultime de la connaissance et l'Agent de l'évaluation et de la volonté. Le concept d'ego renvoie à une couche plus superficielle de la psyché, un ensemble complexe d'attitudes et de comportements actuels et habituels, liés par certains schémas de pensée. Le premier est relativement libre et responsable ; le second fonctionne sous une contrainte considérable. L'ego est l'expression passive de l' *histoire* des expériences, des pensées et des choix de l'âme, tandis que l'âme est l'actrice de cette histoire. (Voir la section suivante.)

spirituelle peut avoir une existence limitée dans l'espace-temps.

L'intuition, la perception et la compréhension logique nécessitent l'existence d'un seul soi – le sujet de ces actes de conscience. Le solipsisme demeure concevable. Notre croyance commune en l'existence de nombreuses âmes semblables à la nôtre est une construction conceptuelle, une hypothèse parfaitement légitime qui, de fait, contribue à expliquer de nombreuses expériences. N'est pas non plus exclue la croyance en une seule Âme suprême (qui imprègne ou transcende peut-être l'univers de la matière et de l'esprit), sous-jacente aux âmes apparemment plus petites – c'est la croyance du monothéisme. Autrement dit, la croyance en une âme ne préjuge pas de la question de *l'individuation* . De même que les entités matérielles peuvent, après réflexion, être considérées comme de simples ondulations dans la trame universelle, il en va de même pour les entités spirituelles.

Mais de telles répercussions peuvent être permanentes ou transitoires. Il n'est pas logique de supposer qu'après la mort, l'âme continue à vivre ailleurs (au paradis ou en enfer), ni qu'elle demeure ou renaît sur terre sous une forme ou une autre, bien que ces possibilités ne soient pas à exclure d'emblée. La difficulté de toute idée de transmigration réside dans la démonstration expérimentale d'un quelconque transfert

d'esprit ou d'énergie (réaction karmique) d'une incarnation à l'autre. Imaginer un tel transfert, affirmer qu'il a lieu, ne constitue pas une preuve. Je ne vois d'ailleurs aucune théorie pour laquelle une « loi de conservation de l'esprit » serait une nécessité hypothétique pour expliquer certaines données empiriques.

De plus, postuler l'existence d'une âme n'implique pas nécessairement que cette substance, pas plus que la substance des imaginations, puisse exister en dehors et indépendamment de la substance matérielle. L'esprit pourrait n'être qu'un *épiphénomène* de l'ensemble particulier de matière qui constitue l'entité biologique d'un corps vivant, animal ou humain, apparaissant à la naissance (ou quelques mois auparavant) et disparaissant à la mort.

> (Néanmoins, on peut tout aussi bien postuler que la matière et l'esprit sont des agencements plus complexes de substance spirituelle, que d'affirmer que l'esprit et l'esprit sont des formes plus subtiles de matière ; en fin de compte, les distinctions peuvent être verbales plutôt que substantielles.)

La question de la localisation de l'âme par rapport au corps, qu'elle se situe dans la région du cerveau ou dans tout le corps, demeure ouverte. De même, l'âme pourrait s'étendre dans l'espace matériel ou n'y être

qu'un point. Mais, dans la plupart des cas, ces questions sont sans importance.

De nombreuses questions philosophiques se posent autour du concept de soi, et il est légitime de tenter d'y répondre, si possible. Mais il ne faut pas oublier la question centrale : qui, ou quoi, le cas échéant, est le sujet de la conscience ? Cette question se pose dès que nous prenons conscience, et aucune subterfuge ne saurait l'éluder.

Comme mentionné précédemment, certains philosophes bouddhistes nient l'existence du sujet, du soi, de l'âme ou de l'esprit. Leur argument, fondé sur l'impossibilité de cerner des qualités perceptibles de l'âme, n'en est pas moins convaincant. En Occident, David Hume a présenté un argument similaire. Cependant, leur tentative d'expliquer l'impression courante de posséder une âme en distinguant existence relative/illusoire et existence indépendante/réelle demeure confuse [79].

> Les philosophes bouddhistes expliquent notre croyance en l'existence d'un soi comme une illusion due à la superposition d'innombrables événements perceptifs (sensations et imaginations), appelés *dharmas* , que nous intégrons mentalement en projetant un soi en

[79] Dans **L'illogisme bouddhiste** , je critique cette idée car elle repose sur des généralisations douteuses et des notions d'infini.

leur centre. Ils développent une théorie ontologique de « **codépendance** » ou « interdépendance », selon laquelle non seulement le soi, mais aussi toutes les essences supposées ne sont que des projections de notre esprit, car les choses n'ont pas d'existence propre (solitaire et indépendante) mais n'existent que dans des relations (causales et autres) avec toutes les autres choses [80].

Je souhaite ici suggérer incidemment comment la théorie de la codépendance elle-même a pu naître de manière erronée. Toute théorie comporte un noyau de vérité qui lui confère sa crédibilité ; le problème de certaines théories réside dans leur enveloppe de fausseté, qu'il convient d'éliminer. Dans le cas de cette théorie, l'erreur est une confusion entre ontologie et épistémologie. J'admets qu'aucune *connaissance* n'est vraie indépendamment des autres. Toute apparence, de par sa simple existence (qu'il s'agisse d'une expérience ou d'une affirmation dans un discours abstrait), possède un certain degré de crédibilité. Ce

---

80 Dans mon ouvrage inédit * *La Logique de la Causalité* * , je démontre que si tout est causalement lié à tout (au même sens de la causalité), alors rien n'est causalement lié à quoi que ce soit ! Car la causalité ne peut se distinguer de la masse des apparences que si certaines choses entretiennent cette relation *tandis que d'autres ne l'entretiennent pas* . L'idée que « tout cause tout » est contradictoire.

minimum fondamental ne suffit pas, à lui seul, à rendre cette apparence « vraie ». Il lui confère simplement une considération dans le contexte global des choses. Ce n'est qu'après avoir confronté et comparé chaque élément à tous les autres que nous pouvons déclarer définitivement « vrais » ceux qui ont passé tous les tests. Ainsi, la vérité de toute chose ne résulte pas seulement de sa crédibilité initiale, mais de la force combinée de toutes les crédibilités présentes dans toutes les données disponibles.

Les philosophes bouddhistes, par un raisonnement imprécis, ont transformé ce fait méthodologique en l'idée d'une codépendance universelle « réelle ». De plus, leur théorie postule que les existants ne sont apparents que parce qu'une infinité de « relations » s'entrecroisent. Ces relations sont prétendument « vides » de termes, c'est-à-dire qu'elles relient des « néants » entre eux. On ne précise pas la nature de ces existants, ni pourquoi ils seraient exemptés d'être à leur tour de simples produits d'autres relations, et ainsi de suite à l'infini. On ne dit pas comment une infinité de zéros peut donner un nombre non nul. À l'inverse, notons que dans ma version épistémologique, chaque élément d'apparence présente une chute initiale de « crédibilité », et que le produit final possède

> une valeur de vérité qui peut être assimilée à la somme de tous ces quanta initiaux. Il ne s'agit pas d'une interdépendance de zéros.

Concernant la conscience, les bouddhistes la considèrent comme directement accessible à elle-même, du moins dans les états méditatifs profonds. C'est ce qu'ils semblent entendre par des expressions telles que « non-mental » ou conscience « vide » de tout contenu, sans objet autre qu'elle-même. Ils semblent ainsi postuler la possibilité d'une instance de la relation de la conscience tournée vers elle-même (par opposition à la conception ordinaire de la « conscience de soi », qui est la « conscience de la conscience de quelque chose d'autre que la conscience » [81]). On pourrait interpréter cela comme une reconnaissance tacite de leur part de la possibilité de l'intuition. Notons également qu'ils utilisent souvent les termes Sujet, conscience et mental de manière interchangeable, ce qui engendre des confusions et des erreurs.

> Il convient de noter au passage que des termes comme « absence de pensée » ou « vacuité » sont négatifs – et, comme indiqué précédemment, la négation est un acte rationnel. Néanmoins, il serait injuste de

---

81 Autrement dit, une instance de la relation cognitive a pour terme *une autre instance de la relation, qui à son tour a pour terme autre chose qu'une* instance de la relation.

considérer ces concepts comme relevant d'une construction idéationnelle. Les bouddhistes qui les emploient affirment qu'ils désignent une expérience positive. La négation de ces termes vise uniquement à souligner que le contenu d'une telle expérience est incomparable à toute autre.

L'approche phénoménologique de ces questions est différente. Il suffit, pour commencer, de souligner l' aspect *doctrinal* du sujet et de la conscience. Qu'on les appréhende intuitivement, par la perception ou conceptuellement, l'essentiel réside dans leur rôle dans l'organisation de notre connaissance, dans notre vision du monde. Si leur postulat nous permet de proposer une *explication cohérente et maintes fois confirmée* de l'apparition des phénomènes – à savoir qu'ils apparaissent (d'une manière qui nous échappe encore) principalement par les sens ou par le biais de la mémoire et de l'imagination, à une entité dotée d'un esprit et d'un corps, entourée d'un monde physique, etc. –, alors leur valeur et leur vérité sont prouvées par induction.

Les concepts de sujet et de conscience ne sont pas des ajouts arbitraires et isolés au puzzle de la connaissance, mais des éléments interdépendants au sein d'une structure complexe. Ils font partie intégrante de l'ensemble des concepts qui rendent nos expériences intelligibles ; c'est tout. Il suffit de les

qualifier d'hypothèses ; nous n'avons pas à rejeter d'emblée les alternatives, si des alternatives crédibles sont proposées. Notre assurance ne repose pas sur un attachement anxieux à un dogme de plus, mais sur la capacité avérée de ces concepts, ainsi que d'autres similaires, à résoudre certaines questions.

Le « soi » pourrait être considéré comme phénoménal, *en ce sens que* les phénomènes sont perçus comme modifiés (réfractés ou légèrement décalés) par une présence présumée, que l'on suppose être le soi du sujet percevant. Le soi est donc phénoménal indirectement, en vertu de son caractère *« inférable »* des phénomènes . Il s'agit d'une procédure inductive classique : un événement empirique se distingue et est expliqué par une hypothèse, laquelle est jugée cohérente et confirmée à maintes reprises (jusqu'à ce qu'elle soit explicitement réfutée par la logique ou l'expérience).

> Pour illustrer le raisonnement : si j’observe la surface d’une étendue d’eau et que je constate que le motif général des vagues est perturbé à un endroit, je délimite mentalement la zone affectée (c’est-à-dire celle où les rides sont différentes) et j’envisage une explication (par exemple, des rochers sous la surface, une rafale de vent, le passage d’un bateau, etc.). De même, si je vois une ombre, je suppose qu’elle est projetée par quelque chose (c’est-à-dire que

quelque chose bloque la lumière) ; et d'après la forme de l'ombre, j'estime la nature de cet objet.

Le bouddhisme semble vouloir interrompre ce raisonnement. Il nous enjoint de ne rien interpréter derrière la « modification » perçue dans le champ phénoménal, mais de l'accepter telle quelle. Pour le bouddhisme, parler de « modification » constitue déjà une isolation artificielle et donc une distorsion des faits ; c'est projeter la « forme » sur le contenu, impliquant des activités superflues de comparaison et de contraste. De plus, chercher une « cause » expliquant la modification revient simplement à ajouter une nouvelle couche de projection à une réalité empirique déjà occultée. Ceci est vrai non seulement en ce qui concerne l'hypothèse d'« essences » sous-jacentes aux choses, mais aussi en ce qui concerne l'hypothèse d'un « soi » percevant et inférant. Il est préférable, nous dit-on, de regarder les événements phénoménaux (les ondulations visibles ou l'ombre, par exemple) et de les voir tels qu'ils sont, plutôt que de les interpréter comme révélateurs d'autres choses et de nous perdre à la recherche de telles illusions.

Cet argument peut sembler convaincant, mais il est incohérent. Étant lui-même un discours conceptuel du type qu'il critique, il se discrédite. On peut parfaitement admettre les interférences inhérentes à la pensée conceptuelle (comme dans les fonctions d'isolation, de

projection, de comparaison et de contraste, de raisonnement causal, de formulation d'hypothèses), sans pour autant nier sa validité lorsqu'elle est correctement mise en œuvre. En réalité, c'est la seule position cohérente.

De plus, je soutiens que notre âme (ou soi) n'est pas seulement déduite de l'apparence des phénomènes, mais aussi directement « intuitive » – ou du moins déduite d'intuitions. Assurément, les fonctions non phénoménales de l'âme (conscience, volitions, préférences) doivent être directement intuitives, car elles ne peuvent être pleinement expliquées par les phénomènes mentaux et matériels. Il est possible que l'âme soit à son tour déduite de ces intuitions ; ou bien, il est tout aussi possible qu'elle soit elle-même directement intuitive. À ma connaissance, le bouddhisme ne prend pas en considération cette thèse phénoménologique, et ne la réfute d'ailleurs pas.

2. Les facteurs du « Soi »

Concernant le concept de soi, il nous faut identifier les différentes manières dont nous développons la croyance en un soi, c'est-à-dire les fondements pratiques de ce concept, autrement dit, ***ce à quoi nous nous identifions, à tort ou à raison*** . Voici quelques exemples à développer :

a) Nous nous identifions personnellement aux ***sensations de et dans Le corps*** , incluant le toucher et les autres sensations qui nous présentent son étendue et délimitent ses frontières par rapport à un monde perçu comme plus « extérieur », ainsi que les sensations et sentiments physiques viscéraux. Ainsi, nous sentons, voyons, entendons, humons et goûtons notre « propre » corps, ou certaines parties de celui-ci, et nous nous identifions à l'ensemble de ces perceptions. Cela est dû en grande partie à l'immense « présence » du corps dans notre expérience, à sa manifestation insistante et bruyante. Il exige tellement notre attention que nous finissons par nous concentrer presque exclusivement sur lui.

Considérons comment la plupart des gens confondent (dans une large mesure) leurs

pulsions et émotions sensuelles. S'ils ont faim, ils se précipitent sur la nourriture. S'ils ressentent un désir sexuel, ils se tournent vers un partenaire ou se masturbent. S'ils ont envie d'alcool, de tabac ou de drogue, ils y cèdent sans hésiter. En quête de sensations, ils bavardent sans fin, regardent des films ou écoutent de la musique. On croit souvent que lorsqu'on éprouve de la fierté, de l'apitoiement sur soi, de l'amour ou de la haine envers quelqu'un, on est en contact avec son être profond [82]. Nous confondons chaque pulsion ou sentiment avec nous-mêmes et, par conséquent, pensons sans esprit critique qu'y répondre est indispensable à notre bien-être.

b) Nous nous identifions à notre ***perception du monde*** extérieur, au-delà de notre propre corps. Bien que ces expériences soient considérées comme externes et éphémères, elles contribuent à nous définir personnellement, car elles représentent une gamme spécifique de réalités au sein du vaste champ des possibles. Autrement dit, nous nous identifions à notre histoire de vie, à notre contexte

---

[82] Bien sûr, je ne veux pas dire que les sentiments sont déconnectés de la personne qui les éprouve, mais simplement qu'ils peuvent être plus superficiels qu'il n'y paraît, ou avoir des motivations inconscientes autres que celles affichées, etc. Par exemple, un « amour » apparent peut se révéler être un simple « béguin », ou être motivé par la convention ou le devoir, voire par une haine inavouée.

et à notre passé, à notre environnement et à notre destin particuliers. Nous oublions notre faillibilité et ignorons le rôle du hasard dans nos existences.

Nous apprenons beaucoup sur nous-mêmes, non seulement par l'introspection en solitaire, mais aussi en observant notre comportement face au monde extérieur, aux défis de la nature et à nos interactions avec autrui. Nous apprenons également à nous connaître en observant le comportement des autres et en reconnaissant chez eux des schémas comportementaux similaires.

c) Nous nous identifions à nos souvenirs et à nos fantasmes (y compris nos anticipations de l'avenir, nos idéaux et nos projets, nos rêves, etc.) – nos ***projections mentales*** . Nous percevons notre identité à travers nos expériences et aventures passées, ainsi que nos désirs et attentes actuels. De toute évidence, cet aspect n'est pas purement perceptif, mais implique un ***cadre conceptuel*** qui génère certaines pensées et émotions. Même si celles-ci évoluent progressivement, nous nous identifions à leur évolution et à leur direction, ainsi qu'à leurs éléments constants [83].

---

[83] Ceci s'oppose à l'idée bouddhiste selon laquelle l'inconstance implique l'absence de toute chose à laquelle s'identifier. On peut en effet s'identifier à un ensemble de choses changeantes.

d) Nous nous identifions à nos ***croyances et à nos choix passés et présents*** . Cet aspect est lié à la Conscience et à la Volonté, qui façonnent notre singularité et notre identité, ainsi que nos intuitions, nos pensées, nos comportements, nos envies, nos valeurs, nos aspirations et nos émotions. Il s'agit ici de ce que j'ai appelé l'intuition de soi, c'est-à-dire la connaissance de soi au sens strict. Nous nous identifions également à nos *choix futurs présumés* , c'est-à-dire à ce que nous attendons, ce que nous avons l'intention de faire, ce que nous sommes résolus à faire ou ce que nous prévoyons de faire.

e) ***discours*** verbal et préverbal . Comme le démontre la méditation, toutes les pensées ne sont pas générées par nous-mêmes. Nous en sommes les récepteurs passifs, pour la plupart d'entre elles. Elles surgissent simplement dans notre esprit comme un bruit mental *incessant* , un flot de pensées répétitives et absurdes, un bavardage compulsif. Or, la plupart d'entre nous s'approprient ces événements internes, se considèrent comme leurs auteurs et, par conséquent, définissent leur identité par rapport à eux.

f) L'identification à soi-même est primordiale lorsqu'elle se fait à travers ***l'image mentale que l'on a de soi*** , qu'elle soit réaliste ou fantasmatique. Celle-ci englobe les souvenirs et les fantasmes – dans toutes les modalités sensorielles – de nos

traits du visage et du corps, de nos expressions, de notre caractère, de notre voix, de notre écriture et d'autres aspects de notre personnalité, ainsi que de nos pensées et de nos actions. Ces souvenirs et fantasmes se fondent sur les reflets dans les miroirs, les images et autres enregistrements visuels et auditifs de soi-même, ainsi que sur les perceptions directes de certaines parties de son corps, de ses mouvements et de son monde intérieur.

Cette image de soi est celle à laquelle nous nous référerions spontanément si l'on nous demandait de nous désigner. Il est important de noter qu'il s'agit d'une construction mentale, d'une projection mentale ; il ne faut pas la confondre avec le soi qui connaît, veut et valorise. C'est un effet, non une cause. Elle est dépourvue de pouvoir de connaissance, de volonté ou d'émotion ; elle n'est qu'une image susceptible d'influencer le soi réel.

L'égocentrisme, ou amour-propre, consiste à avoir une opinion exagérée de sa propre valeur (beauté, intelligence, etc.). L'un des principaux attributs, ou schémas comportementaux, de l'«

ego » (au sens péjoratif courant) est sa vanité excessive.[84]

g) Dans la construction de notre identité personnelle, nous sommes influencés, positivement ou négativement, par ***la façon dont les autres nous perçoivent ou nous imaginent*** . Leurs perceptions ou conceptions à notre sujet peuvent, bien sûr, être vraies ou fausses. Il est important de distinguer entre la façon dont nous *savons* qu'ils nous perçoivent ou nous imaginent, et la façon dont nous *imaginons* qu'ils nous perçoivent ou nous imaginent.

   Ces problèmes sont encore compliqués par le phénomène de ***projection sociale*** : nous cherchons souvent à projeter une image de nous-mêmes, par nos discours et nos comportements, afin d'influencer le jugement que nous portons sur nous et celui des autres. Ainsi, il nous arrive de modifier inconsciemment notre image de nous-mêmes – en changeant, en omettant ou en ajoutant des informations – jusqu'à perdre de vue la réalité. Et même lorsque nous agissons ainsi dans le seul but de tromper autrui (pour en tirer un avantage

---

[84] Paradoxalement, les narcissiques, ces personnes vaniteuses qui passent leur temps à se regarder dans les miroirs ou à chercher à être photographiées ou filmées, souffrent d'une profonde insécurité quant à leur existence et leur identité. Leur ego démesuré est comme un ballon gonflé à bloc, fragile au moindre choc.

matériel ou social), nous risquons de nous perdre nous-mêmes.

> Ce facteur joue un rôle important dans la cohésion et la régulation sociales, mais il peut aussi devenir tyrannique. Nombreux sont ceux qui passent leur vie à tenter d'influencer l'image que les autres se font d'eux, afin d'obtenir leur amour, leur respect ou leur admiration. Et s'ils ne parviennent pas à se conformer aux attentes sociales, ils font semblant de s'y conformer.[85]

h) Comme le soulignent à juste titre les bouddhistes, notre ego se définit aussi par rapport à ses prétendues ***« possessions » extérieures*** . « Qui suis-je ? – Je suis celui qui possède ceci et cela… Je suis l'époux de cette femme, le père de ces enfants, le descendant de ces ancêtres, le propriétaire de cette maison et de ces richesses, le dirigeant d'une entreprise, le lauréat d'un prix littéraire, le gagnant d'un concours, etc. » Il est important de noter que cela inclut non seulement les possessions matérielles, mais aussi la possession d'autrui sous toutes ses formes

---

[85] Ayn Rand et Nathaniel Branden ont identifié ce phénomène comme un mal répandu. Ils qualifiaient de « dépendants » les personnes dont les pensées, les valeurs et les actions sont névrotiquement dépendantes de celles d'autrui. Le conformisme ou l'excentricité, la peur de perdre la face et la quête de prestige sont quelques-unes des manifestations de ce problème.

(conquête sexuelle, domination politique, etc.) et les possessions abstraites (j'ai écrit cet essai, etc.).

Dans une certaine mesure, cette identification du « moi » au « mien » est l'expression des facteurs plus internes mentionnés précédemment : « Ceci est mon ombre, *car* j'ai ce corps », « Ces choses ou ces personnes m'appartiennent, *car* j'ai certains traits de caractère et fait certains choix, forgeant ainsi une certaine histoire », nous disons-nous. Mais, comme le soulignent les bouddhistes, elle sert également d'expansion territoriale à l'ego, consolidant son existence et l'ancrant davantage au monde.

L'égoïsme consiste à défendre ses propres intérêts (supposés), de manière exclusive ou prédominante. L'un des principaux attributs, ou comportements, de l'« ego » (au sens péjoratif courant du terme) est son avidité arrogante, sans égard pour les conséquences néfastes pour autrui. « Penser d'abord à soi », comme on dit.

i) Le fait que chacun de nous puisse être désigné par un ***nom propre*** (ou des pronoms qui le remplacent temporairement) contribue, comme le souligne le bouddhisme, à ancrer et à consolider en nous l'idée d'une identité propre. Les choses désignées

uniquement par un nom commun (par exemple « un homme ») ont, à nos yeux, une identité moins marquée.

Nous pouvons inclure ici tous les *conventionnels Les aspects* qui constituent notre identité sont illustrés par notre carte d'identité. Cela renvoie à l' *appartenance à un groupe : une famille (nom de famille, acte de naissance), une nation (certificat de naturalisation, passeport), une classe sociale (riche ou pauvre, roturier ou dirigeant, différents niveaux d'éducation et professions), une confession religieuse, une organisation ou un club. Tous ces éléments* , ainsi que notre nom, contribuent à forger notre identité, en grande partie par consentement mutuel.[86]

j) Le ***concept théorique*** de soi ou d'âme est également projeté sur soi-même : « Je suis cette entité abstraite ». Que ce concept soit vrai ou faux importe peu ici ; ce qui compte, c'est que la plupart des personnes instruites font une telle projection théorique, c'est-à-dire que nous nous identifions au

---

[86] Des aspects factuels, tout comme des aspects purement conventionnels, peuvent bien sûr entrer en ligne de compte. Ainsi, la famille, la nation ou la religion reposent généralement sur les parents biologiques ; le niveau d'études ou la profession, sur les études et la pratique concrètes ; et ainsi de suite.

soi conçu par les religions, les philosophies et les psychologies.

En matière de religion, l'accent est mis sur la substance pérenne du soi (l'âme, la spiritualité) et sur sa responsabilité morale et sa perfectibilité (le libre arbitre). La principale caractéristique du soi philosophique est sa *réflexivité* : il renvoie à la personne consciente et volontaire, il est à la fois sujet et objet, agent et patient. La psychologie, quant à elle, s'intéresse davantage aux complexités existentielles du soi, dont certaines sont évoquées ici.

Comme le montre l'usage courant de ces termes, le concept d'ego ne se confond pas avec celui de soi. L'ego est une construction du soi. Lorsque nous nous sentons vulnérables, nous pouvons chercher à nous rassurer en nous livrant à des « voyages centrés sur l'ego ». Il s'agit de tendances comparatives et compétitives, telles que la domination, la recherche de l'admiration ou l'avidité. Le pouvoir, la célébrité et/ou la fortune nous donnent l'impression d'avoir un avantage sur les autres, et donc d'être mieux armés qu'eux pour affronter la vie. Ce que nous appelons notre ego est alors notre part d'ombre, notre propre produit. En le nommant, nous pouvons prendre du recul, l'analyser et, espérons-le, le guérir. Ce domaine de la psychologie mérite, bien entendu, (et bénéficie) de nombreuses études et approfondissements.

3. Identification-Avec

Le terme récurrent dans le traitement ci-dessus est « s'identifier à » – que signifie-t-il exactement ? Il renvoie à un mécanisme épistémique et psychologique par lequel chacun de nous s'attribue temporairement une certaine identité, décrite par l'imagination et verbalement.

> Concernant le mécanisme par lequel nous nous identifions à chacun de ces aspects de notre identité, prenons l'exemple d'une rencontre marquante : après avoir lu un ouvrage d'éthique ou un roman, écouté une chanson ou vu un film, nous pouvons être amenés à nous identifier temporairement à la personne, au type de personnalité ou au protagoniste rencontré. Nous pouvons aller jusqu'à fusionner presque totalement avec ce modèle, non par un artifice conscient, un jeu de rôle ou une imitation, mais par une sorte d'« *induction de personnalité* ».
>
> Nos pensées, attitudes et actions font écho à celles du modèle, et nous pouvons même avoir

l'impression que notre corps nous ressemble [87]. Cette expérience se produit lorsque nous interprétons nos sensations corporelles à travers l'image mentale que nous avons du modèle. Plus précisément, les sensations tactiles provenant de notre visage ou du reste de notre corps sont mentalement *unifiées* par cette image (plutôt que par la nôtre). Ce mécanisme d'intégration est lié à la « corrélation des modalités » et implique une projection visuelle (interne ou hallucinatoire).

Je [88]propose deux acceptions du « soi » : (a) le **soi réel** , une entité naturelle dotée d'une certaine continuité dans son existence, peut-être un épiphénomène spirituel émergeant au sein de la matière vivante d'une certaine complexité, ce soi étant le sujet de la conscience et l'agent de la volonté ; et (b) le soi imaginé ou **ego** , une description construite et présumée du soi, dépourvu de conscience et de volonté, mais qui en est lui-même un produit. Le premier correspond à notre identité factuelle, le second

---

87 Personnellement, je bloque immédiatement ces fantasmes dès que j'en prends conscience, même si, dans ma jeunesse, il m'arrivait de m'y adonner. De toute évidence, beaucoup de gens sont incapables, ou plus précisément peu disposés ou insuffisamment formés, à contrôler ce type d'induction de la personnalité, et finissent par vivre au gré des identités empruntées.

88 Du moins pour l'instant, je privilégie la tradition occidentale à la thèse bouddhiste plus radicale.

à celui auquel nous nous identifions illusoirement, en le confondant avec la connaissance de notre identité.

Initialement, l'ego se construit comme une tentative légitime de synthétiser les informations produites directement ou indirectement par le moi véritable. Mais ce projet dérape, compte tenu de son extrême complexité et des exigences quasi surhumaines d'objectivité et d'honnêteté qu'il implique. Ainsi, contrairement à notre identité – ou plus précisément, à la connaissance que nous en avons – nous nous trouvons face à une construction en partie ou en grande partie fantasmée, qui ne correspond pas entièrement à l'original. Cette identité projetée de manière erronée influence négativement le moi véritable, le déconnectant de lui-même. L'ego implique donc *une certaine* conscience de soi, mais aussi beaucoup d'illusions. C'est une demi-vérité qui entrave la cognition, la volonté et l'évaluation justes, et nous confronte ainsi à des problèmes épistémologiques, psychologiques, comportementaux, émotionnels et sociaux à résoudre. La meilleure solution est la méditation régulière, qui nous permet de démêler progressivement le vrai du faux et de retrouver une connaissance de soi saine et réaliste.

Nous avons donc deux conceptions du soi, que l'on distingue logiquement comme suit.

a) Un concept est *idéal* , en ce que son objet ou contenu est le soi réel, le soi tel qu'il est réellement, quoi qu'il arrive. Il s'agit d'un concept hypothétique et philosophique, car il renvoie à quelque chose que nous connaissons plus ou moins, mais pas vraiment en détail ; nous en avons besoin pour pouvoir dire quelque chose sur le soi réel supposé, d'où ce concept distinct et minimaliste, qui est par définition vrai, c'est-à-dire le réceptacle de ce qui se trouve être vrai.

b) L'autre conception est d' ordre *pratique* , selon laquelle nous construisons aisément notre connaissance et notre imagination concernant le soi. Cette conception est par définition imparfaite, car toute connaissance est, d'une certaine manière, imparfaite du fait de notre faillibilité, et la connaissance de soi l'est d'autant plus, en raison des subjectivités et des pressions psychologiques et sociales impliquées dans sa formulation. L'objet ou le contenu de cette conception est en partie le soi réel (connaissances fondamentales) et en grande partie le soi imaginé (certaines propositions sont vraies, d'autres fausses). C'est pourquoi nous nommons distinctement le référent « ego », pour souligner que, pour la plupart d'entre nous, cette conception est nécessairement, et de loin, considérablement erronée.

Il est donc juste d'affirmer, comme le font les bouddhistes, que le soi, au sens d'ego, n'existe pas. Car il est l'objet ou le contenu d'un concept reconnu comme partiellement faux par la plupart des gens (tous sauf les « Éveillés », s'ils existent). À proprement parler, l'ego n'existe donc pas ; le concept est vide, sans référent réel [89]– ce qu'il vise en pratique n'existe pas réellement, mais relève de projections de l'imagination et de constructions verbales. Néanmoins, le soi, au sens minimaliste, existe. Le concept de soi ne rassemble que notre connaissance véritable et certaine de soi, à l'exclusion de tout détail illusoire.

Le lecteur aura peut-être remarqué que, malgré ma lutte acharnée contre la doctrine bouddhiste du « non-soi », je reste intrigué et attiré par elle [90]. D'autant plus que cette philosophie semble affirmer que c'est *uniquement* en se détachant de l'idée même de soi que l'on peut atteindre l'éveil et la libération. Je ne veux pas

---

89 De même que, par exemple, le concept de « licorne » n'a pas de référent réel (bien que les chevaux et les cornes soient bien réels, séparément).

90 L'idée d'une absence de soi me fascine autant que la conclusion de la théorie de la relativité d'Einstein selon laquelle l'éther n'existe pas. Ce concept d'une substance dans le vide, ou d'existence en tant que telle, a été (je crois) initialement proposé par Descartes. J'ai personnellement du mal à concevoir comment les ondes de la théorie des champs peuvent être des ondes du néant. Pourtant, je suis bien conscient que la conclusion d'Einstein est inévitable, étant donné la constance de la vitesse de la lumière quelle que soit la direction du mouvement de l'observateur. Réciproquement, si l'absence d'éther est concevable, pourquoi pas l'absence de soi ?

commettre l'erreur classique de jeter le bébé avec l'eau du bain. Une interprétation possible de cette doctrine, qui permettrait de l'expliquer tout en conservant le concept d'âme (qui me paraît toujours incontournable), serait qu'elle vise à contrer notre tendance, décrite plus haut, à nous identifier à certains aspects du soi.

Lorsque nous nous identifions à une idée théorique ou fantasmée du soi, nous ne faisons *que projeter un soi phénoménal et dire : « C'est moi ! »* L'image projetée se confond alors avec celui qui la projette. C'est très différent de *la conscience de son véritable soi par l'intuition directe* . Ainsi, on nous dit en substance : « Si vous voulez vous trouver, ne vous cherchez pas dans différents concepts ou images, mais plongez simplement au plus profond de votre âme. Plutôt que *de penser* à vous, ou pire encore, de vous inventer un soi, *soyez simplement* vous-même et vous apprendrez ainsi naturellement à vous connaître. » C'est peut-être aussi simple que cela.

> La distinction entre soi et ego peut être illustrée en référence à **la figure 2** .
>
> Le cercle concentrique le plus intérieur (appelé âme, et incluant les fonctions de cognition, de volition et d'évaluation) symbolise le soi au sens le plus précis du terme. On l'appelle parfois le soi réel ou véritable, ou encore le soi supérieur

ou profond, pour désigner diversement sa position relative.

Les cercles intitulés « esprit » et « corps » (y compris leurs fonctions respectives) constituent ensemble l'ego, ou le « soi », au sens inexact du terme. On l'appelle parfois le soi illusoire ou faux soi, ou encore le soi inférieur ou superficiel, pour souligner sa position relative. (Certes, les personnes plus matérialistes s'identifient davantage à leur corps, tandis que les personnes plus mentales s'identifient davantage à leur esprit. Mais l'esprit et le corps sont inextricablement liés, dans leurs fonctions sensorielles, motrices, émotionnelles et intellectuelles.)

Il est essentiel de comprendre que l'âme (le soi) est d'une substance différente (l'esprit) de celle du mental ou de la matière (l'ego). La première constitue le cœur de notre existence ; les secondes ne sont que des enveloppes extérieures. Lorsque nous nous identifions à l'ego plutôt qu'à l'âme, nous perdons le contact avec notre véritable nature d'observateur, d'acteur et de sensible.

4. Concepts idéaux et pratiques

Or, les observations précédentes concernant le concept de soi peuvent être généralisées à tous les concepts. Autrement dit, la même analyse logique peut s'appliquer à toute prédication. Nous avons d'une part le concept idéal d'un objet établi, qui, par définition, ne contient *que des vérités, connues ou inconnues,* à son sujet. D'autre part, nous avons le concept pratique, que nous savons inductif, sujet à changement – développement, correction et amélioration – et donc, par définition, partiellement *faux, dans une mesure connaissable mais inconnue* . Le concept idéal possède ainsi un contenu entièrement réel (quoique relativement rudimentaire), tandis que le concept pratique possède un contenu en partie réel et en partie irréel (quoique beaucoup plus riche).

À proprement parler, le concept pratique vise un objet inexistant, tandis que le concept idéal nous permet de viser l'objet existant. Tous deux sont nécessaires à notre discours ; ils sont complémentaires. Le concept idéal constitue une partie du concept pratique, qui inclut également des éléments ou aspects plus incertains. L'acquisition rigoureuse du savoir, facilitée par la méditation, consiste à être constamment

conscient, dans toute la mesure du possible, du statut épistémologique (vrai ou faux, certain ou incertain dans quelle mesure) de chaque élément de connaissance. Autrement dit, il s'agit de savoir à tout moment quelle part de chaque concept relève du concept idéal fondamental et quelle part relève du concept pratique provisoire. Il faut se rappeler sans cesse que le savoir est en perpétuelle évolution et qu'il est de notre responsabilité de l'évaluer régulièrement pour rester en phase avec la réalité.

De même que les bouddhistes nient l'existence d'une « soi » aux êtres humains, ils nient l'existence d'une « essence » à toute autre chose. Pour eux, il s'agit d'une seule et même erreur ; la première étant un cas particulier de la seconde, ou en étant la cause. Notre explication de leur position serait qu'ils se réfèrent à ce que nous venons d'appeler des concepts pratiques : leur contenu a en effet peu de chances de correspondre pleinement à l'essence ou à la soi réelle. Quant aux concepts idéaux, ils ne sont pas « vides », puisque leur intention est par définition ce qui est réel, que cela soit connu ou non. Même dans le bouddhisme, des concepts comme ceux de « fondement de l'esprit » ou de « nirvana » doivent être considérés comme des exceptions à la règle de la vacuité, puisqu'ils sont en réalité traités comme l'essence ultime des choses et des êtres.

Néanmoins, afin de garder l'esprit ouvert à l'égard de cette intéressante doctrine bouddhiste, nous devrions *au moins* tenter, à titre expérimental, de construire une méditation et un discours progressivement exempts de projections de soi et de la relation sujet-prédicat (prédication).

> Par exemple, en méditation, au lieu de penser « Je dois prendre conscience de ma respiration », pensez « prendre conscience de la respiration » (détournant ainsi l'attention de soi, tout en conservant une injonction), puis pensez « conscience de la respiration » (s'éloignant ainsi d'une sensation de volonté active, d'intensification de la conscience et de sa direction vers la respiration), puis pensez « respiration » (supprimant ainsi la relation impliquée par « de »), puis *soyez simplement* conscient de votre respiration sans paroles (un phénomène pur).
>
> Ainsi, sans adhérer au discours erroné de Nagarjuna [91], poursuivez progressivement la conscience sans paroles, en abandonnant le « je » (sujet), puis, au lieu de propositions (qui utilisent sujets et prédicats), n'utilisez que des termes isolés (concepts verbalisés), puis

---

[91] Voir mon ouvrage *« L'illogisme bouddhiste »* concernant les arguments de Nagarjuna.

concentrez-vous sur le contenu de ces termes (l'événement visé, sans le mot), puis abandonnez l'injonction de « penser » à cela et faites simplement l'expérience inactive de ce contenu. Tout cela revient simplement à redescendre la chaîne de la conceptualisation, et il est bien sûr plus facile d'apprendre à ne pas la remonter dès le départ (du moins pas pendant une telle méditation).

5. Critiques fallacieuses de la personnalité

Depuis que j'ai écrit * *L'Illogisme Bouddhiste** , j'ai examiné plus attentivement les arguments bouddhistes contre la notion de soi, et je dois dire que – même s'ils continuent de susciter en moi une prise de conscience plus profonde des questions philosophiques – je les trouve de moins en moins convaincants, notamment en ce qui concerne les critères logiques.

Les bouddhistes conçoivent le soi comme une non-entité, une illusion produite par un ensemble de circonstances environnantes (« causes et conditions »), comme un vide au sein d'une structure (de matière, d'esprit ou autre). Or, je n'ai jusqu'à présent trouvé aucune formulation détaillée et convaincante de cette thèse curieuse (mais intéressante), aucune explication claire permettant de comprendre comment un vide peut sembler posséder conscience, volonté et valeurs. En attendant une telle théorie, je continue de considérer le soi comme une entité (appelons-la âme) d'une certaine substance (l'esprit, par exemple). Ce soi est apparemment individuel, mais pourrait bien, à un niveau plus profond, se révéler universel. L'individuation de l'âme pourrait

être une illusion due à une vision limitée, tout comme l'individuation des corps matériels semble l'être.

Les critiques de l'idée de soi ne sauraient remplacer une affirmation positive. Il est certes difficile de démontrer publiquement (par opposition à l'introspection) et de façon indubitable l'existence d'une âme, dotée de facultés personnelles de connaissance, de volonté et d'affection. Mais cette théorie demeure la plus crédible, car les catégories abstraites qu'elle emploie (entité, substance, propriété, causalité) sont déjà familières et fonctionnelles dans d'autres contextes. En revanche, la thèse impersonnelle reste mystérieuse, quelle que soit notre ouverture d'esprit. Elle peut s'avérer utile à des fins méditatives, mais, en tant que proposition philosophique, elle semble insuffisante.

De manière générale, j'observe que ceux qui tentent de rationaliser la thèse bouddhiste du non-soi ont recours à des formulations trop vagues, à des généralisations injustifiées et à d'autres *raisonnements fallacieux . L'ouvrage « Le Lotus dans le courant »* de Hsing Yun , que j'ai relu récemment [92], en est un bon exemple . Les citations ci-dessous, données à titre d'exemples, sont extraites de cet ouvrage.

---

[92] Voir notamment les chapitres 7 à 9. (L'auteur est un moine bouddhiste chinois, né en 1928.)

> *« Non seulement toutes choses sont impermanentes, mais elles sont aussi dépourvues de nature propre. N'ayant pas de nature propre, toutes choses dépendent d'autres choses pour leur existence. Aucune n'est indépendante et capable d'exister sans les autres » (pp. 86-87).*

Ici, l'imprécision des termes « existence » ou « exister » ouvre la porte à des interprétations erronées. La pensée occidentale admet volontiers que toutes les choses (ou presque) *naissent* , *continuent* d'exister, *cessent* d'exister et *continuent* de ne pas exister en fonction de l'arrivée, de la présence, du départ ou de l'absence de diverses autres choses. Mais cela est très différent d'affirmer que leur *être* même est dépendant : pour nous, les faits sont des faits, c'est-à-dire qu'une fois qu'une chose est un fait passé ou présent, rien ne peut la modifier, elle n'est « dépendante » de rien. Or, j'affirme que les bouddhistes semblent nier cela et semer la confusion en brouillant la distinction entre le changement *à travers* le temps et l'espace et le changement *au sein d'un même* temps et d'un même espace.

> *« Le mot « choses » dans ces déclarations désigne tous les phénomènes, qu'ils soient formés ou informes, tous les événements, tous les actes mentaux, toutes les lois et tout ce que vous pouvez imaginer. »*

Ici, l'idée est que l'impermanence concerne non seulement les phénomènes, qui, à proprement parler, sont des objets matériels ou mentaux de la perception, mais aussi les objets abstraits. Les termes « informe », « lois » et « tout ce que l'on peut imaginer » le suggèrent. Mais bien sûr, une telle affirmation sous-entend subrepticement quelque chose que nous n'admettrions pas facilement, même si nous reconnaissons aisément l'impermanence des phénomènes. L'essence même d'une « loi » réside dans sa constance au sein du changement, une caractéristique que nous concevons par notre raison comme le caractère commun à une multitude d'événements phénoménaux changeants. Le principe d'impermanence n'est pas censé s'appliquer aux abstractions. En effet, il est lui-même une abstraction, considéré comme non impermanent !

> *« Dire que rien n'a de nature propre, c'est dire que rien ne possède d'attribut qui perdure dans le temps. Il n'existe aucune « nature » immuable, nulle part. Si la « nature » d'une chose ne peut demeurer la même, comment peut-elle être considérée comme une nature ? Tout finit par changer, et par conséquent, rien ne peut être qualifié de « nature », et encore moins de nature propre. »*

Ici, l'auteur élude la question de *la durée* – ou de la durée potentielle – en jeu. Même en admettant que les

phénomènes ne peuvent pas durer éternellement, il ne s'ensuit pas qu'ils ne durent jamais. Qui peut alors affirmer qu'un attribut ne peut pas persister aussi longtemps que l'objet dont il est un attribut ? Ce sont tous deux des phénomènes, donc tous deux impermanents – mais rien ne les empêche de durer la même durée. La réalité empirique est la suivante : certains attributs apparaissent et/ou disparaissent au cours de la vie d'un phénomène, et d'autres persistent tout autant dans le temps. De plus, les taux de changement varient ; ils ne sont pas tous identiques. L'auteur cherche manifestement à imposer une vision des choses qui conforte sa thèse extrême.

On peut, incidemment, concevoir différentes formes de continuité dans la conjonction de phénomènes (voir **figure 4**). Un attribut essentiel d'une chose coexisterait pleinement, tel un *fil conducteur sous-jacent* de même durée. Un scénario de continuité plus faible serait un *enchaînement* d'événements différents, de sorte que le premier partage un certain temps avec le deuxième, qui en partage un autre avec le troisième, et ainsi de suite, sans que le premier et le troisième, le deuxième et le quatrième, etc., n'aient de temps en commun. Dans certains cas, la continuité peut être totalement illusoire, en ce sens que les événements *se succèdent* de manière contiguë dans le temps sans partager aucun temps.

Hsing Yun poursuit son argumentation :

> *« Le corps… est une illusion causée par une brève conjonction des composantes physiques et mentales de l'existence. De même qu'une maison est composée de nombreuses parties qui lui confèrent une apparence, le corps… Lorsque ces parties sont séparées, on ne trouve nulle part de nature propre. »*

Le fait qu'une maison ou un corps humain soit un agrégat de nombreux éléments séparables ne prouve pas que, lorsqu'ils sont réunis (d'une certaine manière, bien sûr), ils ne produisent pas collectivement quelque chose de nouveau. Le tout peut être plus que la somme de ses parties, car il n'est pas seulement la somme de ses parties, mais aussi le *résultat* de leurs interactions. Les briques d'une maison ne s'empilent pas simplement pour former une maison, mais elles deviennent une maison lorsqu'elles sont disposées côte à côte selon certaines règles ; si elles sont placées séparément (ou mal agencées), elles ne constituent pas une maison (mais tout au plus un tas de briques). Il en va de même pour les atomes qui forment une molécule, les molécules qui forment une cellule vivante, les cellules qui forment un organisme humain. À chaque niveau, il existe une interaction *causale* entre les parties, qui produit quelque chose de nouveau, qui est plus que la somme de ses parties : ce que nous appelons le tout, avec ses attributs et propriétés propres.

Il est donc tout à fait légitime de supposer que lorsque la matière s'assemble d'une certaine manière pour former ce que nous appelons un corps humain vivant, elle produit une entité nouvelle appelée le soi, l'âme ou l'esprit, que nous considérons comme l'essence de l'être humain car nous lui attribuons les facultés de conscience et de volonté que nous manifestons manifestement (et que la matière qui nous constitue ne manifeste pas, à notre connaissance, séparément). Que cette idée du soi soit une hypothèse est aisément concevable ; mais pour quiconque est conscient du fondement inductif de la plupart des connaissances humaines, cela ne constitue pas une critique (toute science se développe par hypothèses). L'important est de noter que les commentateurs bouddhistes, comme celui-ci, avancent des arguments qui ne parviennent pas à prouver ce qu'ils prétendent prouver.

Voici quelques exemples supplémentaires, liés à la notion de « vide » :

> *« La production conditionnée signifie que tout est produit par des conditions et que rien n'a d'existence indépendante. Tout est lié à tout et tout est conditionné par tout. Le terme « vide » désigne le fait que rien n'a de nature indépendante » (p. 94).*

Ici, le lecteur remarquera le caractère vague de termes tels que « connexion » ou « conditionnement ». Ils sont

employés sans nuance, sans préciser que de nombreux types et degrés de relations causales peuvent être en jeu. Le lecteur a l'impression que tout est *équivalent . Liés* à tout le reste, aussi proches ou éloignés soient-ils dans l'espace et le temps. Mais ce n'est pas seulement faux – c'est conceptuellement intenable ! Les concepts de causalité émergent en référence à une relation spécifique, que certaines choses entretiennent entre elles *et que d'autres n'entretiennent pas* . Si toutes les choses avaient *la même* relation causale avec *toutes* les autres, aucun concept de relation causale n'existerait et serait superflu. Nous pouvons *très bien…* On dit souvent, *de manière imprécise* , que la cause d'une cause est « causalement liée » à une chose, mais la logique causale nous enseigne que la cause d'une cause n'est pas toujours elle-même « une cause » de cette chose au sens strict. Et même si elle l'est, ce n'est pas forcément dans la même mesure. Il s'ensuit que Hsing Yun nous induit une fois de plus en erreur.

> *« Le vide ne signifie pas le néant… toutes choses ont l'être parce qu'elles existent toutes de manière interdépendante » (p. 97).*

Ici, l'image qui nous est communiquée est celle d'une chose, bien que dépourvue de substance en elle-même, qui acquiert l'existence par son infinité de relations (dépendances) avec toutes les autres choses, chacune étant elle-même dépourvue de substance. Il

convient de se demander si ce scénario théorique est crédible. Une infinité de zéros peut-elle donner un nombre non nul ? Que sont ces « relations » entre les « choses » ? Ne sont-elles pas elles aussi des « choses » ? Ne sont-elles pas également vides, auquel cas, qu'est-ce qui *leur donne* l'existence ? Le concept de relation implique la préexistence des choses liées (les termes) ; si seules les relations existent, ce concept a-t-il encore un sens ?

Par ailleurs, que signifie exactement l'interdépendance (ou codépendance) ? Une étreinte en plein vol entre deux personnes ou plus équivaut-elle à un soutien mutuel ? Si je ne peux pas subvenir à mes propres besoins, puis-je vous soutenir ? Cette idée est absurde.

> *« Rien n'est immuable ni immuable. Tous les phénomènes se succèdent. Ils changent sans cesse, naissent et meurent. »*

Ici, l'auteur omet tout simplement le fait (précédemment reconnu) et pourtant essentiel de la *persistance* . Pour nous convaincre que le monde n'est que flux et reflux, il évoque la naissance, le changement et la mort, mais passe sous silence le fait même de vivre, ne serait-ce qu'un instant ! L'expression « ils sont toujours » ne signifie pas nécessairement « chacun d'eux à chaque instant ».

> *« Une cause (graine) devient un effet (fruit), qui contient lui-même la cause (graine) d'un autre effet, et ainsi de suite. Le monde phénoménal tout entier fonctionne exactement comme cela » (p. 98).*

Nous voilà plongés, un peu trop vite, dans une généralisation douteuse. La description du cycle de la vie, avec la procréation de génération en génération, ne s'applique pas nécessairement à d'autres successions causales. La causalité dans le monde de la matière inanimée obéit à ses propres lois, comme les lois du mouvement de Newton, par exemple. De mémoire, il n'y a rien de véritablement équivalent à la reproduction. Pour nous convaincre, l'auteur devrait être beaucoup plus précis dans ses analogies. Les philosophes ne jouissent d'aucune liberté littéraire.

> *« Si l'on décomposait un corps en ses parties constituantes, le corps n'existerait plus en tant que corps. »*

Et alors ? Est-ce censé expliquer ou prouver le « vide » ? Si vous tuez un animal et le disséquez, il est évident que vous n'y trouverez ni la vie, ni la conscience qu'il possédait, ni sa « nature animale ». Il ne s'ensuit pas pour autant que, vivant et en bonne santé, l'animal soit dépourvu de ces éléments !

> *« La signification des mots « au-dessus » et « en dessous » dépend de l'endroit où nous nous*

> *trouvons. Ils n'ont pas de signification absolue. Il en va de même pour tous les mots et toutes les relations entre les choses » (p. 99).*

Une fois encore, une généralisation hâtive : celle des termes relatifs à tous les mots. Tout grammairien sait que les termes relatifs ne sont qu'une catégorie parmi d'autres. Leur existence n'implique pas que les termes relatifs possèdent les mêmes caractéristiques ou propriétés. De même, Hsing Yun soutient que la relativité d'un mot comme « luminosité » (notre perception de la luminosité d'une lumière est subjective et variable) illustre la relativité de tous les termes. Mais là encore, il généralise d'un cas évident à tous les cas, alors que de nombreuses précisions reposent sur des mesures scientifiques plus rigoureuses. Par ailleurs, décrivant comment un morceau de tissu peut avoir diverses utilisations, comme chemise ou comme jupe, il affirme :

> *« C'est toujours le même morceau de tissu, mais comme son usage diffère, on lui donne des noms différents. C'est le cas pour tous les mots ; leur signification dépend de leur utilisation et du contexte. »*

Ceci est censé nous convaincre que les mots sont « faux et inconstants » et nous aider à mieux comprendre le vide. Or, la véracité et l'exactitude du langage ne sont manifestement pas en jeu ici ; la

conclusion négative sous-jacente est donc injustifiée. La preuve en est que nous comprenons tous parfaitement sa description de l'évolution du rôle pratique du morceau de tissu. « Le tissu peut servir de chemise ou de jupe » est une phrase parfaitement légitime, employant la modalité naturelle « peut » et deux prédicats en disjonction pour un seul sujet (A peut être B ou C). Bien sûr, si l'on part du principe que le langage ne peut se composer que de phrases à deux termes et une seule modalité (A est B), on sera désorienté face à des situations plus complexes. Mais si notre compréhension de la pensée humaine est plus développée, on ne tire pas de conclusions hâtives.

Enfin, Hsing Yun évoque la relativité de nos perceptions pour justifier l'idée de vacuité. Il décrit deux personnes observant une chute de neige : un poète, bien au chaud chez lui, et un sans-abri transi de froid dehors. Le premier espère que la neige continuera de tomber pour pouvoir en profiter ; le second craint que, si elle continue, il ne meure de froid. L'auteur conclut :

> *« Ils voient tous les deux le même paysage, mais comme leurs conditions sont différentes, ils le perçoivent très différemment. »*

Ainsi, les perceptions sont « fausses » et le vide les « sous-tend ». Là encore, son interprétation de la situation est tendancieuse, destinée à conforter ses doctrines préconçues. À vrai dire, les deux personnes

perçoivent correctement le même paysage enneigé (plus ou moins) ; ce qui diffère, c'est leur évaluation des *conséquences biologiques* de ce qu'elles perçoivent (ou plus précisément encore, de ce qu'elles anticipent). Il n'est question nullement de relativité de la perception ! Nous avons deux affirmations tout à fait légitimes, toutes deux probablement vraies : « Je profiterai de la neige » et « Je mourrai sous la neige ». Le « je » désignant le poète dans un cas et le pauvre homme dans l'autre, il n'y a aucune contradiction entre elles.

À partir d'arguments comme ceux que nous avons analysés, Hsing Yun parvient à la conclusion générale suivante :

> *« L'univers ne peut exister que parce que tous les phénomènes sont vides. Si les phénomènes n'étaient pas vides, rien ne pourrait changer ni apparaître. L'être et le vide sont les deux faces d'une même réalité » (p. 100).*

Mais aucun de ses prémisses ni de ses arguments ne nous permet de tirer une telle conclusion. C'est une évidence que si votre coupe est pleine, vous ne pouvez rien y ajouter ; ou que si vous n'avez pas de place pour vous déplacer, vous ne pouvez pas bouger. Mais ce n'est pas de cela dont parle l'auteur ; la thèse proposée est bien sûr beaucoup plus radicale, quoique toujours largement obscure. On ne nous offre que des

affirmations dogmatiques, qui répètent inlassablement ce que le Bouddha aurait dit.

Personnellement, je reste tout à fait disposé à croire que le Bouddha a bien proféré des paroles éclairantes sur l'interdépendance, l'impermanence, l'altruisme et la vacuité, mais ses propos manquaient apparemment de clarté. J'espère simplement que sa difficulté résidait dans la recherche des mots justes pour exprimer sa pensée, et que le raisonnement sous-jacent n'était pas aussi erroné que ceux que j'ai pu constater jusqu'ici dans les commentaires.

Pourtant, des phrases comme celle-ci, tirée du *Sūtra de la guirlande de fleurs,* sont délicieusement chargées de sens, nous incitant à poursuivre nos recherches[93] :

> *« Quand le vent souffle dans le vide, rien ne bouge vraiment. »*

[93] Par exemple, existe-t-il un état de conscience dans lequel on perçoit l'espace-temps comme un tout statique ?

6. Ce que pourrait être le « vide »[94]

Ce qui suit est une tentative de fusionner de manière éclectique les conceptions occidentale et indienne de l'« âme » avec certains aspects de l'idée bouddhiste selon laquelle nous sommes « vides » de toute substance de ce genre. Qu'est-ce que l'« âme » ? Quelle est sa place dans le « monde » ? Quels sont ses « mécanismes » ? Pouvons-nous interpréter et clarifier intellectuellement la notion de « vacuité » ?

> La notion bouddhiste de « vacuité » (dans ses versions les plus extrêmes) ne me convainc guère. S'il y a bien une chose qui est vide, c'est le concept même de vacuité tel qu'ils l'emploient, car ils ne le définissent ni ne l'expliquent *clairement* . La philosophie ne peut juger des idées qui demeurent à jamais vagues et se résument à des accusations kafkaïennes. Il incombe donc aux philosophes de la vacuité d'apprendre à exprimer leurs idées plus clairement.

---

[94] Cet essai a d'abord été rédigé pour le livre **L'Illogisme bouddhiste** , mais j'ai alors décidé qu'il n'était pas suffisamment exhaustif et cohérent et qu'il n'avait pas sa place dans cet ouvrage. Je l'ai depuis lors quelque peu amélioré.

6.1 Imaginez l'âme comme une entité dans la multiplicité, de substance (par exemple) spirituelle, une forme d'énergie très subtile quelque peu distincte des substances du domaine mental (celui des imaginations) et du domaine matériel (celui des phénomènes physiques, considérés comme le corps et le monde au-delà du corps).[95]

6.2 Si le solipsisme est une proposition logiquement acceptable, l'idée que l'âme puisse être une parmi tant d'autres au sein d'une vaste population d'âmes dispersées dans l'océan de l'existence, qui comprend également les énergies mentales et matérielles plus grossières, est tout aussi concevable. Ces entités spirituelles peuvent fort bien partager des natures et des tendances comportementales communes, et être capables d'influencer et de prendre conscience les unes des autres.

> Ces nombreuses âmes pourraient être des expressions d'une seule et même Âme, et l'esprit et la matière pourraient également être des expressions de cette Âme unique, que l'on pourrait identifier (selon une perspective hindoue) ou qui serait une émanation (selon une perspective juive) de ce que nous appelons Dieu. Il est aussi possible que ces nombreuses

---

[95] Il est à noter que les animistes considèrent même les plantes et les pierres comme spirituelles.

âmes soient interreliées, à la manière d'un réseau.

Cette dernière conception pourrait être qualifiée de plus bouddhiste si l'on s'intéresse à sa doctrine d'« interdépendance ». Cependant, on peut également considérer le bouddhisme comme compatible avec l'idée d'une âme collective ou originelle, si l'on se concentre sur sa doctrine d'un « fondement originel et commun de l'esprit ». Il s'agit d'un océan mental d'où toutes les pensées jaillissent momentanément (comme cela semble se manifester en méditation). D'abord individuelle et psychologique, cette substance originelle est finalement perçue comme universelle et métaphysique, selon un argument positiviste[96] : puisque même les sensations matérielles ne sont connues que par l'esprit, on ne peut que supposer que tout est esprit. Ainsi, non seulement les « pensées », mais toutes les « choses » ne sont que de simples turbulences dans ce magma primordial. Même les « soi » individuels ne sont que des gouttes de cette mer mentale qui possèdent momentanément l'illusion de la séparation et de l'identité personnelle.

---

[96] Comme je l'explique clairement ailleurs, je ne suis pas personnellement convaincu par cet argument extrême.

6.3 Pour chaque âme individuelle (comme pour l'Âme dans son ensemble), le mental, le corps et le monde au-delà, composé de matière, d'énergies mentales et spirituelles, pourraient n'être que des « images » projetées (un point de vue proche de celui de l'évêque Berkeley en Occident ou des philosophes Yogachara dans le bouddhisme). Je ne l'affirme pas, je cherche simplement à éclaircir cette théorie et à l'examiner attentivement.

> Le terme « image », ici, ne désigne pas l'image *de* quoi que ce soit d'autre. Ces images sont peut-être des moyens d'expression et de discours de l'âme. Autrement dit, le « monde qui m'entoure » pourrait être un langage que l'âme crée et utilise pour s'exprimer et communiquer avec elle-même (et avec d'autres âmes, le cas échéant).

Admettant l'existence objective de nombreuses âmes, on constate qu'elles partagent une grande partie (voire la plupart) de leurs images . Ceci soulève une question importante, souvent posée à propos de cet idéalisme : *si nos mondes (y compris leurs aspects physiques) relèvent de l'imagination personnelle, comment expliquer la concordance de leurs contenus et leur apparente soumission aux mêmes « lois de la nature » ?*

Une explication possible consiste à considérer les nombreuses âmes comme des émanations d'une Âme centrale (animale, humaine ou divine). Dans ce cas, il n'est pas surprenant qu'elles partagent des expériences et des lois.

On pourrait aussi répondre que des images similaires sont, par nature ou par habitude, projetées de manière répétée par de nombreuses âmes. Ainsi, elles semblent partager un monde (du moins en partie), même s'il est imaginaire. Partageant des illusions, elles partagent des perceptions communes. Elles peuvent donc interagir régulièrement dans un unique « environnement naturel » apparent et développer un savoir collectif, une société, une culture, une technologie, une éthique, une politique et une histoire. Dès lors, nous ne sommes pas contraints de supposer l'existence d'un monde objectif commun. Il se peut fort bien que chaque âme projette pour elle-même certaines images que d'autres âmes projettent également, et que ces images projetées soient identiques par comparaison.

6.4 Considérée comme une boule d'énergie subtile, l'âme peut avoir sa propre « mécanique » spirituelle – ses formes et mouvements extérieurs et intérieurs, les plis et les agitations en elle et à l'interface avec les énergies mentales et matérielles (et spirituelles) qui

l'entourent, les mathématiques des vagues qui la traversent, elle et son environnement, comme une créature flottant au milieu de la mer.

> *La conscience et la volonté* , considérées ici comme différentes formes de projection, sont les moyens par lesquels l'âme interagit avec elle-même et son environnement supposé.

Ces capacités ondulatoires de l'âme sont naturellement soumises à certaines « lois ». Bien que l'âme individuelle dispose d'une certaine marge de manœuvre, elle n'est pas libre d'agir à sa guise, mais tend, dans la plupart des circonstances, à demeurer selon des schémas fixes ou répétitifs. Ces « lois » (spirituelles et psychologiques) sont souvent partagées avec d'autres âmes ; mais chacune peut également avoir des contraintes ou des habitudes qui lui sont propres, ce qui lui confère son individualité. Ces « lois », communes et individuelles, constituent leur véritable nature sous-jacente, distincte de l'image de la « nature » qu'elles peuvent projeter.

> Si la pluralité des âmes s'explique par une seule et unique Âme supérieure, il devient d'autant plus aisé de comprendre comment elles peuvent être soumises à des lois communes. En revanche, l'individualité des âmes fragmentaires exige une explication. Il faut alors supposer soit un renoncement intentionnel et volontaire au

pouvoir de la part de l'Âme supérieure (les petites âmes conservant ainsi une part d'ignorance et une certaine liberté d'action), soit un sommeil ou une faiblesse involontaire (cette dernière hypothèse étant moins acceptable si l'on identifie l'Âme supérieure à Dieu).

Quant à l'Âme dans son ensemble, elle peut être soumise à des limitations et à des forces agissant sur sa conscience et sa volonté, ou bien être indépendante de toute restriction ou détermination naturelle, totalement libre et ouverte. Notre conception de Dieu privilégie cette dernière option, d'où les qualificatifs d'omniscience et d'omnipotence (et de bonté absolue, le mal étant une aberration due à l'ignorance et à l'impuissance).

6.5 Le but et la finalité de thèses comme celle-ci sont d'ordre éthique. Elles visent à convaincre que l'âme individuelle peut se libérer des contraintes et des habitudes auxquelles elle est soumise en prenant conscience de son unité avec d'autres âmes individuelles. « Prendre conscience » signifie ici transcender son individualité en *prenant conscience, en s'identifiant et en embrassant la cause d'* autres entités de même substance, ou de l'Âme collective ou racine. Ainsi, l'éveil et la libération ne font qu'un. En définitive, les individus sont appelés à abandonner

l'individuation et à fusionner avec toute l'existence, se fondant à nouveau dans la source originelle.

> Cette doctrine présuppose que l'âme individuelle se construit elle-même et construit le monde qui l'entoure, en ce sens qu'elle se définit (et se sépare ainsi de fait) de la totalité. Cette illusion d'individuation est la somme de sa créativité et de son activité, mais aussi son erreur fondamentale. L'âme individuelle ne crée certes pas le monde (qui est sa source) ; elle produit le monde virtuel de sa vision particulière du monde, qui est sa propre prison et le fondement de toutes ses souffrances, son « *samsara* ».

Prendre conscience du vide du moi impliquerait de pleinement réaliser, par la pratique, que le moi limité est l'expression de l'ignorance et de la stupidité dans lesquelles il est enfermé par diverses croyances et actions. Prendre conscience du vide des autres entités (matérielles, mentales et spirituelles) qui nous entourent impliquerait de pleinement réaliser, par la pratique, qu'elles sont des projections du moi limité, en ce sens qu'une telle projection fragmente un tout en parties. Enfin, il est conseillé à l'âme de réaliser que l'Âme, les âmes et leurs projections respectives forment un continuum.

> Ceux qui formulent les promesses implicites d'illumination et de libération ci-dessus

invoquent une justification fondée sur des expériences méditatives personnelles ou des révélations prophétiques. Je ne possède ni une telle expérience directe ni une telle autorité, mais je m'efforce simplement de rapporter et d'éclairer ces doctrines, d'en vérifier la concevabilité et de les comprendre. À mon sens, nul ne peut prétendre à un privilège particulier en matière de réflexion philosophique ; tous les philosophes sont tenus de présenter des idées claires et des arguments convaincants.

6.6 Le chemin vers une telle réalisation passe par la méditation, ainsi que par une action altruiste et saine.

Dans le cadre de la philosophie bouddhiste susmentionnée du « fondement originel » (également appelé « esprit du Bouddha »), la méditation peut être perçue comme une tentative de retour à ce calme profond, naturel et éternel. Ceux qui atteignent ce niveau de conscience sont dits être au « *nirvana* ». L'illusion d'un soi particulier et individuel naît des perturbations [97]et disparaît avec leur apaisement. La

---

[97] Je ne comprends pas bien comment cette théorie est censée expliquer l'apparition de ces perturbations à l'origine. Mais cette question ne se limite pas au bouddhisme : pour les philosophes en général, il s'agit de savoir *comment l'un est devenu multiple* ; pour les physiciens, c'est *ce qui a déclenché le Big Bang* ; pour les monothéistes, *pourquoi Dieu a-t-il soudainement décidé de créer l'univers* ? Une question encore plus profonde est *celle de l'origine même de l'existence* , ou, dans le bouddhisme, *de l'origine du fondement originel* .

doctrine selon laquelle le soi illusoire est « vide » signifie que nous ne devons pas nous identifier aux élans superficiels d'excitation matérielle ou mentale, mais demeurer ancrés dans l'esprit du Bouddha.

> Par exemple, l'ouvrage tibétain *« Le Résumé des systèmes philosophiques »* [98]met en garde contre toute distinction ou identification du soi avec les « constituants psychophysiques ». J'interprète cette affirmation (en faisant délibérément abstraction de son intention paradoxale [99]) comme signifiant que le soi illusoire ne se limite pas à ces manifestations phénoménales et, par conséquent, qu'elles ne peuvent constituer le soi réel. Les bouddhistes dogmatiques insistent de manière provocatrice [100]sur l'inexistence d'un soi réel, tandis que les modérés semblent l'admettre comme équivalent au fondement originel et universel.

---

98 Voir Guenther, p. 67.

99 Ayant traité du sophisme du tétralemme dans mon *ouvrage Illogic bouddhique.*

100 En examinant l'histoire de la philosophie indienne, on ne peut manquer de constater la *surenchère* qui a marqué son développement. Le concept de samsara (qui, je crois, était initialement conçu comme une notion de totalité, bien que cyclique) fut supplanté par celui de nirvana (également une totalité, mais au-delà des cycles), lequel fut à son tour dépassé par celui de « ni samsara ni nirvana, ni les deux » (la Voie du Milieu). De même, le concept de non-soi vise à surpasser celui de Soi.

Les philosophes bouddhistes admettent généralement la perception et la conception, mais ignorent ou nient la conscience directe de soi. De manière cohérente, ils rejettent toute affirmation concernant une âme (substance spirituelle), puisqu'ils considèrent que nous n'en avons aucune expérience réelle. Pour eux, les « constituants psychophysiques » sont tout ce que nous expérimentons ou pensons habituellement ; l'âme serait donc « vide » (de tout ce qui n'est pas constitué de ces constituants) et illusoire (puisque ceux-ci ne suffisent pas à constituer une âme). Mais cette théorie ne précise ni n'explique le type de conscience impliqué dans l'esprit du Bouddha, ni par lequel la « vacuité » est connue !

Une autre façon d'envisager les choses consiste à admettre l'existence de *trois* sources de connaissance : la perceptive (qui nous donne les manifestations phénoménales matérielles et mentales), la conceptuelle (qui nous donne les abstractions) et l'intuitive (qui nous donne la connaissance de soi, la perception de soi et de ses cognitions, volitions et évaluations particulières). Par conséquent, il nous faut reconnaître, outre les substances matérielles et mentales, une substance spirituelle (dont sont faites les âmes, ou l'Âme ultime). Ce dernier mode de conscience pourrait expliquer non seulement nos intuitions quotidiennes de soi, mais peut-être aussi les niveaux supérieurs de la méditation.

Ce que nous considérons habituellement comme notre « moi » est, comme nous l'avons vu précédemment, une impression ou un concept, fondé sur la perception, la conception et l'expérience intuitive. Dans cette perspective, tant que nous sommes trop absorbés par les champs perceptif et conceptuel (sensations physiques, imaginations, sentiments et émotions, mots et pensées, etc.), nous sommes dans la confusion et nous nous identifions à un moi illusoire. Pour entrer en contact avec notre moi réel (individuel, ou finalement universel), nous devons nous concentrer davantage sur le champ intuitif. Avec patience, si nous laissons s'estomper les manifestations les plus sensationnelles et excitantes, nous commençons à prendre conscience des aspects plus subtils et spirituels de l'expérience. C'est cela, la méditation.

(Voir également **l'annexe 2**).

6. SUJETS SUPPLÉMENTAIRES

1. Apparences actuelles

1.1 **L'Apparence Présente.** Le point de départ de la connaissance (ou de l'opinion) humaine [101]est ce que j'appellerai ici l'Apparence Présente (avec un A majuscule), désignant ***la totalité indivisible. L'apparence présente désigne l'expérience et la pensée d'une personne à un instant donné, prises au pied de la lettre*** . Il convient de la distinguer des apparences (avec un « a » minuscule), **constituants** de l'apparence présente, dont la distinction entre eux requiert un acte de pensée supplémentaire, bien que la totalité présente puisse inclure, parmi ses constituants, la distinction entre certains de ses constituants. Il faut également la distinguer de l'apparence **cumulative** (ou apparence), concept théorique englobant non seulement l'instant présent, mais aussi le souvenir de toutes les apparences passées, bien que l'apparence

---

101 Je ne me répéterai pas. À proprement parler, nous ne considérons comme connaissance que les opinions que nous avons soigneusement vérifiées et évaluées comme les meilleures disponibles dans le contexte global. Mais, de manière plus générale, les deux termes peuvent être considérés comme équivalents, dans la mesure où nous avons tendance à considérer nos opinions actuelles comme une forme de connaissance !

présente puisse inclure certains souvenirs d'apparences passées.

Ces distinctions peuvent sembler être des pinaillages, mais le but de l'exercice est d'attirer l'attention du lecteur sur le fait qu'à *chaque instant, chacun de nous est confronté à une somme totale limitée d'objets ou de contenus de la conscience* (quels que soient leur nature et leur statut, à ce stade), et que cette totalité comprend à la fois :

a) *expérientielles* – phénomènes matériels ou mentaux perçus et [102]éléments de connaissance de soi supposément intuitifs, qu'ils soient réels ou illusoires ; et

b) *rationnelles* – produits de réflexions et de processus conceptuels ou logiques, qu'ils soient inductifs ou déductifs, corrects ou incorrects.

Avant qu'un élément de connaissance (ou d'opinion) soit isolé de son contexte pour être évalué, il est immergé dans l'ensemble des données de notre conscience actuelle ; mon intention ici est de

---

[102] J'appelle « intuition » notre connaissance intime et profonde de nous-mêmes, de nos cognitions, de nos affections et de nos volontés. Ces objets sont des expériences particulières, partageant avec les phénomènes concrets la particularité d'être perçues sans processus rationnel, mais elles ressemblent aux abstractions en ce qu'elles ne possèdent aucune des « qualités sensibles » qui distinguent les phénomènes matériels et mentaux. Pour plus de précisions sur les autres termes employés, veuillez vous référer aux chapitres précédents.

concentrer d'abord votre attention sur cet ensemble (variable).

Mon objectif initial est ici *d'élargir* la perspective phénoménologique et de l'appliquer à toutes les apparences, c'est-à-dire non seulement aux phénomènes perceptifs, mais aussi aux objets de l'expérience intuitive et aux objets et processus rationnels. L'Apparence présente est un entrelacement complexe de tous ces éléments, logiquement antérieur à toute distinction entre eux, les reconnaissant tous, à ce stade, comme étant simplement là.

De même qu'avant d'identifier la nature des phénomènes de perception et de juger de leur réalité ou de leur illusion, il nous faut d'abord prendre conscience de leur *existence et de leurs configurations* manifestes , de même, concernant les objets de l'intuition et les produits abstraits de la conception et de la logique, la première étape consiste à examiner leur contenu et leurs prétentions. Cette approche *ab initio* ne préjuge pas, en soi, de notre jugement final sur l'identité ou la validité de la raison, pas plus qu'elle n'affecte notre évaluation de l'expérience. Elle consiste simplement à déterminer précisément ce qui est examiné et discuté. Néanmoins, cette considération ouverte d'esprit influence fortement, à long terme, les conclusions épistémologiques et ontologiques. Nombre de paradoxes et d'erreurs philosophiques proviennent de l'incapacité à adopter ce cadre de pensée « objectif

», consistant à prendre toute chose au pied de la lettre, comme une apparence ou une présentation.

Le terme « phénomène » est un terme philosophique désignant les objets de la conscience perceptive, sans égard aux diverses questions épistémologiques et ontologiques les concernant, telles que leur réalité ou leur illusion, leur nature matérielle ou mentale, leur origine sensorielle ou leur simple fantasme, etc. Avant de pouvoir débattre de ces questions et, espérons-le, les résoudre, il nous faut d'abord observer attentivement les données dont nous disposons. Certaines distinctions sont déjà possibles au niveau phénoménal : nous pouvons par exemple distinguer les différentes « modalités phénoménales » ou les « qualités phénoménales » au sein de chaque modalité, sans préjuger de leur origine sensorielle (bien que nous les qualifiions conventionnellement de « sensibles », nous entendons par là uniquement ce que le réalisme naïf considère comme sensible) ou imaginative. Ou encore, nous pouvons distinguer entre phénomènes « matériels » et « mentaux » (en utilisant là encore les mots de manière purement conventionnelle, en référence aux hypothèses quotidiennes des gens – mais aussi avec des différences notables dans leur contenu et leurs qualités).

La philosophie ne dispose d'aucun terme similaire à « phénomène » pour désigner une expérience intuitive

ou un objet de conception, avant même d'avoir examiné leur nature et leur statut exacts. Le terme kantien de « noumène » est inapproprié (et contradictoire), car il prétend historiquement, par définition, concerner (et donc connaître) quelque chose d'inconnaissable. Le terme lockéen d'« idée » est également inapproprié, car sa connotation d'entité mentale biaise d'emblée la discussion et conduit à de sérieux problèmes et paradoxes. Je propose ici de [103]considérer désormais le terme d'« apparence » (ou de « présentation ») comme plus *générique* que celui de « phénomène », englobant les apparences phénoménales concrètes (c'est-à-dire les perceptions), les apparences intuitives concrètes (éléments de la connaissance de soi) et les apparences abstraites (intentions conceptuelles et logiques). Ce terme plus large met l'accent sur l'aspect « *manifeste* » ou « *donné* » principal de tous les objets de conscience, *en les considérant de manière phénoménologique* , c'est-à-dire de manière neutre à l'égard de diverses questions philosophiques.

La dénotation d'« apparence » est identique à celle d'« objet », mais la première a l'avantage de ne pas connoter immédiatement le sujet conscient et sa relation cognitive à l'objet (deux notions que certains

---

[103] Dans mes travaux précédents, j'ai souvent utilisé les termes « apparence » et « phénomène » comme étant à peu près équivalents.

philosophes, notamment bouddhistes en Orient et Hume [104]en Occident, nient). De plus, le second est souvent employé dans une perspective réaliste naïve, ou en référence spécifique à des entités matérielles, ce que nous souhaitons éviter, bien que, à proprement parler, le terme soit tout aussi neutre (du moins dans mon usage). De même, le terme « chose » peut avoir des connotations indésirables (ne distinguant pas clairement les existants des simples objets de la pensée), et, à mon avis, il est préférable de le réserver aux contextes de la logique formelle. Ainsi, « apparence » est le terme le plus approprié pour la phénoménologie – et il faut bien comprendre que la phénoménologie (malgré son nom) concerne toutes les apparences, et non seulement les phénomènes.

Enfin, je le répète, par « Apparence », j'entends l'ensemble des apparitions à un instant donné. Voilà pour les questions de terminologie, qui permettent aussi de clarifier notre propos.

> Avant d'aller plus loin, je tiens à rappeler au lecteur qu'il ne faut pas confondre la présente discussion philosophique sur la connaissance (à commencer par le concept d'Apparence présente, etc.) avec le sujet lui-même. Nos mots (ainsi que les idées et arguments sous-jacents)

---

104 « Hume suppose en effet l'existence d'impressions qui ne sont pas possédées – une idée très étrange », selon Hamlyn (p. 198).

concernant l'Apparence présente et ses transformations éventuelles sont, en tant qu'objets, parties ou composantes de notre Apparence présente commune, mais ils ne la constituent pas entièrement. Certaines Apparences (la majeure partie de notre vie consciente) n'incluent pas explicitement le présent discours philosophique, bien qu'il soit ici affirmé qu'elles pourraient l'inclure implicitement (logiquement, après réflexion). Certaines Apparences sont totalement muettes, et d'autres font appel à des mots, mais pas à ceux de ce discours philosophique, qui est apparu tardivement dans le développement de la connaissance.

1.2 **Méditation.** Notre définition verbale de l'Apparence présente, donnée plus haut, ne suffit pas à saisir pleinement mon intention si le lecteur se contente d'imaginer un champ d'« apparences » indéfinies. Le meilleur moyen de la comprendre est de s'asseoir et de méditer, à la manière *du zazen* , et de prendre pleinement conscience du panorama de vues, de sons, de goûts, d'odeurs et de sensations, des images qui apparaissent à l'esprit, des mots qui traversent l'esprit et de leur signification perçue – autrement dit, de devenir pleinement conscient de tout ce qui se présente à notre attention en ce moment précis. Ces expériences et pensées sont en perpétuel mouvement,

l'attention passant d'un élément ou d'un processus à l'autre, souvent sans logique apparente ; on ne peut ni les saisir ni les arrêter, même si une méditation assise prolongée tend à les apaiser sensiblement. Par Apparence présente, j'entends la somme de ces événements et caractéristiques multimédias à un instant donné.

> Prenons par exemple l'apparence à laquelle je suis confronté en ce moment (dans les prochaines minutes, pour être précis). Je suis assis à mon bureau, devant mon ordinateur, en train d'écrire. De nombreuses choses occupent mon attention, à des degrés divers. Je sens mon corps, mes fesses appuyées sur ma chaise, mon dos appuyé contre le dossier, mes jambes croisées, une douleur au genou, un pied au sol, mes mains sur le clavier, mes doigts frappant les touches. Je vois la lumière du soleil, la monture de mes lunettes, le bureau et l'ordinateur, son écran et les mots qui y figurent. J'entends un oiseau chanter, un avion passer au-dessus de ma tête, une voiture passer. Ce sont toutes des expériences sensorielles, des phénomènes physiques dans mon champ de conscience. Parfois, je les perçois plus intensément, parfois seulement de façon périphérique, et parfois je suis tellement absorbé par mon travail que je ne les remarque même pas. À cela s'ajoutent des

expériences mentales. Lorsque j'écris, j'entends les mots résonner dans ma tête. De temps à autre, une représentation visuelle pertinente peut surgir dans mon esprit : un corps en mouvement, un diagramme cartésien de l'espace-temps, etc. Des mots ou des images mentales parasites peuvent apparaître et disparaître – comme « n'oublie pas de faire ceci ou cela demain » ou une scène d'un film que j'ai vu hier.

De plus, outre les aspects phénoménaux de ma conscience actuelle, il faut prendre en compte ses aspects intuitifs et abstraits. Les pensées que j'ai m'appartiennent *,* je dois faire preuve de *discipline* pour rester assis et écrire, je m'efforce d'être aussi *honnête et juste intellectuellement* que possible – ce sont là des composantes intuitives de mon contenu conscient. Les mots que je pense et écris ont *des significations intentionnelles* ; ce ne sont pas de simples sons et lettres, ils reposent sur un vaste *contexte de connaissances* auquel je m'appuie, et j'applique constamment *des compétences logiques* pour garantir un résultat de qualité – ce sont là des composantes abstraites de mon contenu conscient. L'Apparence présente est donc la somme de ces trois aspects : le phénoménal (matériel ou mental), l'intuitif (la conscience de

soi) et l'abstrait (conceptuel et logique). Je n'en suis pas toujours conscient avec la même intensité. La plupart du temps, je suis absorbé par le sujet de mon discours, mais je dois néanmoins, de manière semi-consciente, regarder les touches souhaitées et guider mes doigts dessus pendant que je tape. Mon attention passe d'un détail à l'autre, un instant à la signification d'un mot, l'instant d'après à un problème logique, puis je ressens une douleur au bras et j'appuie dessus, et ainsi de suite.

Ainsi, deux apparitions momentanées ne sont jamais identiques, bien que les différents facteurs et processus mentionnés ci-dessus puissent durer plusieurs heures. La conscience d'un instant donné n'inclura que certains de ces éléments, même si tous peuvent apparaître avec le temps. Avec le temps, certains émergeront momentanément, d'autres s'estomperont ; certains occuperont le centre de mon attention, d'autres ne seront que vaguement présents à la périphérie. Ces variations et différences peuvent être comprises comme des changements de direction et d'intensité de la conscience (concernant le Sujet) ou, d'un point de vue plus phénoménologique, comme des apparitions et des disparitions, ainsi que des variations

d'intensité de la manifestation (concernant l'Apparence).

Ce que nous appelons apparence est une chose très complexe et variée, qui ne peut être réduite ni limitée aux seules données sensorielles les plus évidentes. Notons que les différents éléments constitutifs de l'apparence ne sont pas *tous* nécessairement présents simultanément dans une apparence donnée. On peut toutefois affirmer que la plupart le sont généralement, ne serait-ce que de manière périphérique. Il convient peut-être de considérer que chaque élément est potentiellement présent, même s'il ne constitue pas un point d'attention majeur à un instant donné, comparativement aux autres. Notons également que notre attention portée à tel ou tel facteur peut être perçue comme spontanée ou comme le fruit d'un choix volontaire.

L'Apparence présente est donc ce qui apparaît à quelqu'un à un instant donné, considéré comme un tout, temporellement ou logiquement *avant* toute discrimination ou tout jugement la concernant ou concernant ses constituants, c'est-à-dire avant ou indépendamment de toute réflexion rationnelle ultérieure. Il s'agit d' *une simple présentation, de données brutes* . À ce stade, nous pouvons y être complètement absorbés et inconscients des détails précis. Il n'y a aucun préjugé, à ce stade primordial, quant à savoir si ce qui apparaît est « vrai » ou « faux

», « réalité » ou « illusion », « représentatif » de quoi que ce soit ou non, « absolu » ou « relatif ». Toutes ces caractérisations, et d'autres semblables, sont des développements ultérieurs (actes rationnels), bien que, à certains instants, elles puissent être présentes en tant que constituants de l'Apparence présente.

> Nous n'avons pas encore distingué les « parties » ou les « composantes » de l'Apparence présente. Nous n'avons pas encore comparé ni opposé ses parties ou composantes, ni constaté leurs similitudes ou différences entre elles ou avec nos souvenirs. Nous ne lui avons pas encore appliqué de logique ; à ce stade, nous n'avons qu'un seul « A » et nous n'avons pas affirmé « A est A », « A ne peut être non-A » ou « soit A, soit non-A ». Nous n'avons pas non plus déterminé si ce à quoi nous sommes confrontés est perceptif ou conceptuel, concret ou abstrait, physique ou mental, objectif ou subjectif, interne ou externe, ni quoi que ce soit d'autre. Nous n'avons pas encore fait de distinction entre ses diverses modalités sensorielles (la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat, le goût), ni entre ses diverses qualités sensibles (par exemple, la forme, la taille, l'intensité ou la couleur, dans le cas des aspects visuels). Nous n'avons pas encore situé les choses dans l'espace, ni développé de notions de perspective

ou de dimensions spatiales. Nous n'avons pas encore distingué le présent pur des souvenirs et des anticipations, ni situé les choses dans une dimension temporelle. Nous n'avons pas encore procédé à l'ordonnancement des données données pour les diviser en Sujet, conscience, Objet, soi, événements et personnages intimes, esprit, corps propre, organes des sens, autres corps physiques.

Nous n'avons pas encore accompli d' actes *rationnels de ce type* (rationnels au sens de proposés par la raison, à tort ou à raison). Si, par la suite, nous sommes capables de subdiviser l'Apparence présente en facteurs et processus, les apparences particulières que constituent ces subdivisions (quelle que soit leur nature, quelles qu'elles soient – même abstraites, conceptuelles et logiques) sont elles-mêmes des parties ou des composantes de l'Apparence présente au moment où elles se produisent. Ainsi, l'Apparence présente peut parfois inclure des réflexions « philosophiques », mais nous les considérons ici comme inhérentes, au moment considéré, à l'Apparence présente particulière. Dans cette perspective, elle demeure toujours un tout cohérent.

Certains pourraient arguer qu'une telle totalité est inconcevable, qu'il nous est impossible, en pratique, de

nous absorber dans le tout sans simultanément en discriminer au moins certains aspects. D'autres admettront que la conscience ordinaire est compulsivement discriminante, mais affirmeront que nous pouvons surmonter cet obstacle par la méditation. Or, ce dont je parle ici, c'est simplement d'être conscient de ce dont vous êtes conscient en ce moment même, ou à tout instant donné, y compris les discriminations éventuelles inhérentes au tout. Ceci est accessible à tous, en tout temps, sans compétence ni entraînement particulier, du moins pendant un bref instant. En tout cas, l'Apparence présente est au moins théoriquement compréhensible, a posteriori, par l'agrégation logique de ses constituants en un tout voulu.

1.3 **Aspects temporels.** Maintenant, partant du principe que ce qui précède est compris, il est important de bien cerner les aspects temporels de la présente Apparence.

Par *« moment »* , j'entends ici une durée (à ne pas confondre avec un instant, qui est un point précis dans le temps, le début ou la fin d'une durée) pendant laquelle l'attention est focalisée. J'emploie ce terme verbalement aux fins de cette analyse, mais dans le moment lui-même, il se peut qu'il n'y ait pas, ou pas encore, de notion de temps ou d'attention. Il est simplement mentionné pour orienter le lecteur vers la situation considérée, à savoir que l'Apparence

présente s'étend, dans une certaine mesure, sur ce que nous appellerons plus loin le temps (objectif ou subjectif). Les limites du moment peuvent être floues, cette incertitude étant elle-même un élément constitutif de l'Apparence présente. Mais cette dernière est encore indifférenciée, de sorte que le doute éventuel quant à ses limites n'est pas encore cristallisé.

Instant après instant, une « nouvelle » Apparence présente nous est présentée. Nous la qualifions de *nouvelle* par référence à la « mémoire », ce qui implique une comparaison entre l'Apparence présente et une Apparence antérieure, et la découverte de différences entre elles. Cette comparaison, ou ce contraste, est bien sûr un acte rationnel, fondé sur des présuppositions quant à la « validité » de la mémoire. Cela n'est pas nié, et nous pourrons revenir sur cette question. Mais pour l'instant, contentons-nous de constater que l'Apparence présente *semble* limitée dans le temps. Bien que l'Apparence présente soit singulière dans son existence temporelle au sein de notre conscience, il *semble exister une pluralité* d'Apparences. Le souvenir des Apparences « passées » fait lui-même partie intégrante de l'Apparence « présente », et sa distinction avec l'ensemble est un acte artificiel, c'est-à-dire rationnel.

Ensuite, il faut prendre conscience que *si,* à un instant donné, un nouvel acte rationnel se produit par rapport à l'Apparence présente (comme ceux que nous venons

de proposer, consistant à distinguer le souvenir d'Apparences passées au sein de l'Apparence présente ou à anticiper des Apparences futures), l'Apparence présente s'en trouve *modifiée* . Autrement dit, l'ajout d'une nouvelle pensée produit une nouvelle Apparence présente, de sorte que celle à laquelle nous avons été confrontés il y a un instant n'est, à proprement parler, pas tout à fait identique à celle à laquelle nous sommes confrontés maintenant. L'Apparence présente que nous examinons actuellement inclut cette nouvelle pensée, qui visait à transcender l'Apparence présente précédente sans l'affecter. Ainsi, si je suis confronté à une Apparence présente et que je la nomme simplement « A », je ne suis plus dans l'Apparence présente A, mais (momentanément, du moins) dans une nouvelle Apparence présente qui inclut le nom « A » dans sa composition, et qu'il faudrait donc nommer autrement, par exemple « B », ce qui à son tour provoquerait l'apparition d'une troisième, et ainsi de suite.

Il est essentiel de bien comprendre la fragilité de toute apparence présente. Plus généralement, dès que nous portons notre attention sur un aspect quelconque d'une apparence présente, que nous en distinguons les parties ou les composantes, ou que nous la caractérisons de quelque manière que ce soit, nous accomplissons un acte *rationnel* . Cet événement rationnel implique des aspects phénoménaux (images

et mots, par exemple) ainsi que non phénoménaux (intuitions, conceptualisations, vérifications logiques), dont l'apparition (quelle qu'en soit la cause : génération spontanée, fonctionnement du cerveau ou volonté du sujet) modifie l'apparence présente originelle, nous présentant une nouvelle apparence présente incluant l'acte rationnel et, possiblement, la totalité de l'apparence présente précédente. Dans certains cas, l'acte rationnel, par sa nature même, non seulement enrichit l'apparence précédente, mais en efface aussi des parties ou des composantes. Ainsi, lorsque je concentre mon attention sur les contours d'une figure, je les perçois plus intensément qu'auparavant et cesse, partiellement ou totalement, de voir sa couleur et peut-être d'autres figures dans mon champ de vision. Ces contours que je perçois maintenant ne sont pas tout à fait identiques à ceux que j'ai vus il y a un instant, et toute comparaison entre eux (entre le présent et mon souvenir du passé immédiat) constituerait un acte rationnel. Ce dernier modifierait à son tour l'apparence présente, m'en présentant une nouvelle, et ainsi de suite.

Ainsi, nous ne pouvons prétendre « transcender » rationnellement une Apparence présente et l'analyser sans admettre que notre analyse s'inscrit elle-même

dans l'Apparence (suivante) [105]. Nous ne pouvons que produire (ou nous trouver confrontés à) de nouvelles Apparences, qui, par des actes rationnels ultérieurs (faisant appel à la mémoire et à d'autres jugements), se transforment successivement en Apparences encore plus récentes. Conscients de cette fragilité, nous sommes mieux à même de délimiter ce que nous entendons par une Apparence présente unique ou par la totalité actuelle de l'expérience et des autres contenus conscients. Nous sommes toujours liés à l'Apparence présente.

De plus, nous savons tous (ou devrions savoir) que notre esprit est constamment et presque irrésistiblement agité par des pensées. Cela est particulièrement évident lorsque nous essayons de calmer notre esprit pendant la méditation ; c'est une tâche extrêmement difficile. Autrement dit, l'Apparence présente n'est pas simplement modifiée occasionnellement par la pensée, elle est presque toujours *en mouvement* . Seule la maîtrise de la méditation peut (en théorie) arrêter cette activité incessante. Même assis immobile au milieu d'un environnement statique (par exemple, une pièce vide

---

105 De même que nous ne pouvons logiquement prétendre connaître quelque chose en dehors de la Connaissance, ou qu'il existe des êtres au-delà de l'Univers, ou encore qu'il existe des miracles contraires à la Nature – puisque des concepts tels que la Connaissance, l'Univers et la Nature sont *par intention et par définition* ouverts et *inclusifs* .

où aucun son ne pénètre), la pensée continue d'affecter l'Apparence présente (par exemple, je remarque le côté droit puis le gauche, ou je réfléchis à la couleur, etc. – sans parler des pensées parasites telles que ma dernière conversation, ce que je dois ajouter à ma liste de choses à faire, mes réflexions philosophiques ou mon injonction personnelle à ne penser à rien), de sorte que l'Apparence présente est toujours éphémère et changeante. Cela signifie que nous pouvons même générer une notion de temps en nous référant uniquement aux variations de notre attention, et plus généralement à l'évolution de notre contenu intuitif de conscience et de nos réponses rationnelles aux expériences.

Cependant, ce temps dit subjectif repose inextricablement sur l'analyse d'une Apparence présente et sur l'hypothèse de la mémoire. Ce n'est qu'en distinguant une fraction de cette Apparence comme étant une image persistante ou un résidu mnésique d'une Apparence précédente, et en comparant cette fraction au reste, que nous pouvons conclure, et concluons effectivement, que le « temps » (subjectif) s'est écoulé. Mais il existe, j'en suis convaincu, une conception plus « objective » du temps, fondée sur le contenu de certaines Apparences *sans référence à la mémoire* . Autrement dit, nous *voyons* (au sens de « percevoir, par quelque moyen que ce soit ») certains contenus phénoménaux se mouvoir ou

changer (dans l'espace ou autrement) *au sein* du champ attentionnel actuel. Nous pouvons bien sûr nous souvenir, *en outre* , que l'entité, le caractère ou l'événement concerné (quel qu'il soit, réel ou illusoire, physique ou mental) était différent dans une Apparence présente antérieure, mais ce qui nous intéresse ici, c'est le mouvement au sein d'une seule Apparence présente.

Un tel mouvement au sein de l'instant présent, c'est-à-dire perceptible sans référence ni hypothèse de mémoire, et donc sans activité rationnelle, est un mouvement *purement expérientiel* . Cela signifie que *le « présent* » que nous percevons n'est pas un point dans le temps, mais une durée, un intervalle de temps. Autrement dit, notre conscience des événements n'est pas instantanée, mais s'étend sur le temps (du moins, sur un fragment de passé jusqu'à l'instant présent). Cette portion de temps que notre conscience peut embrasser est ce que j'appelle ici un « moment » phénoménal. Il est difficile de dire précisément combien de temps durent ces moments. Ils peuvent tous être égaux ou différer d'une apparence présente à l'autre ou d'une personne à l'autre. Affirmer que le présent vécu est étendu n'exclut pas, d'ailleurs, que le temps soit infiniment divisible (continu). Les apparences peuvent parfaitement se chevaucher et s'enchaîner constamment, sans que cela n'affecte le

fait que notre conscience des phénomènes s'étend dans le temps.

Que l'on considère le mouvement perçu comme objectif ou subjectif, cela ne change rien : dans les deux cas, le phénomène se produit, il existe. Affirmer que « les objets ne bougent pas, mais sont des lignes d'univers stationnaires dans un continuum espace-temps ; c'est la conscience qu'en a le sujet qui se meut (balayage) ou qui s'allume et s'éteint (comme un stroboscope) » n'explique ni n'efface le phénomène du mouvement ; car il faudrait alors encore reconnaître et expliquer le déplacement du sujet à travers ce continuum, ou les variations de sa conscience. De même, considérer le mouvement comme continu ou comme composé de démarrages instantanés et d'arrêts momentanés est sans importance ; puisque, même dans ce dernier cas, il faut prendre en compte le passage du début à la fin et inversement (c'est-à-dire que cela aussi est un « mouvement »).

Nos concepts mêmes de temps et de mémoire reposent sur l'expérience directe du mouvement ; il est donc illogique de prétendre connaître le temps uniquement indirectement, par le biais de la mémoire. Si nous affirmions que toute expérience est instantanée et que nous ne concevons le mouvement que par des actes rationnels – c'est-à-dire en délimitant mentalement, au sein d'apparences statiques, un segment « mémoire » et un segment « non-mémoire »,

et en comparant ces segments pour constater que le premier présente suffisamment de similitudes et de différences avec le second afin de conclure à un « mouvement » –, nous commettrions une pétition de principe. Car tous ces actes mentaux sont vraisemblablement eux-mêmes des événements, qui, à leur tour, modifient, même légèrement, l'apparence présente ; et, de toute façon, il ne nous resterait qu'une image statique des choses ou une suite statique de mots dénués de sens *! L'idée* d'une dimension temporelle géométrique ou d'une ligne du temps, aussi utile soit-elle pour la mesure, est inextricablement et désespérément *statique* , incapable de reproduire ou de représenter le mouvement. Seule l' *expérience* permet de connaître et de comprendre le mouvement lui-même. Les constructions rationnelles telles que le temps et la mémoire ne sont que des tentatives d'interpréter et d'expliquer, dans une certaine mesure, nos expériences du mouvement ; elles ne sauraient ni les nier ni les remplacer.

2. Les concepts d'espace et de temps

J'ai déjà abordé la question de l'espace et du temps dans le chapitre consacré aux principes d'organisation et dans la section précédente. Je souhaite ici formuler quelques remarques complémentaires.

2.1 Le temps et l'espace sont des aspects fondamentaux du monde tel qu'on le perçoit, car ils constituent pour nous des solutions logiques aux problèmes apparents des expériences momentanées ou des expériences qui s'étendent sur la durée. Les « contradictions » apparentes inhérentes à la multiplicité, à la non-uniformité, au mouvement et au changement nous obligent à recourir à ces solutions conceptuelles. Ces concepts fondamentaux ne sont pas des « concepts logiques » (au sens où les concevait Jean Piaget, par exemple), mais des produits de la logique. Ils peuvent paraître « logiques » du fait de leur portée si vaste qu'ils structurent toute notre pensée. Mais, du point de vue de la logique, ils demeurent *des doctrines* . Autrement dit, ce sont des réponses proposées aux questions soulevées par notre intuition logique. Si certaines hypothèses des sciences particulières du temps et de l'espace peuvent être révisées dans un contexte futur, l'intuition logique, elle, reste intacte.

2.2 **L'espace** est une construction conceptuelle, en ce sens que nous présupposons une organisation relationnelle entre les différentes parties d'un champ expérientiel (principalement visuel). Nous commençons par distinguer les *deux premières* dimensions de l'espace, puis jugeons judicieux d'en ajouter une *troisième* . Les deux premières dimensions sont plus empiriques ; la troisième est plus hypothétique. Si l'on regarde le monde avec ses yeux (ou une image intérieure avec son esprit), on semble se trouver face à une tache lumineuse bidimensionnelle (de couleur, d'intensité et de luminosité variées) ; la troisième dimension est finalement distinguée de ces deux premières (notamment pour interpréter ces variations).

Notre perception de l'espace repose principalement sur la vue, mais se construit progressivement à partir d'informations provenant de plusieurs sens, dont l'ouïe, le toucher et, dans une moindre mesure, l'odorat et le goût. C'est par la combinaison et la corrélation de ces modalités sensorielles que nous acquérons notre conception complète de l'espace, même si la vue demeure le point de référence central. Notons toutefois que les personnes aveugles ou sourdes semblent avoir une perception de l'espace, mais je suppose qu'elle est imparfaite comparée à celle des personnes qui possèdent tous leurs sens (cette question peut être étudiée par l'expérimentation et des questionnaires). Même l'odorat et le goût sont liés à l'espace : nous

pouvons apparemment déterminer la direction approximative d'où provient une odeur ; nous localisons les saveurs dans le volume perçu dans notre bouche. Des corrélations avec l'imagination visuelle et le sens du toucher sont bien sûr impliquées ici. L'odorat et le goût, en tant que tels, jouent un rôle relativement secondaire et passif dans notre appréhension de l'espace, mais il n'en va peut-être pas de même pour les animaux, ni même pour les nourrissons.

Les parallélismes entre les modalités sensorielles s'établissent d'abord progressivement en deux dimensions, puis s'étendent à la troisième en référence aux phénomènes de mouvement et de perspective. Je dois apparemment déplacer ma main ou mon corps pour toucher cet endroit ; les sons peuvent varier en fonction de ces déplacements ; les choses changent de forme lorsque je bouge ou qu'elles bougent, et j'explique ces changements par les lois de la perspective.

Un autre ensemble de facteurs intervenant dans notre construction de l'espace est d'ordre temporel. L'espace n'est pas une simple construction instantanée, mais fait appel à la mémoire et à l'anticipation. Nous accumulons *des souvenirs* de données sensorielles statiques et dynamiques concernant l'espace et nous référons à ces expériences passées pour interpréter les expériences présentes. De plus, nous utilisons *des projections mentales* pour exprimer nos hypothèses

interprétatives. Par exemple, je peux penser : « Il me faudrait étendre la main de telle manière pour toucher cela » afin d'exprimer la profondeur spatiale. De telles imaginations peuvent ou non se concrétiser (bien sûr, elles doivent parfois l'être ou l'avoir été, pour être confirmées), mais peuvent en tout cas être considérées comme un aspect futuriste de notre conception de l'espace.

Tout ceci démontre que l'espace n'est pas appréhendé immédiatement (comme une simple extension ou distance sur un écran visuel), mais qu'il s'agit d'un concept complexe, construit à partir de nombreux facteurs. Le sujet est *actif* (instinctivement ou consciemment) dans cette construction, intellectuellement en corrélant des expériences très diverses au fil du temps (un processus d'essais et d'erreurs), et même physiquement en expérimentant le déplacement de son corps, en tout ou en partie. Il s'ensuit que *la volonté* est impliquée ; on n'est pas un simple observateur passif. Pourtant, malgré tout, je ne conclus pas, comme Kant semble le faire, que l'espace est une construction subjective.

Cela signifie simplement que le concept d'espace est une *hypothèse complexe* , constituée de nombreuses hypothèses subsidiaires (comme la perspective ou la volition, pour n'en citer que deux). Nous ne percevons pas simplement l'espace (bien que la vue y contribue), et nous ne pouvons pas non plus le déduire de nos

expériences ; nous devons l' *induire* . Nous le proposons comme un moyen d'ordonner les diverses données de notre expérience. Il reste concevable que nous nous trompions. En effet, nous nous sommes longtemps trompés, considérant l'espace comme ayant des propriétés euclidiennes, jusqu'à ce que des mathématiciens suggèrent que cela n'était pas nécessairement le cas et qu'Einstein reconnaisse la nécessité d'une approche non euclidienne en physique. De nouvelles expériences pourraient bien nous amener à adapter à nouveau notre vision, voire même à la remettre complètement en question.

Par ailleurs, au vu de l'expérience et des hypothèses formulées jusqu'à présent, cet ordre semble logiquement le plus pertinent, garantissant la corrélation la plus forte et le moins de contradictions entre nos multiples impressions sensorielles. Nous reconnaissons ainsi l'Apparence comme un multiplexe, et parvenons simultanément à lui donner un sens plus précis.

2.3 **Le temps** est aussi une construction conceptuelle. L'expérience directe du temps consiste en la conscience du présent, instant après instant – l'« éternel présent » (ainsi nommé, bien qu'il ne dure que tant que le sujet vit). Je dis « directe » pour la différencier des intuitions du passé et du futur qui impliquent la mémoire et l'anticipation, que l'on peut considérer comme une expérience indirecte du temps

[106]. Et j'insiste sur le terme « expérience » pour distinguer tout cela de la construction plus intellectuelle du temps, qui viendra plus tard. Or, le présent semble avoir une certaine ***durée.*** ou un étirement , c'est pourquoi je parle de moment plutôt que d'instant. Cette extension temporelle peut varier d'un observateur à l'autre et d'un moment à l'autre ; il arrive que nous percevions une période plus longue qu'à d'autres moments.

Car il semble évident que ***le mouvement*** (c'est-à-dire tout déplacement dans l'espace ou changement) est en partie phénoménal ; il semble observable à un instant donné et n'est pas simplement une construction fondée sur la comparaison et le contraste des situations phénoménales à différents moments. Autrement dit, je propose que notre conscience puisse *embrasser* une période de temps et ainsi percevoir des segments de mouvement sans faire appel à la mémoire ni à la prédiction. Ces fragments de mouvement visibles se distinguent des segments plus larges, construits à partir de prétendus souvenirs et prédictions. Le premier est empirique ; le second repose sur certaines hypothèses.

---

106 Husserl semble avoir considéré les aspects passés et futurs des objets comme une composante intrinsèque de leur présent, tandis que pour moi, ils se construisent à partir du présent au moyen de diverses suppositions et processus inductifs. Ils ne sont en aucun cas donnés par une conscience transcendantale.

Le concept de temps se construit en réponse au paradoxe inhérent à tout mouvement, qu'il soit phénoménal ou inféré à partir de souvenirs ou d'attentes. Le mouvement ou le changement, même graduel, signifie qu'une chose est telle « à un moment donné » et autre « à un autre moment ». Sans les précisions « à un moment donné » et « à un autre moment », la définition du mouvement devient contradictoire, affirmant qu'une chose est à la fois telle et non telle. Ces précisions permettent de résoudre le paradoxe. Le temps est donc une *hypothèse* proposée pour expliquer un aspect logiquement perturbant de certaines expériences communes. Nous projetons une extension appelée temps, semblable par certains aspects aux extensions spatiales [107], dans laquelle les phénomènes ont une existence partielle – afin *d'expliquer* comment ils peuvent varier sous nos yeux (et sous l'œil de tous nos organes cognitifs).

Ainsi, le temps « provient » de l'homme en un sens, mais il est aussi, d'une certaine manière, « donné par l'expérience ». Il s'agit d'une construction *inductive* apparemment corroborée par les expériences, plutôt que d'une expérience directe ou d'une abstraction au sens ordinaire du terme. À mon avis, l'expérience du mouvement phénoménal est indubitable ; si le

---

[107] Mais différent à certains égards : par exemple, en n'ayant qu'une seule direction.

mouvement n'était connu que par la mémoire et l'anticipation, il serait lui-même hypothétique. Dans ce cas, le temps ne serait pas une réponse logiquement nécessaire : nous pourrions aussi (et mieux) expliquer le paradoxe inhérent au mouvement en niant la fiabilité de la mémoire et de la prédiction. Nous devons admettre ce que nous expérimentons tous quotidiennement : (une partie du) mouvement est empiriquement donné.

Cela signifie que le « présent » s'étend, constitue une durée et non un simple instant. L'hypothèse du temps inclut la distinction entre passé, présent et futur, trois éléments qu'elle unit dans un continuum. Notons bien : trois éléments, et non deux. Si l'on coupe arbitrairement le temps en deux (passé et futur), en considérant le présent comme un simple instant, où se situerait-il ? Ferait-il partie du passé, du futur, ou des deux ? Il nous est difficile de le dire, car un instant est si bref. Je pense que le présent n'est ni passé ni futur, de sorte que la dichotomie passé/futur est artificielle. Le présent n'est ni un résidu ni une ébauche ; il est résolument ici et maintenant.

Les remarques précédentes ne font évidemment qu'effleurer les mystères du temps ; de nombreuses questions demeurent. Pourquoi ne percevons-nous directement que le présent ? Sommes-nous immobiles tandis que les événements se déroulent, ou bien le monde est-il immobile et notre esprit le survole-t-il ? Le

présent est-il en perpétuel changement, ou bien est-ce le monde qui change tandis que le présent reste immuable ? Qu'advient-il du passé et des choses passées ? Où vont-ils ? Cessent-ils d'exister, et qu'est-ce que cela signifie ? Où se situe le futur et les choses futures ? D'où viennent-ils ? Adviennent-ils à nous, et qu'est-ce que cela signifie ? Pourquoi le passé, le présent et le futur diffèrent-ils par leurs propriétés existentielles ? Quel est le sens du temps ? Ce ne sont là que quelques exemples de questions qui me viennent à l'esprit, auxquelles je ne prétends pas avoir (ni avoir vu) de réponses.

2.4 Quelques remarques complémentaires sur la distinction entre espace et temps **intérieur et extérieur** (c'est-à-dire mental et physique). À cet égard, il est important de rappeler que les modalités et qualités phénoménales perceptibles dans notre monde mental (couleur, forme, son, etc.) sont identiques ou similaires à celles perçues par les sens dans le monde physique. De telles analogies nous amènent à considérer ces domaines comme faisant partie d'un même monde.

Concernant l'espace, il est plus acceptable de postuler un espace intérieur par opposition à un espace extérieur. En effet, deux substances différentes (la mentale et la matérielle) semblent impliquées, et par conséquent, deux champs ou matrices différents sont concevables pour elles. Nous considérons l'espace mental comme étant en quelque sorte inclus dans

l'espace matériel, dans la mesure où nous avons tendance à le situer dans notre esprit [108]. Pourtant, même ici, il ne faut peut-être pas se précipiter. Car il faut tenir compte du fait de *l'hallucination* : lorsque nous imaginons des choses se produisant hors de nous. Il se peut que nous concevions l'imagination comme étant dans la tête parce que nous la pratiquons généralement les yeux fermés ou parce qu'elle est généralement plus claire ainsi. Mais il existe des circonstances où nous sommes capables d'imaginer les yeux ouverts [109]. Il reste concevable, à mon sens, que les deux espaces, intérieur et extérieur, ne fassent qu'un.

---

108 Mais il faut noter que les mystiques revendiquent un espace mental très vaste. Un espace peut-être aussi vaste que l'espace matériel, existant en quelque sorte en parallèle. Voire plus vaste encore, et l'englobant.

109 Si l'on y prête attention, il apparaît clairement qu'un certain degré d'hallucination est possible dans des situations ordinaires, et pas seulement dans des conditions extrêmes comme la méditation, la prise de drogues ou la maladie. De plus, comme je l'ai déjà mentionné, cette capacité est nécessaire pour porter certains jugements (par exemple, pour comparer des phénomènes). Il n'est pas si difficile d'imaginer comment cela pourrait se produire : puisque ce que nous voyons est le front lumineux provenant d'un objet et frappant nos récepteurs visuels, c'est à ce point d'impact que des projections de nous vers l'extérieur devraient se produire. L'impression que ces projections sont plus éloignées est une simple illusion d'optique, due à une superposition. Ainsi, l'hallucination pourrait simplement être une distorsion au niveau du récepteur visuel (ou peut-être même du cristallin). Il en va de même pour les hallucinations auditives.

Certains philosophes semblent distinguer le temps intérieur du temps extérieur, ou encore le temps psychologique du temps physique, en se référant à l'expérience commune selon laquelle peu de temps peut paraître une éternité et de longues heures, quelques minutes. Certes, le bonheur, la patience, l'âge [110], ou tout autre facteur, influencent souvent notre *perception du temps* sans instrument de mesure. Lorsque je médite au milieu de la nuit, dans le calme absolu, le temps semble s'écouler bien plus vite que le jour, lorsque le bruit incessant de la circulation m'entoure. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il existe littéralement deux dimensions temporelles.

Le sujet, confronté à des événements imaginaires ou physiques, a la même réaction logique : la postulation d'une dimension temporelle. Il doit exister un cadre unique pour les deux types d'événements, sans quoi il serait impossible de les ordonner les uns par rapport aux autres, comme le font d'ailleurs inconsciemment les partisans du « temps psychologique ». (Je ne remets évidemment pas en cause ici la relativité de la mesure du temps, telle qu'expliquée par Einstein, qui concerne même le temps physique.)

---

110 Plus on vieillit, plus notre mémoire semble faiblir et plus le temps passe vite. Cela est peut-être lié à la force de notre mémoire, à sa rapidité d'effacement.

3. Appréhension des quatre dimensions

Les quatre dimensions de notre expérience n'apparaissent pas dans la connaissance de la même manière ; elles ne sont pas toutes également fondées sur des bases empiriques, impliquant différents types et degrés d'intellection, et elles diffèrent également par leurs propriétés supposées.

3.1 Les **deux premières** dimensions de l'espace se réfèrent au champ plan de la perception (principalement) visuelle, tel qu'il nous est présenté phénoménalement par les organes sensoriels optiques (et autres) ou par l'imagination dans la matrice mentale. Ce champ visuel est sans profondeur, mais témoigne de l'étendue du monde de l'expérience, qu'elle soit physique ou mentale – un phénomène que nous nommons espace, en distinguant deux aspects (appelés dimensions – longueur et largeur). Cet acte mental de différenciation peut être qualifié d'acte d'intelligence [111]. Il requiert une activité mentale créative

---

[111] D'autres diraient : stupidité. Je fais ici référence, bien sûr, aux prétentions zen d'une expérience perceptive libre de toute interférence intellectuelle. Les bouddhistes considèrent en définitive l'intellection comme une forme de stupidité, car de tels jugements éloignent l'homme de la pure contemplation du phénomène tel qu'il se présente, brisant l'unité nirvana en une multiplicité samsarique. Ils ont sans doute raison ;

(consciente ou non, projetant des lignes NS et EW – une grille imaginaire – sur le champ visuel), et donc (vraisemblablement) une certaine implication de la volonté.

Un autre acte d'intelligence, se manifestant déjà dans un contexte bidimensionnel, est la notion de *direction* . Celle-ci inclut non seulement la projection d'un angle de vision par rapport à une origine (une ligne sur notre grille), mais aussi le fait de pointer du doigt ou de tracer une trajectoire. La direction est souvent communiquée symboliquement, par l'image très ancienne de la flèche (cet aspect étant une pure analogie avec l'expérience visuelle spécifique des flèches réelles et de leur trajectoire le long de notre ligne dans l'espace). La flèche peut parcourir la ligne de deux manières, appelées directions, selon qu'elle atteint finalement l'une ou l'autre extrémité de la ligne. Ce concept est ensuite réutilisé dans les deux autres dimensions.

L'expérience visuelle est bien sûr amplifiée par les expériences issues d'autres modalités sensorielles. Ainsi, le mouvement fréquent du regard de haut en bas ou de gauche à droite amplifie notre perception de l'espace bidimensionnel. D'autres sensations tactiles, comme le fait de passer la main sur une surface, jouent également un rôle, de même que les sensations

---

néanmoins, dans un cadre rationaliste, la différenciation serait comptabilisée parmi les actes d'intelligence – ce terme est donc, du moins par convention, approprié.

auditives (et, dans une bien moindre mesure – du moins chez l'adulte – l'odorat et le goût).

3.2 La **troisième** dimension spatiale se manifeste chez l'observateur de manière plus complexe, impliquant des considérations plus abstraites et un rôle plus actif de sa part. Dans le champ visuel physique, la perception de la profondeur (par rapport à l'observateur, c'est-à-dire vous ou moi) permet d'expliquer divers phénomènes, tels que les variations d'intensité lumineuse et d'ombre, le mouvement apparent de formes distinctes (c'est-à-dire les formes et les couleurs que l'observateur perçoit comme distinctes), et le mouvement que l'observateur peut parfois supposer expérimentalement (impliquant potentiellement une volonté) : les choses (en admettant la continuité des phénomènes) qui s'éloignent ou se rapprochent de nous (l'origine ou le centre de la perception), qui grandissent ou rétrécissent. Des événements qui semblent étranges dans un monde plat deviennent plus compréhensibles (expliqués, unifiés, prévisibles) dans un monde volumineux supposé.

Outre ces aspects visuels, les sensations tactiles perçues par nos yeux lorsque nous faisons la mise au point ou non jouent un rôle considérable dans notre perception de la profondeur. D'autres expériences doivent également être prises en compte, comme les sensations de mouvement, de pression et de rugosité

(sensations tactiles), les sons d'intensité variable (ouïe), les odeurs provenant de différentes directions et même la sensation dans la bouche.

Dans le champ mental, la troisième dimension (au sens large du terme « dimension ») est certes souvent quasiment absente du champ visuel intérieur ; mais la possibilité de la projeter dans la matrice mentale est indubitablement prouvée par la question elle-même (qui présuppose – et admet donc – qu'elle a été imaginée). De plus, nous pouvons observer notre propre processus d'introspection, et les rêves semblent souvent tridimensionnels.

La troisième dimension surgit pour résoudre les énigmes inhérentes à l'expérience, comme la mise en relation de différentes perspectives sur un phénomène apparemment continu (tout au long d'un mouvement) ou la corrélation des messages provenant de modalités sensorielles distinctes (ou d'organes sensoriels différents), et plus largement pour intégrer diverses expériences (par exemple, l'unité apparente entre différentes apparitions, permettant de les considérer comme un seul phénomène en mouvement). L'observateur imagine cette nouvelle dimension et se la présente comme une *hypothèse crédible* afin d'expliquer ou de réfuter ses diverses interrogations et préoccupations. Dans chaque situation particulière, l'hypothèse initiale est tenue pour acquise, même si elle peut être ultérieurement remplacée par une autre

qui semble tout aussi, voire plus, crédible (le processus est inductif, par adduction).

L'énigme principale que nous tentons de résoudre grâce à la troisième dimension est la contradiction apparente entre les différentes perspectives d'un objet. Lorsque l'observateur semble se déplacer (c'est-à-dire lorsque son propre corps subit certaines variations de forme ou de sensation), l'objet extérieur paraît se modifier sous certains aspects. L'homme a découvert qu'en projetant une troisième dimension spatiale, il pouvait rendre compte des variations perçues dans l'expérience des deux premières dimensions. Il a ainsi élaboré le concept de perspective ; il a découvert (ou plutôt inventé, dans la mesure où une projection mentale était impliquée) la relativité des apparences et leurs interconnexions possibles.

Dans cette description proposée de l'émergence de la troisième dimension, on constate qu'elle se présente comme une quasi-expérience, mais qu'un examen plus approfondi révèle clairement l'implication de processus inductifs et de projections imaginatives d'idées et d'explications. Il ne s'agit pas d'une critique, mais d'une mise en évidence du statut différent – plus abstrait, plus conceptuel, plus actif – de la troisième dimension par rapport aux deux premières. On la qualifie de dimension par extension du sens du terme. On suppose qu'elle possède la même nature d'extension, mais sa conception requiert davantage de processus

de pensée que la simple distinction mentale entre la première et la deuxième dimension. Ce sont des actes d'intelligence (une faculté de l'observateur), la formulation de concepts et de cadres conceptuels, le recours à l'imagination et à des moyens inductifs (y compris déductifs), dans une tentative de « donner un sens aux choses ».

3.3 La **quatrième** dimension – celle du temps – émerge de façon encore plus singulière. Le temps est intimement lié à l'énigme du mouvement. Le mouvement (incluant les formes de changement, qualitatives ou structurelles, autres que le déplacement dans l'espace) est, à mon sens, un objet premier. Autrement dit, au même titre que la forme ou la couleur, il constitue une *donnée expérientielle* , un fait empirique au sens le plus strict du terme [112]. Tous ces objets premiers recèlent des énigmes pour notre esprit, et nous ressentons un besoin impérieux de les résoudre (par curiosité – ou peut-être par besoin biologique).

Dans le cas du mouvement, le paradoxe réside dans une contradiction apparente inhérente à tout mouvement : comment ce que l'observateur perçoit comme la « même » chose peut-il être, d'une certaine manière, « différent » dans chacune de ses multiples manifestations ? Les concepts d'identité et de

---

112 J'aborde ce sujet plus en détail dans *« L'illogisme bouddhiste »* .

différence sont des opérations logiques primaires ; la comparaison et le contraste sont des processus de pensée fondamentaux. L'impression qu'une chose est identique ou différente, suite à une simple observation, puis à un regroupement et une dénomination, donne naissance à (ou constitue du moins le fondement de) toute abstraction, toute conceptualisation, toute classification. C'est pourquoi le mouvement incite l'observateur à concilier ses impressions contradictoires par un mécanisme conceptuel. L'homme a choisi, pour contrer le mouvement, l'idée d'une quatrième dimension.

Mais ici, le concept de dimension doit être à nouveau élargi pour tenir compte des diverses caractéristiques distinctives de la quatrième dimension proposée. Tout d'abord, sa genèse différente, comme décrit précédemment. Ensuite, cette dimension supplémentaire ne peut être pénétrée (même de manière phénoménale) comme les autres, et une seule « direction » (au lieu de deux) doit lui être attribuée (afin d'expliquer l'impossibilité de revenir aux objets une fois dépassés dans le temps, contrairement à la possibilité apparente de faire des allers-retours vers ou depuis un objet immobile dans l'espace). Une distinction apparaît ainsi entre passé et présent, puis, ultérieurement, entre futur.

Il est clair que notre compréhension des autres dimensions est également influencée par le temps,

bien que plus implicitement, car les mouvements corporels expérimentaux à la recherche de changements de perspective prennent du temps. Mais cette compréhension est a posteriori, car le *concept* de temps n'apparaît que lorsque la quatrième dimension est postulée. Plus précisément, la notion de temps, historiquement (et chez les individus), apparaît bien avant celle d'une quatrième dimension ; mais à mesure que l'homme a approfondi sa réflexion sur le sujet, il a réalisé (ou cru) que le temps implique/nécessite logiquement une quatrième dimension. De même, bien sûr, l'espace apparaît d'abord comme une notion, puis est structuré et étayé comme un concept par l'introduction des trois dimensions.

3.4 De toute évidence, le concept de *mémoire* est profondément lié à ceux de changement, de temps et d'une quatrième dimension. L'hypothèse de la mémoire est l'un des postulats de la théorie complexe qui cherche à résoudre l'énigme du mouvement. Son rôle est d'expliquer non pas où vont les choses après nous avoir dépassés (énigme purement temporelle, ontologique), mais, de manière plus introspective, comment nous pouvons continuer à avoir conscience de quelque chose après sa disparition (énigme épistémologique). Une « faculté de mémoire » est proposée comme au moins une capacité à stocker les impressions et observations passées (écartant la possibilité d'une conscience directe des événements

passés, postulat jugé trop contraignant, du moins dans un premier temps). La manière dont un tel stockage est possible reste en grande partie un mystère, mais il suffit de supposer qu'il a lieu d'une façon ou d'une autre.

La mémoire est ainsi conçue pour expliquer notre connaissance apparente d'événements passés qui ne sont plus immédiatement présents (dans le champ phénoménal que nous observons actuellement). Pour expliquer la disparition ou l'affaiblissement manifeste de certains souvenirs, nous admettons que la permanence et l'intensité de la mémoire varient, et que sa fiabilité s'en trouve également modifiée. Dans ce contexte, il convient de distinguer différents degrés et types de mémoire, en fonction de notre expérience du souvenir – et de l'oubli. Parfois, se remémorer quelque chose demande plus de temps et d'efforts que d'autres. Parfois, nous pouvons, volontairement ou non, *nous remémorer* une représentation (projeter intérieurement une image) d'événements passés avec une clarté et une précision variables, tandis qu'à d'autres moments, nous ne sommes capables de *reconnaître* un événement qui nous est rappelé (c'est-à-dire après qu'il nous soit réapparu sous une forme ou une autre) que comme similaire à un événement passé (par exemple, regarder une vieille photo de classe et reconnaître un

visage que l'on avait totalement « oublié » – au sens où il a fallu nous le rappeler).[113]

3.5 En revanche, concernant *l'avenir* , nous ne proposons aucune faculté particulière. Nous nous méfions généralement des anticipations apparentes des phénomènes et les considérons comme des chimères. Ce sont des projections mentales de ce que l'avenir *pourrait* être, mais pas nécessairement, et non des prédictions fiables. Certains croient aux prophéties, qu'elles soient le fruit de leurs propres réflexions ou de celles d'autrui ; mais la plupart des gens doutent de cette notion. Le concept d'avenir en tant que tel découle de l'idée que « si les événements passés ont été présents, alors les événements présents *seront* à leur tour passés un jour ».

La quatrième dimension apparaît donc en trois étapes : d'abord le présent tel que nous le vivons actuellement, puis le passé sous forme d'images mentales que nous relions à d'autres événements présents, en les qualifiant de « même » entité à des moments « différents », et enfin le futur, par le biais dudit acte intellectuel.

Bien que nous croyions *en* l'existence d'un avenir (sans nier d'emblée la possibilité qu'il ne se réalise pas), nous n'adhérons pas nécessairement à l'idée que nous connaissons toujours *son* contenu. Nous ne

---

113 Dans ce contexte, voir mon *ouvrage Future Logic,* chapitre 62.2.

présumons donc généralement pas posséder la faculté de voir l'avenir, même imparfaite comme la mémoire. Nous croyons cependant pouvoir déterminer ce que l'avenir pourrait réserver (une connaissance plus modale), et même estimer qu'un événement possible est plus probable qu'un autre (évaluation des probabilités – un autre acte logique). Autrement dit, le contenu de l'avenir est considéré comme accessible par des moyens inductifs (y compris déductifs). Il s'agit d'une connaissance indirecte, acquise par le biais de concepts, de propositions et de tests logiques – une connaissance non imprimée par son objet, puisque celui-ci n'existe pas « encore » ailleurs que dans l'esprit qui le conçoit comme une possibilité ou une potentialité, et il se peut même qu'il n'existe jamais.

3.6 Il est clair que la quatrième dimension, celle du temps, diffère considérablement, par son fondement et ses propriétés, des trois précédentes, celles de l'espace. Je dis « précédentes », non pas pour affirmer que la conceptualisation du temps est postérieure à celle de l'espace tridimensionnel, mais simplement pour souligner la complexité croissante de leur genèse respective. Je peux concevoir l'espace (à une, deux ou trois dimensions) sans le temps, un phénomène statique, mais non le temps sans l'espace (car le temps n'apparaît que dans un champ d'expérience de formes changeantes – nous ne connaissons aucun mouvement sans un champ manifeste de phénomènes

dans un espace apparent d'une ou plusieurs dimensions).

Une autre question se pose : le temps requiert-il un monde à trois dimensions spatiales ? La réponse serait qu'une seule dimension suffit à donner naissance à ce concept. On peut aisément imaginer un monde sans troisième dimension spatiale, un champ phénoménal de formes plates en mouvement. Le problème de la perspective serait absent d'un tel monde, mais celui du mouvement subsisterait, exigeant la même conceptualisation du temps que dans un monde tridimensionnel. De même, peut-être, pour un monde à une seule dimension : des segments de la ligne d'univers pourraient être perçus (si tant est qu'une simple ligne soit perceptible) se déplaçant d'avant en arrière, mouvements qui seraient expliqués par le concept de temps. Mais il ne s'agit évidemment pas d'un monde à zéro dimension – un tel point d'existence est inconcevable (il ne manifesterait rien et serait donc invisible à tout observateur).

3.7 Il convient d'aborder ici la question de la définition du « présent ». Selon une première conception, le présent est un point dans le temps sans extension, la frontière *instantanée* entre le passé et le futur. Toutefois, cette conception est par nature plus intellectuelle, puisque les points ne sont pas perceptibles directement, mais déduits d'extensions (en tant que frontières entre elles). Une conception plus

empirique consiste à considérer le présent comme une extension dans le temps, un *instant* incluant un segment récent du passé (ou peut-être à cheval sur une période entre passé et futur, bien que cette position soit plus complexe et conceptuelle). Cette conception est suggérée par notre perception apparente du mouvement (ou du changement).

Autrement dit, si l'on admet que le mouvement est une donnée empirique, un phénomène premier, cela signifie que nous pouvons appréhender un mouvement *d'un seul regard, sans faire appel à notre mémoire* . Si, en revanche, nous affirmions que le mouvement n'est connaissable que par la mémoire, notre description du concept de mémoire, comme un outil intellectuel, associé au temps, permettant de résoudre la contradiction inhérente au mouvement, serait affaiblie, faute de fondement empirique. Nous pourrions alors préférer considérer que nous *percevons* non pas de simples photographies statiques du monde phénoménal, mais bien une succession d'images couvrant un certain intervalle de temps (l'instant présent). La vision statique du phénoménal paraît peu crédible, car le moment serait trop bref pour que nous puissions enregistrer quoi que ce soit !

Cette conception du présent comme éphémère n'exclut pas que la mémoire intervienne de manière périphérique, *en complément de* la perception, pour ancrer davantage le présent dans le passé. Ce travail

de mémoire est bien sûr intellectuel, impliquant des jugements de continuité et de causalité (entre l'instant vécu et les instants précédents, désormais révolus mais suggérés par la mémoire). Des processus inductifs sont à l'œuvre, car la fiabilité de la mémoire est variable et doit toujours être réévaluée en fonction du contexte. De plus, nous avons tendance à penser que l'étendue des instants que nous percevons varie selon nos états mentaux. Dans certains états, ils sont très restreints, dans d'autres, plus vastes (certains prétendent même avoir la capacité prophétique de percevoir de très larges périodes, voire la totalité du temps – le présent « intemporel ou éternel »).

3.8 Les descriptions précédentes ne font qu'effleurer les premières étapes de la compréhension des quatre dimensions. De nombreuses autres questions et réponses émergent au fur et à mesure que ces concepts sont approfondis et développés.

Par exemple, la question de savoir si l'espace et le temps sont infinis [114]ou finis (et, dans ce dernier cas, quelle est leur dimension), et quels axiomes ou systèmes géométriques leur sont applicables. Progressivement, d'autres types et degrés d'interdépendance entre l'espace et le temps ont ainsi

---

[114] Une notion semée d'embûches. Voir mon ouvrage **Logique du futur** , chapitre 66.3.

été proposés. Notamment [115], l'idée de dimensions supplémentaires (conçue par les mathématiciens post-cartésiens par des méthodes algébriques, généralisant à partir des dimensions initiales), la conception einsteinienne d'une interdépendance encore plus profonde entre l'espace et le temps (par exemple, dans sa théorie de la relativité, la simultanéité d'événements séparés par l'espace est difficilement concevable [116]), et les hypothèses de Hawking selon lesquelles le temps a un commencement, sinon une fin, et que l'espace peut se dilater (le Big Bang) et peut-être se contracter (le Big Crunch) [117].

---

115 Sans oublier les idées révolutionnaires de la mécanique quantique, selon lesquelles une particule n'a pas une place spécifique à un moment donné mais seulement des positions diversement probables – en réalité, pas seulement en termes de connaissance (Bohr).

116 Ce qu'Einstein a soulevé ici, c'est la question de *la mesure* de l'espace et du temps. La manière dont nous les mesurons est une question bien différente de celle abordée dans le présent exposé, à savoir la compréhension de l'espace ou du temps en tant que tels, indépendamment de leurs grandeurs précises. Son innovation réside dans la simple constatation que nos mesures de l'espace et du temps ne sont pas effectuées à l'aide d'une règle ou d'une horloge absolue, placées en dehors de ces dimensions, mais reposent entièrement sur des comparaisons entre des événements phénoménaux – elles sont relatives à des actes concrets impliquant le mouvement de corps ou d'ondes. Compte tenu de cette intuition, la constance de la vitesse de la lumière a des implications profondes concernant la structure de l'espace-temps.

117 Je dois dire que de telles idées restent pour moi très incertaines. L'idée que l'espace et le temps ne sont pas infinis me semble, à première vue, logiquement évidente – j'ai des doutes persistants quant à la notion même d'infini – mais que l'existence puisse surgir soudainement *ex nihilo* est également difficile à accepter. (L'idée d'un être spirituel infini – Dieu

Il s'agit toutefois d'étapes bien plus tardives dans le développement des concepts d'espace et de temps, apparus en réponse à une multitude d'énigmes concernant le comportement des objets (par exemple, la constance de la vitesse de la lumière), ainsi qu'à travers des réflexions et des calculs théoriques complexes. Sur le plan épistémologique, ces réflexions plus poussées sur la nature possible de l'espace et du temps sont manifestement hautement intellectuelles et

---

– créant un monde matériel fini – la théorie kabbalistique *du tsimtsum* me vient à l'esprit – est bien sûr une tentative de compromis entre ces deux positions, bien qu'elle ne soit pas sans difficultés.) L'idée plus récente que l'espace-temps puisse se dilater ou se contracter me semble conceptuellement encore plus problématique (je n'ignore évidemment pas Hubble). Il est important de noter que, selon cette idée, l'expansion de l'univers (la matière, y compris l'espace-temps entre ses manifestations) ne serait pas une expansion dans un continuum *préexistant* , mais une déformation de l'espace-temps lui-même, *vers le néant* (comme si le néant était quelque chose). Il en va de même pour la contraction. Je ne conteste pas que l'espace et le temps soient des réceptacles vides, mais je penche plutôt pour l'idée que ce que nous appelons matière (ou esprit) n'est que la manifestation visible des perturbations *de* la structure de l'espace-temps (et non de celles qui s'y trouvent). Je ne conteste pas non plus la finitude de l'espace-temps. Ce qui me dérange, c'est que la dilatation de cette structure jusqu'au néant signifie une sorte de création ex nihilo continue d'un espace-temps (plus grand). Je ne vois pas (du moins pas encore) pourquoi nous n'essayons pas d'abord une thèse moins radicale : des régions parfaitement « calmes » de l'espace-temps, c'est-à-dire des régions dépourvues d'activité matérielle (ou mentale) comme les étoiles ou les galaxies, pourraient déjà exister à la périphérie des régions plus actives (visibles pour nous précisément grâce à cette activité), que ce soit à l'infini ou avec des limites ultimes, de sorte que l'expansion n'implique pas une création ex nihilo. Mais j'avoue être largement ignorant en physique et en mathématiques, et donc incompétent pour juger !

inductives. Pour la plupart des individus, et ce, à travers la majeure partie de l'histoire, des notions avancées comme celles d'Einstein n'ont pas influencé leur conception de l'espace et du temps. Ce qui importe à tous, ce sont les énigmes fondamentales mentionnées, telles que celle du mouvement (à laquelle répondent précisément les concepts de perspective et de troisième dimension, ainsi que de temps et de quatrième dimension).

De nombreuses questions relatives à l'espace et au temps restent à ce jour sans réponse. Par exemple, l'idée que les choses « voyagent dans le temps » (du moins dans une direction), ou l'expression familière « le temps file », est sujette à débat. Comme nous l'avons vu, le concept de temps naît d'une tentative de comprendre le mouvement dans l'espace (d'abord le mouvement perceptible, puis tout mouvement conceptuellement supposé). L'idée (par analogie) d'un mouvement le long d'une ligne temporelle ne constituerait-elle pas un dédoublement du concept de temps, nécessitant peut-être une dimension temporelle supplémentaire ? N'est-ce pas une redondance, une complication inutile ? Liée à cette question se pose la difficile question ontologique de la signification de « cesser d'exister » ou de « ne pas encore exister ». Où vont les choses passées lorsqu'elles disparaissent (continuent-elles d'exister « quelque part » dans le passé) et d'où viennent les choses futures

(attendent-elles d'apparaître dans un réceptacle « placé » dans le futur) ?

Il est clair que tant que ces problèmes ne seront pas pleinement résolus, nos conceptions de l'espace et du temps demeureront scientifiquement immatures. Une théorie doit toujours, à terme, résoudre toutes les énigmes, combler toutes les lacunes, élucider tous les points restés en suspens – et ce, mieux que toute autre – avant de pouvoir être considérée comme définitivement fiable. Jusque-là, un certain degré de doute épistémologique doit être maintenu. Nos concepts d'espace et de temps nécessitent certes encore d'être approfondis ; mais quant à leur compétitivité, nous ne semblons pas avoir d'idées pour remplacer les hypothèses fondamentales décrites ci-dessus. Nous pouvons donc nous y fier avec une certaine confiance – nous n'avons guère le choix, de toute façon !

> La toute dernière découverte théorique des physiciens est la « théorie M », selon laquelle notre monde comprend *dix* dimensions spatiales et une dimension temporelle (une autre théorie, moins crédible à ce jour, appelée théorie F, propose d'y ajouter une seconde dimension temporelle). Même pour un observateur amateur comme moi, il est évident que ces idées (issues des théories des cordes) sont extrêmement intéressantes et d'une grande portée, car elles

abordent nombre des questions que nous venons d'évoquer.

En conclusion, bien que les quatre dimensions soient toutes qualifiées de dimensions, elles n'émergent pas de la même manière dans la connaissance, elles ne sont pas toutes également empiriques et elles impliquent différents types et degrés d'activité rationnelle (de sorte que leur statut épistémologique n'est pas identique). Elles diffèrent également par leurs propriétés ontologiques supposées (en particulier, le temps est conçu comme différent de l'espace à divers égards). Ces différences considérables peuvent être minimisées dans certains contextes, mais ne doivent pas être complètement ignorées dans toute discussion sur les quatre dimensions.

4. Contenu des processus de pensée

Je souhaite maintenant attirer brièvement votre attention sur la pensée, entendue comme le flux de discours verbal et non verbal qui se déroule dans notre esprit, ou lors de nos échanges écrits ou oraux. Autrement dit, considérons ce que l'on appelle le « phénomène » ou l'« expérience » de la pensée, partie intégrante de notre quotidien, et que l'on ne saurait ignorer. Comme on le constate aisément dès les premières phases de la méditation, la pensée, sous une forme ou une autre, est une présence constante dans notre expérience de vie. Elle ne reste pas à l'écart, mais poursuit son action sans relâche. Il nous est généralement très difficile de l'éviter ; elle persiste souvent même lorsque nous n'en avons ni l'envie ni le besoin, inconsciemment. Néanmoins, cette pensée involontaire peut être erratique, et s'orienter dans des directions précises peut exiger un effort.

Le terme « pensée » est assez vague et son usage varie. Penser, en tant que processus, inclut non seulement les mots – séquences verbales prononcées (ou écrites) mentalement ou physiquement, composées de sons (ou d'autres signes) porteurs de sens, qui attirent notre attention sur autre chose

qu'elles-mêmes – mais aussi : les perceptions et intuitions actuelles et continues ; les incursions ponctuelles dans notre mémoire ; les représentations mentales de choses et d'événements ; les intentions ; les intuitions conceptuelles et logiques, les conceptualisations ; les évaluations et les réponses émotionnelles ; les intentions d'agir, les actes de volonté ; les représentations mentales de pensées, d'intentions, de volontés ou de désirs, les siens ou ceux d'autrui.

La pensée, dans sa forme minimale de discours signifiant intérieur ou extérieur, est donc, à des degrés divers, un acte de volonté. Dans ses formes plus complexes, la pensée implique d'autres actes de volonté (par exemple, si je projette mentalement ou envisage la réaction que quelqu'un d'autre pourrait avoir si…). Je l'ai frappé). Cela implique aussi des affections, étant généralement, sinon toujours, motivé par des désirs et/ou des aversions, qui stimulent non seulement son début, mais aussi sa direction et son arrêt.

5. Universaux et potentialité[118]

La spéculation est toujours permise et précieuse, car elle permet de démontrer que nous pouvons envisager au moins un scénario possible, voire deux ou plus. Chaque théorie doit être argumentée autant que possible, pour et contre.

Ce que les existants particuliers (qui se manifestent dans l'expérience) [119]ont en commun est appelé « universel ». Le terme s'applique également à tout caractère commun à ces universaux. Plusieurs théories ont été proposées pour expliquer la nature de ces concepts abstraits que nous appelons universaux.

---

118 Ces notes ont été initialement écrites en 1997, mais j'y ai apporté des modifications considérables afin de les mettre à jour en fonction de ma réflexion actuelle.

119 Le discours fondé sur les catégories aristotéliciennes s'est révélé très confus et obsolète, et nous nous sommes progressivement tournés vers l'idée simple et neutre d'« événements », lorsqu'il s'agit d'êtres particuliers. Pour nous, tout ce qui est perceptible, tout ce qui se distingue de son environnement, est un événement. (Le monde lui-même est un événement, en ce qu'il est distinct d'un non-monde imaginaire.) Ainsi, un événement peut être statique ou dynamique, une propriété ou une entité, voire une relation (comme posséder, faire ou causer). Dans le bouddhisme, l'accent est plutôt mis sur la « relation ». La doctrine de l'interconnexion de toute chose suggère que les êtres (entités, attributs, actions) ne sont que les carrefours d'une infinité de relations, chacune dépourvue de substance, mais qui, ensemble, forment quelque chose.

Certaines théories relèvent de la transcendance, d'autres de la réalité, d'autres encore de la mentalité ou du langage. Cette question est cruciale, car il nous faut justifier nos conceptualisations, fondement de toute notre connaissance.

À mon avis, le problème des universaux doit être abordé mathématiquement. Selon cette théorie [120], chaque universel est *immanent* aux particuliers qui le manifestent, mais il n'a nulle part ailleurs d'existence individuelle propre. Seule notre pensée établit la *séparation* entre particuliers et universaux. Nous avons là une harmonieuse union de l'idéalisme et du matérialisme.

Imaginez tout ce qui existe, tout phénomène, qu'il soit physique, mental ou autre, comme constitué de « vibrations d'énergie » [121]. Ces vibrations d'énergie se différencient d'une manière ou d'une autre, à l'instar des ondes, mais elles partagent aussi des aspects communs avec nombre d'entre elles, bien que rarement avec toutes. Exister, c'est être une onde.

Dans le monde concret, toutes les ondes coexistent. De plus, elles sont liées de manière abstraite par leurs similitudes, c'est-à-dire par leurs caractéristiques

---

120 Ce sujet est abordé plus en détail dans le chapitre consacré à la conceptualisation.

121 Ceux de la génération hippie diraient : « Ambiance ! » Bien sûr, ces idées me viennent de la philosophie indienne, par le biais de son influence sur la jeunesse occidentale de mon époque.

communes (à l'exception de leurs coordonnées spatio-temporelles, sans quoi elles seraient identiques). Tout est constitué de vibrations *qui s'influencent mutuellement au fil du temps* , de sorte que les ondes se transforment et se propagent de multiples façons.

Il en résulte un réseau, une intense activité vibratoire omniprésente, en perpétuel mouvement. Nous percevons les êtres qui surgissent devant nous, par le biais de nos sens, mettant ainsi notre propre corps, notre cerveau et notre âme en vibration (la nature précise de cette vibration reste à déterminer). Le monde dans son ensemble peut être vu comme la somme, et donc le résultat commun, de toutes les vibrations particulières. Le bruit ou la musique d'ensemble qu'elles produisent, la symphonie orchestrale de l'existence.

L'arbre de classification de tous les existants que nous construisons constamment dans notre esprit, en jugeant et en mémorisant les interrelations entre différents concepts, n'a pas d'équivalent objectif, mais nos « classes » se trouvent bien dans le monde concret, sous forme de fractions, d'aspects ou de mesures comparables de vibrations, de leurs mouvements ou de leurs interrelations.

Une question fondamentale à laquelle la théorie des universaux doit répondre est celle de l'existence de la

potentialité [122]. En effet, nos universaux ne sont pas toujours actuels à un instant donné du monde tel que nous le percevons. Cette question est liée à celle de la causalité, comme nous le verrons.

On considère généralement que l'universel demeure constant, tandis que ses manifestations en divers points de l'espace-temps constituent les variations particulières que nous expérimentons lors de notre voyage à travers l'espace et le temps. Où se manifeste cette « constance » ? Il semblerait que, sans manifestation particulière concrète, l'universel n'existe pas réellement. Suffit-il de dire que de faux universaux existent dans l'esprit plutôt que dans la matière ? Mais qu'en est-il de la potentialité d'un universel qui n'a pas encore eu de manifestation particulière, ni même été pensé ?

> Il convient, dans ce contexte, de mentionner les tentatives de résolution du problème de la potentialité à travers la prise en compte d'une multitude (ou d'une infinité) d'univers, semblables ou différents du nôtre. Cette position, que l'on retrouve dans le bouddhisme,

---

[122] Les autres modes de possibilité posent moins de problèmes. Ainsi, la possibilité logique renvoie à la concevabilité (l'imagination) sans incohérence interne. La possibilité extensionnelle implique que des cas se produisent chez d'autres spécimens de la même classe. Quant à la possibilité naturelle (ou potentialité), elle pourrait s'appliquer à un individu unique, même si celui-ci n'a jamais manifesté auparavant la propriété en question.

a suscité un intérêt croissant chez les scientifiques ces dernières années.

Selon cette conception, le monde, au sens le plus large, comprendrait une multitude d'univers qui, à l'instar du nôtre, constitueraient des explosions momentanées et locales d'un être pluriel, turbulent et manifeste, au sein de la grande trame de l'existence moniste sereine. Ou encore, comme des molécules d'eau dans l'océan.

Ces multiples univers pourraient être liés d'une manière ou d'une autre (Einstein a émis des hypothèses à ce sujet), ou totalement indépendants. Les « lois de la nature » qui régissent ces univers pourraient être entièrement ou partiellement identiques ou différentes (comme l'a supposé Newton).

Il pourrait aussi exister des univers au sein d'autres univers, liés comme un microcosme et un macrocosme. Chaque quark de notre monde pourrait être un univers à une échelle spatiale et temporelle plus petite, peuplé de trous noirs, de galaxies, d'étoiles, de planètes, d'êtres vivants, d'atomes et de quarks, avec son propre Big Bang. Notre monde pourrait lui-même n'être qu'un quark dans un univers plus vaste.

> Dans ce cas, la potentialité (et d'autres modes de possibilité) pourrait signifier la continuation de l'existence dans un autre univers du vaste monde, tandis que l'impossibilité signifierait la non-existence ou la cessation de l'être « dans tous les mondes possibles » (une expression que nous devons à Liebniz, je crois). On peut se demander si l'homme peut réellement espérer résoudre de telles questions. Tout ceci n'est que spéculation, bien sûr.

Une réponse plus concrète serait la suivante. Tout d'abord, la forme d'onde constituant un universel « potentiel mais non actuel » est un potentiel mathématique de l'espace-temps, *au même titre que tous les autres* universels « potentiels mais non actuels ». Autrement dit, cette potentialité n'a ni forme ni structure spécifiques, mais est simplement une potentialité inscrite dans l'espace-temps lui-même par la possibilité mathématique de cette forme d'onde et de toutes les autres qui le composent.

Si tel est le cas, alors peut-être que tout est potentiel. La question de savoir si le cours du monde donne jamais lieu à tous ces potentiels est une autre affaire. À première vue, cela dépendrait uniquement de la capacité des états antérieurs du processus mondial à permettre un tel résultat, avec suffisamment de temps. Mais si l'on considère les faits de causalité, on constate que la situation est encore plus restrictive.

Toutes les formes d'ondes concevables ne se produisent pas, tout simplement parce qu'il existe des interactions entre les formes d'ondes existantes. Les quelques « lois fondamentales de la physique » sont censées résumer l'état donné du monde matériel et prédéterminer que certaines formes d'ondes que les mathématiques pures permettraient (si l'on ignorait les antécédents) ne se réaliseront jamais. Il en va de même, en théorie, dans le domaine mental.

Notre connaissance de ces « lois de la nature » ne nous est pas donnée d'avance ; elle repose donc sur l'accumulation progressive d'informations empiriques. Tout est concevable, mais tout n'est pas potentiel. Dans la plupart des situations, nous ne connaissons le potentiel que par l'expérience, même si, dans certains contextes, nous pouvons le prédire à partir d'informations antérieures.

C'est ici que l'on recherche *la causalité : tel événement se produit lorsque* tel autre se produit, *et seulement alors* . Le potentiel est donc ce qui se réalise *dans des circonstances spécifiques* . Par conséquent, l'actualité dans laquelle le potentiel est « stocké » se trouve dans les circonstances environnantes, ou leurs antécédents. Les potentiels sont inscrits dans les actualités de la nature et se transmettent d'instant en instant, grâce aux interactions de toutes les ondes de l'univers.

6. Connaissances sociales vs. connaissances personnelles

Chaque personne possède un savoir (expériences, intuitions et introspection) qui lui est propre. Une partie de ce savoir personnel est partagée verbalement, c'est-à-dire transmise à autrui. Une grande partie de notre savoir individuel provient ainsi d'autrui. Nous absorbons un peu de savoir de nombreuses personnes (famille, amis, voisins, livres, enseignants, médias, etc.), mais pas, il est important de le noter, de toutes. Le savoir social est donc diffus, davantage un réseau de cercles limités et partiellement superposés qu'une totalité à laquelle nous nous connectons et que nous alimentons.

La « propriété collective » du savoir humain relève du « potentiel » théorique, et non de la réalité. Nous ne possédons pas tous l'intégralité du savoir disponible – personne ne le possède : il est en effet impossible de l'acquérir, tant il est vaste. Ainsi, cette idée n'est pas une simple fiction ; elle est tout simplement irréalisable.

Pour ces raisons, il n'est pas tout à fait exact de parler de la science comme d'un bien commun, la somme totale de toutes les connaissances scientifiques. La

science est plutôt un *processus mutuel* de communication, d'échange de données et de reconnaissance ou de critique par les pairs – dont le résultat est une connaissance plus large et plus précise, quoique toujours limitée, pour chacun des participants.

7. Le rôle actif de la logique

1. Principes de l'adduction[123]

Les concepts et les processus de l'adduction sont des outils fondamentaux de la cognition humaine, dont l'existence n'a été pleinement révélée qu'au cours des derniers siècles grâce à des philosophes comme Francis Bacon et Karl Popper. Pourtant, aujourd'hui encore, nombreux sont ceux qui ignorent cette branche importante de la logique. La logique est l'art et la science du discours. À l'instar de tous les principes logiques, ceux de l'adduction sont d'abord des descriptions idéalisées de la pensée ordinaire, puis des prescriptions pour la pensée scientifique.

Tout ce que nous croyons, ce qui nous interroge ou ce que nous ne croyons pas peut être considéré comme une *théorie* . Toute chose concevable possède une certaine crédibilité de prime abord, mais c'est précisément pour cette raison que nous devons l'évaluer plus en profondeur, sinon des contradictions seraient tout aussi vraies ! ***L'adduction*** est la science de cette évaluation : elle nous indique comment

---

123 Cet essai a été rédigé en 1990, peu après la publication de **Future Logic** , ce qui explique pourquoi je n'ai pas pu y inclure ses clarifications. Tous les autres sujets abordés dans ce chapitre ont été développés ultérieurement, en 1997.

renforcer et consolider une théorie ou sa réfutation. Apporter des preuves, c'est donner du poids logique à une idée.

On dit qu'une théorie T ***prédit*** un événement P si T implique P (mais n'implique pas non-P). Une théorie T peut prédire la négation d'un événement, c'est-à-dire non-P ; on pourrait alors dire que T ***réfute*** P ; dans ce cas, T implique non-P (mais n'implique pas P). Une théorie T peut ne pas prédire P, ou ne pas prédire non-P, ce qui revient au même par définition (T n'implique ni P *ni* non-P) ; on pourrait alors dire que T est ***neutre*** vis-à-vis de P (et de non-P).[124]

Une théorie T possède toujours au moins une alternative non-T, du moins initialement [125]. Normalement, nous ne considérons pas seulement une théorie T et sa négation non-T, mais plusieurs théories T1, T2, T3, etc. Si certaines de ces alternatives sont compatibles, elles sont mal formulées. Des alternatives correctement formulées ne sont pas seulement distinctes, mais incompatibles [126]. Supposons

---

124 Une théorie qui implique *à la fois* P et non-P est incohérente et donc fausse. Si ce résultat paraît inapproprié, il convient de réexaminer l'affirmation selon laquelle T implique P, ou que T implique non-P, ou les deux.

125 Cette alternative est incompatible avec elle, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas être vraies toutes les deux.

126 Par exemple, les affirmations « c'est blanc » et « c'est noir » sont trop vagues pour être incompatibles. On ne s'en rend pas forcément compte immédiatement, jusqu'à ce qu'on se rappelle que certaines choses

désormais que nous ayons affaire à de telles contraires ou contradictoires, de sorte que les alternatives de la disjonction « T1 ou T2 ou T3 ou… » soient mutuellement exclusives [127].

La vérité des théories repose sur leur *cohérence interne et leur compatibilité avec l'ensemble des connaissances, tant théoriques qu'empiriques* . Nous nous intéressons ici plus particulièrement à l'évaluation de la vérité, ou de la fausseté, des théories au regard de leurs prédictions, ou de leur absence de prédictions.

- Par prédiction ***correcte*** (ou vraie), nous entendons que T prédit P et que P se produit effectivement, ou que T réfute P et que nonP se produit effectivement.
- Par prédiction ***incorrecte*** (ou fausse), on entend que T prédit P alors que nonP se produit, ou que T rejette P alors que P se produit.

En fin de compte, les événements comme P ou nonP sur lesquels nous fondons nos jugements ne doivent

---

sont à la fois noires et blanches, c'est-à-dire partiellement l'une et partiellement l'autre. On dirait alors plus précisément « c'est blanc et pas noir » ou « c'est entièrement noir », afin de faciliter les vérifications ultérieures. Bien sûr, notre connaissance du fait que certaines choses sont à la fois noires et blanches est le fruit de l'expérience ; en formulant nos thèses en conséquence, nous ne faisons que simplifier des questions déjà résolues.

[127] La disjonction « T ou non-T » peut être considérée comme un cas particulier de ce principe. De même, « T1 ou T2 ou T3 ou… » peut toujours être reformulé en « T1 ou non-T1 », où non-T1 est équivalent à « T2 ou T3 ou… ».

être que de simples *phénomènes* – des choses qui apparaissent dans notre expérience, simplement telles qu'elles apparaissent [128].

Si une théorie paraît vraie *au premier abord* , c'est sans doute parce que ses alternatives ont été rapidement écartées pour une raison ou une autre – par exemple, en raison d'incohérences ou de prédictions manifestement irréalisables. Si aucune alternative n'a été envisagée, la théorie initiale – *et ses alternatives* – doivent être soumises à des vérifications de cohérence et ***à des tests empiriques*** . Par « tests empiriques », nous entendons l'observation (éventuellement précédée d'expérimentations) d'événements concrets (et éventuellement de certains de leurs aspects abstraits), afin de trancher les questions soulevées par les théories contradictoires.

Il est concevable qu'une seule théorie soit envisageable concernant un problème donné ; mais il ne faut pas confondre cette situation avec celle de n'avoir réussi à élaborer qu'une seule théorie jusqu'à présent. Car il arrive aussi que nous n'ayons *aucune* théorie pour le problème en question (actuellement et peut-être pour toujours), et nous n'en concluons pas

---

[128] Ces événements bruts nous assaillent constamment. Un connaisseur habile est celui qui s'est exercé à distinguer les phénomènes primaires des constructions ultérieures qui les impliquent. Parfois, cette distinction n'est possible qu'a posteriori, après avoir constaté les conséquences erronées d'échecs passés dans cet art.

qu'il n'existe aucune explication (nous affirmons qu'il en existe une, en principe). Il faut également garder à l'esprit que le fait d'avoir deux théories ou plus sur un sujet ne garantit pas que nous possédions toutes les explications possibles. Nous pourrions plus tard (ou jamais) découvrir d'autres alternatives, qui pourraient effectivement s'avérer plus nombreuses ou plus crédibles.

Les théories alternatives peuvent partager certaines prédictions ; elles en partagent même nécessairement (ne serait-ce que par leur implication de l'existence, de la conscience et d'autres généralités similaires). Plus significatives sont les différences entre les théories alternatives : l'une prédit ce qu'une autre réfute, ou l'une prédit ou réfute ce à quoi l'autre reste neutre. C'est en effet à partir de ces différences, et grâce à des tests empiriques permettant de résoudre les problèmes, que nous pouvons confirmer, infirmer, sélectionner, rejeter ou établir des théories.[129]

Si une théorie prédit correctement un événement auquel au moins une autre théorie était neutre, alors la première théorie est en quelque sorte ***confirmée*** ,

---

129 Une prédiction n'est pertinente, utile pour trancher entre les théories, que si elle est, en plus d'être cohérente, vérifiable empiriquement ; autrement, ce n'est que du vent, une simple affirmation, un prétexte pour masquer des spéculations. Le processus de vérification ne peut se contenter de figer les acquis à un stade opportun, mais doit constamment remettre en question les idées, afin de garantir une crédibilité toujours plus grande.

c'est-à-dire qu'elle gagne en probabilité d'être vraie (probabilité perdue par une autre théorie moins performante). Si une théorie est neutre face à un événement correctement prédit par une autre théorie, alors la première théorie est en quelque sorte ***affaiblie*** , c'est-à-dire qu'elle perd en probabilité d'être vraie (probabilité gagnée par une autre théorie plus performante). Si toutes les théories prédisent un événement avec la même probabilité ou si toutes sont également neutres face à cet événement, alors on peut dire que chacune des théories n'est ***pas affectée*** par cet événement.

Ainsi, la confirmation va au-delà d'une simple prédiction correcte, et la réfutation au-delà de la neutralité. Selon nos définitions, ces termes ne s'appliquent que lorsque les théories alternatives se comportent différemment, c'est-à-dire lorsqu'au moins une d'entre elles prédit correctement l'événement et qu'au moins une autre est neutre face à celui-ci. Si toutes les alternatives se comportent de manière uniforme à cet égard, elles ne sont pas affectées par l'événement, autrement dit, leurs probabilités restent inchangées. Par conséquent, la confirmation (renforcement) et la réfutation (affaiblissement) sont

relatives et dépendent des comparaisons et des contrastes entre les théories.[130]

De plus, nous pouvons nous référer aux degrés de ***probabilité*** : (a) selon lesquels et combien de théories sont confirmées ou infirmées relativement à un événement donné ; et (b) selon le nombre d'événements qui affectent notre ensemble de théories. Si nous attribuons un « point » par événement, alors : (a) dans chaque événement, la ou les théories confirmées se partagent le point, c'est-à-dire qu'elles bénéficient de l'augmentation de probabilité, tandis que la ou les théories infirmées n'en reçoivent aucun ; et (b) sur un grand nombre d'occurrences, nous additionnons les parts obtenues par chaque théorie et déterminons ainsi leur poids relatif (à ce stade du processus de recherche). La théorie ayant accumulé le plus de points est la plus probable et, par conséquent, celle à ***retenir*** .[131]

---

130 Il est important de noter qu'une prédiction correcte par une théorie n'implique pas la preuve de cette théorie (car « T prédit P » n'implique pas « nonT prédit nonP »), ni même l'exclusion d'une prédiction correcte par la théorie contradictoire (car « nonT prédit P » est compatible). Elle « confirme » la théorie uniquement si la théorie contradictoire peut être « infirmée » (c'est-à-dire si « nonT est neutre par rapport à P ») ; sinon, ni la théorie ni sa contradictoire ne sont affectées.

131 Le domaine de l'évaluation des probabilités peut être complexifié par la prise en compte de différents degrés d'implication, et non plus seulement de l'implication stricte. T peut « probablement impliquer » P, par exemple, et cette possibilité formelle introduit des nuances supplémentaires dans le calcul des probabilités des théories.

Il est à noter que deux théories alternatives, T et non-T, ou un ensemble de théories T1, T2, T3… peuvent se trouver en équilibre, car chaque théorie est diversement confirmée par certains événements et infirmée par d'autres, et au final, leurs points cumulés s'avèrent égaux. Cette impasse est fréquente, d'autant plus qu'en pratique, nous attribuons et calculons rarement, voire jamais, avec précision, des cotes de probabilité comme suggéré précédemment, selon un modèle idéal. Nous finissons souvent par nous fier à notre *propre jugement* **,** dont le succès est variable. Bien entendu, de telles décisions ne sont nécessaires que lorsqu'une action immédiate s'impose ; en l'absence de pression, nous n'avons pas à prendre position.

Si une prédiction d'une théorie s'avère incorrecte, la théorie est ***rejetée*** , c'est-à-dire abandonnée et, idéalement, remplacée par une autre théorie ou une version modifiée de celle-ci (qui est, à proprement parler, une autre théorie), aussi performante dans ses prédictions que la précédente, mais sans le même défaut. L'expression « essais et erreurs » désigne ce processus. Le rejet constitue une réfutation effective, ou du moins ce qui s'en rapproche le plus empiriquement. Il s'ensuit que si T prédit incorrectement P, alors nonT est effectivement prouvé

[132]. Tant qu'une théorie ne semble pas faire de prédictions incorrectes, elle est ***tolérée*** par l'ensemble des données empiriques. Une théorie tolérée n'est simplement pas encore rejetée et peut donc être diversement confirmée, invalidée ou non affectée.

Une théorie n'est définitivement ***établie*** que si elle est la seule à fournir une prédiction exacte, tandis que toutes les autres théories aboutissent à la prédiction inverse. En bref, la théorie établie explique de manière *exclusive* les événements concernés. De toute évidence, si l'hypothèse non-T est rejetée, alors T est notre seul choix restant ; de même, si toutes les alternatives T2, T3… sont rejetées, alors l'hypothèse restante T1 est établie [133]. On peut alors parler de preuve ou de justification par induction. Une telle preuve reste convaincante uniquement si l'on présume que notre liste de théories alternatives est exhaustive et que leurs relations respectives avec leurs prédictions

---

[132] Notons que si T et non-T prédisent tous deux P, alors P se réalise nécessairement ; autrement dit, si les implications sont logiquement incontestables, alors P est nécessaire. Si, malgré tout, nous constatons que non-P se produit et que nos prédictions sont donc fausses, nous sommes confrontés à un paradoxe. Pour le résoudre, nous devons vérifier notre observation de non-P et nos implications de P par T et non-T. Inévitablement, soit l'observation, soit l'une ou les deux implications (ou les hypothèses qui nous y ont conduits) s'avéreront erronées, en vertu du principe de non-contradiction.

[133] Au moins temporairement ; nous pourrions plus tard trouver des raisons d'éliminer T1, ce qui signifierait que notre liste de théories n'était pas complète et qu'une autre alternative Tn doit être formulée.

sont correctes, ainsi que que le test était bien pleinement empirique et ne dissimulait aucune hypothèse théorique non vérifiée. La preuve est déductive uniquement si la contradiction de la théorie est elle-même contradictoire, c'est-à-dire si la théorie est évidente par elle-même.

Une fois qu'une théorie est sélectionnée sur la base de probabilités ou établie parce qu'elle est la dernière à résister à tous les tests, elle conserve ce statut privilégié jusqu'à ce que la situation change, c'est-à-dire lorsque de nouvelles preuves apparaissent ou sont découvertes, que de nouvelles prédictions sont faites ou que de nouvelles théories sont élaborées.

Il est important de noter que, puisque de nouvelles théories peuvent intervenir tardivement dans le débat, des événements qui, jusqu'alors, n'avaient aucun impact sur les probabilités relatives des différentes théories ou sur une théorie isolée, peuvent, avec l'arrivée d'un ou plusieurs acteurs supplémentaires, devenir des données significatives. C'est pourquoi, dans le cas de la sélection, même si des prédictions correctes ou des positions neutres n'ont pas entraîné de confirmations ou d'infirmations ultérieures, elles peuvent soudainement susciter un regain d'intérêt [134]. De même, dans le cas de l'établissement, il est

[134] Ainsi, une prédiction correcte, bien que non identique à une confirmation, constitue une confirmation « potentielle », etc.

essentiel de continuer à suivre l'évolution des prédictions correctes ou des positions neutres de la théorie, car elles peuvent influencer nos jugements ultérieurement.

Certaines déviations apparentes par rapport aux principes susmentionnés doivent être mentionnées et clarifiées :

- Il convient de noter que les grandes théories bien établies (cohérentes et fréquemment confirmées) sont parfois considérées comme des « preuves » d'hypothèses plus restreintes. Elles sont ainsi perçues comme ayant la même force probante que les données empiriques. Cela donne l'impression que la « raison » est au même niveau que l'expérience en matière de preuves, mais c'est une illusion.

  Plus précisément : supposons que (a) j'aie deviné ou « intuitivement » que la mesure de telle ou telle grandeur était x, et (b) que j'aie calculé cette même mesure et qu'elle soit également x. (a) et (b) sont toutes deux des « théories », qui peuvent en réalité être erronées. Pourtant, (a), étant une théorie *isolée* (ou une supposition fortuite), est considérée comme confirmée ou infirmée par (b), car cette dernière, de *portée plus large* (par exemple un théorème mathématique), exigerait un travail beaucoup plus

important et complexe pour être remise en question.

Plus les conséquences du rejet d'une hypothèse établie sont complexes, plus nous sommes prudents avant d'entreprendre une telle démarche, préférant d'abord mettre à l'épreuve les éléments les plus faibles de nos connaissances.

- Il convient également de noter ici le sophisme épistémologique suivant : nous projetons souvent une image, puis utilisons cet *événement imaginé comme donnée empirique* pour étayer des hypothèses plus générales. Autrement dit, les spéculations sont hiérarchisées : certaines sont acceptées comme primaires, puis utilisées pour « justifier » des spéculations secondaires plus éloignées. À force d'être ainsi utilisées, les spéculations primaires acquièrent progressivement une apparence de solidité qu'elles ne méritent pas.

  Le terme « fait » est souvent mal employé ou mal compris. Il convient de distinguer les faits relatifs, issus d'une théorie, des faits absolus, qui la soutiennent.

  a) Une théorie peut sous-entendre des « faits », c'est-à-dire des prédictions dont on s'attend à ce qu'elles se vérifient, ce qui conforterait la théorie. Ces « faits » ne sont pas encore établis,

ou leur probabilité demeure faible. On peut les qualifier de ***faits supposés*** . Il s'agit, à proprement parler, d'un élément de la théorie, présenté comme vérifiable empiriquement, mais qui, à première vue, n'est pas moins provisoire que la théorie qui l'implique.

b) En revanche, ***un fait établi*** désigne des propositions qui constituent déjà une source de crédibilité pour la théorie en question, car elles ont été établies indépendamment. La relation logique d'implication (théorie à fait) est la même, mais le rôle joué par le fait allégué est différent. Ici, une proposition relativement empirique/testée renforce la crédibilité d'une théorie proposée.

2. La généralisation est justifiable

La loi de généralisation est un cas particulier de la logique adductive, une loi souvent mal comprise et décriée.

En *généralisant* , on passe d'une proposition particulière (par exemple : *certains* X sont Y) à une proposition générale (*tous* les X sont Y). Les termes employés sont alors déjà acceptés, soit parce que nous avons observé des cas particuliers (des choses qui sont X et des choses qui sont Y), soit parce que, dans des inférences ou des hypothèses antérieures, ces termes sont devenus partie intégrante de notre contexte. Ces termes se recoupent déjà, au moins partiellement, soit grâce à une observation (que certaines choses sont *à la fois* X et Y), soit par d'autres moyens. La généralisation proprement dite ne concerne que la dernière étape, c'est-à-dire le passage, à partir du constat que certains X sont Y, à l'acceptation que *tous* les X sont Y. Ce processus ne repose sur aucune certitude déductive ; il est cependant légitime par induction.

La proposition générale n'est, à proprement parler, qu'une hypothèse, comme une autre. Elle n'est pas figée ; nous pouvons changer d'avis et, à partir de

nouvelles données (observées ou inférées), parvenir à la conclusion alternative que « certains X ne sont pas Y » – il s'agit alors d'une *particularisation* . Comme toute hypothèse, une généralisation est soumise aux mécanismes de contrôle et d'équilibre offerts par les principes de l'adduction. Ce qui distingue ce cas particulier des autres, c'est qu'il porte sur des termes déjà admis dans une proposition particulière déjà admise, tandis que l'adduction, au sens large, peut servir à inventer de nouveaux termes, ou à formuler des propositions particulières comme générales. Critiquer la généralisation en la présentant comme préjudiciable et inflexible, c'est la dénaturer. Nous pouvons généraliser, à condition de rester suffisamment ouverts d'esprit pour particulariser si notre base de données élargie l'exige.

Certains critiquent la généralisation car elle nous permet de faire des affirmations sur des cas *non observés* . Pour comprendre la légitimité de la généralisation, il faut voir qu'en passant de « certains X sont Y » à « tous les X sont Y », on reste dans la *même polarité* de la relation (c'est-à-dire « sont », dans ce cas) ; alors que si l'on faisait l'hypothèse inverse, à savoir que certains des cas restants, non observés, de X ne sont *pas* (ou pourraient ne pas être) Y, on introduirait une relation beaucoup plus nouvelle et moins justifiée. Jusqu'à présent, nous n'avons rencontré que des X qui *sont* Y ; quelle justification

avons-nous de supposer qu'il pourrait exister des X qui *sont Y ? Et non* Y ? Cette dernière hypothèse est plus présomptueuse que de supposer une uniformité continue du comportement.

> Il convient de bien comprendre cet argument. Généraliser de « certains X sont Y » à « tous les X sont Y » ne modifie *que* la quantité en jeu. En revanche, si, sachant que certains X sont Y, on suppose que d'autres X sont également Y et que certains ne le sont pas, on modifie *à la fois* la quantité et la polarité, car on ne se contente pas de spéculer sur l'existence de X qui ne sont *pas* Y, mais on s'exprime également sur *tous* les X (ceux dont on sait qu'ils sont Y, ceux dont on suppose qu'ils le sont aussi et ceux dont on suppose qu'ils ne le sont pas). Ainsi, privilégier la particularisation à la généralisation, par principe, constituerait une posture plus spéculative.

Par conséquent, la généralisation est recommandée, sauf si l'on trouve une raison de particulariser. Bien entendu, le degré de certitude d'une telle démarche est proportionnel à la rigueur avec laquelle on a recherché des exceptions sans en trouver.

À ceux qui pourraient rétorquer qu'une position agnostique ou problématique concernant les cas non observés serait préférable, nous pouvons répondre

ainsi. Affirmer cela revient à suggérer que « l'homme est incapable de connaître les généralités ». Or, une telle affirmation serait contradictoire, puisqu'elle constitue elle-même une prétention à la généralité. Comment ces critiques prétendent-ils avoir acquis la connaissance de cette généralité précise ? S'arrogent-ils des privilèges ou des pouvoirs particuliers ? Il s'ensuit logiquement qu'ils admettent implicitement que l'homme (ou du moins certains êtres humains) peut connaître certaines généralités, ne serait-ce que celle-ci : « l'homme peut connaître certaines généralités ». Seule cette position est cohérente, notez-le bien ! Si nous admettons la possibilité d'une certaine généralité (en l'occurrence, une généralité connue par la logique des paradoxes), alors nous pouvons plus facilement, en principe, en admettre davantage (par généralisation), pourvu que des exigences logiques élevées soient maintenues.

De plus, si l'on admet que la généralisation *quantitative* est justifiable, il faut admettre en principe que la généralisation *modale* l'est également, car il s'agit exactement du même processus appliqué dans des contextes légèrement différents. La généralisation quantitative est ce que nous venons de voir : le passage de « certains X sont Y » à « tous les X sont Y », c'est-à-dire de certains cas du sujet X (possédant le prédicat Y) à tous ses cas. La généralisation modale est le passage de « (certains ou tous) X sont Y dans

certaines circonstances » à « (certains ou tous) X sont Y dans toutes les circonstances », c'est-à-dire de certaines circonstances où la conjonction XY apparaît (potentiel) à toutes les circonstances environnantes possibles (nécessité naturelle). Le processus est identique, à ceci près que l'attention se porte sur la fréquence des circonstances plutôt que sur celle des cas. On ne peut s'opposer à la nécessité naturelle, comme David Hume a tenté de le faire, sans s'opposer à la généralité. Une telle position sceptique est, dans les deux cas, contradictoire, puisqu'elle présuppose une connaissance générale et nécessaire !

> Il convient de noter que les *arguments* avancés ci-dessus en faveur de la loi de généralisation sont compatibles avec cette loi, mais ne doivent pas être considérés comme une application de celle-ci. Ce sont des intuitions logiques, découlant des formes que prend la pensée humaine. Autrement dit, si nous déduisons que la connaissance conceptuelle consiste en des formes propositionnelles aux caractéristiques variées (sujet, copule, prédicat ; polarité, quantité, modalité ; catégorique, conditionnel), l'analyse des implications de telles formes sur le raisonnement relève d'un acte logique plus déductif.

Ainsi, la généralisation sous toutes ses formes, correctement conçue et pratiquée, c'est-à-dire incluant

la particularisation lorsque cela s'avère pertinent, est pleinement justifiée en tant qu'outil inductif. Elle constitue un instrument essentiel et largement utilisé de l'arsenal cognitif humain. Sa validité de principe est indéniable, comme le démontrent les arguments précédents.

3. 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.

4. Le syllogisme enrichit la connaissance

On associe généralement la logique à la déduction, sans doute en raison du poids historique de la logique aristotélicienne. Mais un examen plus approfondi révèle que le discours humain est en grande partie inductif, la déduction n'étant qu'un outil parmi d'autres, certes essentiel. Cela se vérifie même dans le cas du syllogisme aristotélicien.

Une critique classique de la logique syllogistique (de J.S. Mill et d'autres) est qu'il s'agit essentiellement d'un raisonnement circulaire, qui n'apporte rien à la connaissance, puisque (dans la première figure) la conclusion est déjà présupposée dans la prémisse majeure. Par exemple :

Tous les hommes sont mortels.	(prémisse majeure)
Caïus est un homme	(prémisse mineure)
Par conséquent, Caius est mortel.	(conclusion)

Mais cette critique donne une image trompeuse du rôle de cet argument, car elle repose sur la croyance erronée que les propositions universelles sont fondées sur une « énumération exhaustive » des cas [135]. Examinons chacune des trois propositions qui le composent.

Or, notre prémisse majeure, étant une proposition universelle, peut être soit :

(a) axiomatique, au sens de proposition évidente par elle-même (une proposition dont la contradiction est elle-même contradictoire, c'est-à-dire paradoxale), ou

(b) inductif, par exemple une généralisation à partir d'observations particulières ou d'une hypothèse sélectionnée par adduction, ou

(c) déductif, au sens de déduit par induction ou syllogisme à partir de l'un des précédents.

Si notre prémisse majeure est (a), elle ne découle manifestement ni de la prémisse mineure ni de la

---

135 D'une certaine manière, Aristote s'est attiré cette critique, puisqu'il a été le premier à suggérer que les propositions universelles reposent sur une énumération exhaustive. Or, en pratique, nous ne rencontrons presque jamais (sauf dans des situations très artificielles où nous définissons nous-mêmes, par convention, un groupe comme complet) de groupes entièrement énumérables. Nos concepts sont généralement ouverts, avec une population potentiellement « infinie » que nous ne pourrons jamais, même en théorie, espérer rencontrer (puisque certains éléments peuvent se trouver dans le passé ou le futur, ou encore dans un autre système solaire ou une autre galaxie !).

conclusion. Si elle est (b), elle est au mieux probable, et cette probabilité ne pourrait être que légèrement améliorée par la prémisse mineure ou la conclusion. Enfin, si elle est (c), sa fiabilité dépend de la probabilité des prémisses de l'argument précédent, ce qui la reclassera en (a) ou (b).

Notre prémisse mineure, étant une proposition singulière (ou particulière), peut être soit :

(a) purement empiriques, au sens d'évidentes par simple observation (de telles propositions doivent sous-tendre la connaissance), ou

(b) inductif, c'est-à-dire impliquant non seulement des observations mais aussi un ensemble plus ou moins conscient de jugements qui incluent une certaine généralisation et adduction, ou

(c) déductif, étant déduit par induction ou syllogisme à partir de l'un des précédents.

Si notre prémisse mineure est (a), elle ne peut manifestement être déduite d'aucune autre proposition. Si elle est (b), elle est au mieux probable, et cette probabilité ne pourrait être que légèrement améliorée par la conclusion. Et si elle est (c), sa fiabilité dépend de la probabilité des prémisses de l'argument précédent, ce qui la reclassera en (a) ou (b).

Il ressort de cette analyse que la conclusion présumée découle des prémisses et n'a pas servi à leur élaboration. Dans le cas (a), la conclusion est aussi

certaine que les prémisses. Dans le cas (b), la conclusion présumée peut être considérée comme une **prédiction** découlant des inductions contenues dans les prémisses. La conclusion ne constitue, dans aucun des deux cas, le fondement des prémisses, contrairement à ce qu'affirment certains critiques. Les prémisses étaient connues avant la conclusion.

L'aspect déductif de l'argument est que, si les prémisses sont admises, la conclusion en découle. Mais l'aspect inductif est que la conclusion n'est pas plus probable que les prémisses. Puisque les prémisses sont inductives, la conclusion l'est également, même si leur relation est déductive. Le but de l'argument n'est pas de répéter les informations contenues dans les prémisses, mais de vérifier que ces dernières ne sont pas trop générales. La conclusion sera testée empiriquement ; si elle est confirmée, elle renforcera les prémisses et élargira leur base empirique ; si elle est rejetée, elle entraînera le rejet d'une ou des deux prémisses.

> Dans notre exemple, *par commodité, On ne pouvait prouver la mortalité de Caius, bien qu'apparemment humain, qu'après sa mort* . *De son vivant, la généralisation de la prémisse majeure ne pouvait donc reposer sur sa mortalité. On pouvait en revanche supposer sa mortalité (avec une certaine probabilité, élevée en l'occurrence) compte tenu de la crédibilité*

des prémisses. Lorsque Caius mourut et que sa mort fut constatée, il rejoignit les rangs des personnes confirmant par adduction la prémisse majeure. Il passa du statut de cas raisonné à celui de cas empirique.

Ainsi, la critique moderne du syllogisme (et par extension, d'autres formes de raisonnement « déductif ») n'est pas justifiée. Le syllogisme est certes une démarche déductive, mais il est généralement utilisé au service du raisonnement inductif. Sans notre capacité à établir des relations déductives entre les propositions, nos facultés inductives seraient considérablement réduites. Toute quête de connaissance est induction ; la déduction n'est qu'un maillon de la chaîne du processus inductif.

Il convient de noter qu'en plus des processus susmentionnés inhérents au syllogisme, il faut prendre en compte des processus plus profonds, tacitement sous-jacents à ce type d'argumentation. Par exemple, la terminologie implique une classification, laquelle implique une comparaison, laquelle repose souvent sur une mémoire problématique (dans la mesure où l'on compare des cas passés et présents), ainsi que sur des facultés perceptives et conceptuelles, ce qui soulève ontologiquement la question des universaux. De même, la prédiction se réfère souvent à des cas futurs, ce qui soulève des questions philosophiques, comme celle de la nature du temps.

L'approche adoptée ci-dessus peut être qualifiée davantage d'épistémologique que de purement logique. Elle n'a pas été suffisamment mise en avant dans mon ouvrage **Logique du futur** .

5. Il existe une logique formelle du changement

Dans un article paru dans le numéro de décembre 1997 de Network [136], intitulé « La vision organique de Goethe », Bortoft [137]expose la limitation de la pensée scientifique moderne aux relations statiques, et comment cela aurait pu être évité si nous avions accordé plus d'attention à la manière plus dynamique dont Goethe [138]envisageait les choses.

Bortoft soutient en substance que lorsque la science a adopté son approche mathématique de la description de la nature, comme au XVIIIe siècle sous l'influence néoplatonicienne, elle a, dans son enthousiasme, manqué une précieuse opportunité épistémologique que Goethe lui avait présentée.

Ce dernier, dans son ouvrage *La Métamorphose des plantes* , considère qu'« il est possible, à partir d'une seule forme, de développer toutes les formes végétales ». Bortoft explique que cette idée ne devait pas être

---

136 Mes commentaires actuels ont été écrits en 1998.

137 Auteur de « La plénitude de la nature ; la voie de la science selon Goethe » (Floris Press, 1996).

138 Johannn Wolfgang von Goethe (Allemagne, 1749-1832).

interprétée, comme beaucoup l'ont fait, comme une recherche des points communs entre les organes (et les plantes) végétaux, mais plutôt, à l'instar de Rudolf Steiner [139], comme une tentative de saisir une supposée transformation biologique d'un organe (ou d'une plante) unitaire originel en une multiplicité d'organes (ou de plantes).

Autrement dit, Goethe ne faisait pas référence aux universaux platoniciens concernant un « produit fini », mais à un processus vivant. Il recherchait la multiplicité « émergeant d'une unité originelle », plutôt qu'une « unité sous-jacente à la multiplicité ».

Je tiens à préciser ici que *les outils linguistiques et logiques nécessaires à la mise en œuvre du programme de Goethe existent déjà* . Les formes propositionnelles permettant d'exprimer verbalement le changement (y compris la métamorphose), ainsi que la logique déductive (oppositions, syllogismes, etc.) relative à ces formes, ont déjà été développées en détail dans mon ouvrage * *Logique du futur** [140].

Dans ses traités de logique, Aristote avait cristallisé et surpassé l'œuvre de ses prédécesseurs, et en particulier celle de son maître Platon, en formalisant le langage de la classification et les processus de raisonnement qui y sont liés.

---

139 Dans la vision du monde de Goethe (1897).

140 Voir notamment le chapitre 17.

Les caractéristiques communes (y compris les comportements [141]) des choses étaient exprimées comme prédicats de sujets, dans des propositions catégoriques de la forme « X est Y » (où X, Y… représentaient des universaux). La relation exprimée par la copule « est » était explicitée dans les différents processus déductifs, et notamment par des syllogismes tels que « si X est Y et Y est Z, alors X est Z ». Tout ceci est bien connu, inutile d'entrer dans les détails.

Si Aristote a limité son analyse formelle aux relations statiques, essentiellement celles entre les particuliers, les espèces et les genres, il a néanmoins étudié **le changement** de manière informelle et très détaillée dans ses autres œuvres. Il se devait de le faire, compte tenu de l'intérêt que les questions relatives au changement avaient suscité dans la philosophie grecque dès ses origines. Son approche du changement se distinguait d'ailleurs par son intérêt particulier pour la biologie.

Ce qui nous intéresse ici, c'est la distinction entre **l'être et le devenir** , qu'Aristote a si brillamment abordée.

Dans « X est Y », une chose qui est X est aussi Y ; elle possède simultanément les deux caractères, dans une relation statique exprimée par la copule de l’être (est). En revanche, dans « X devient Y », le particulier en

---

[141] Autrement dit, une action ou une activité peut être considérée comme une qualité dans ce contexte ; par exemple, les footballeurs.

question est d'abord X et finalement Y, *mais pas les deux à la fois* ; il cesse d'être X et devient Y, il subit une transformation – la copule du devenir exprime une relation dynamique.

Cette dernière copule se prête aisément au même type d'analyse logique que celle appliquée au cas plus simple. Le traitement formel en question se trouve, comme je l'ai indiqué, dans mon ouvrage susmentionné [142]. Je tiens à souligner ici l'importance de l'introduction de propositions relatives au changement dans la logique formelle.

Notre conception philosophique de la classification a été faussée simplement parce qu'Aristote a interrompu ses recherches logiques à ce moment précis. S'il avait disposé de plus de temps, il aurait sans doute poursuivi ses travaux et élargi notre perspective au-delà de la statique de la classification pour en explorer la dynamique.

Car, enfin, il est très évident que ***les choses ne se classent pas une fois pour toutes dans une catégorie, mais qu'elles passent aussi d'une catégorie à l'autre*** .

---

142 J'y aborde également d'autres formes de changement. Le terme « devenir » renvoie à *la mutation* (ou métamorphose, ou transformation radicale), mais il faut aussi considérer *l'altération* (ou changement superficiel), pour laquelle j'utilise l'expression « devenir » comme synonymie. (J'ai considéré l'élucidation de ce langage et de ce domaine logique comme essentielle au discours de la théorie de l'évolution, par exemple.)

Et cela est vrai non seulement en biologie, mais dans tous les domaines. Le bébé que j'étais est devenu un homme. L'eau utilisée dans le processus d'hydrolyse s'est transformée en hydrogène et en oxygène. Les logiciens n'ont pas besoin d'inventer un langage spécifique, et il n'y a rien d'artificiel à considérer les changements de subsomption. Nous tous, profanes et scientifiques, parlons déjà ce langage et raisonnons avec lui constamment.

Il n'est pas nécessaire de changer de paradigme ni de recourir à des complexités métaphysiques, notez-le bien. Le seul problème est que les philosophes ont pris du retard dans la prise de conscience de ce phénomène. Rien de ce qui est dit ici n'invalide l'approche statique ; il nous suffit de l'enrichir en intégrant la dimension dynamique.

En conclusion, j'ajouterai que l'article de Bortoft m'a fait prendre conscience que le sujet (X) de « X devient Y » peut être considéré comme une *sorte de* « genre » par rapport au prédicat (Y) [143]. Car, outre le fait de nous rappeler la dynamique de notre monde, Goethe souligne [144]que la forme originelle, source historique

---

143 Notez bien que cela inverse les rôles dans « X est Y », où Y est généralement considéré comme un genre de X (si tous les X sont Y, pour être plus précis).

144 Il importe peu de savoir dans quelle mesure les biologistes d'aujourd'hui adhèrent à la thèse précise de Goethe ; nous nous intéressons ici uniquement aux aspects philosophiques.

commune des formes actuelles, exerce un effet unificateur, distinct de celui de simples similitudes de caractéristiques présentes.

Après réflexion, on constate que ce n'est pas « X » en soi qui constitue un genre, mais le terme dérivé « *issu de* X », dont les propriétés logiques diffèrent manifestement. Lorsqu'un X devient un Y, on peut classer ce Y parmi les choses issues d'un X (mais non parmi les choses X). L'étude approfondie de ce prédicat plus complexe, impliquant *à la fois le temps et le cours du changement* , constituerait un élargissement de la logique des classes.

De toute évidence, une réflexion approfondie sur la logique des classes doit reconnaître l'existence et l'identité propres aux termes qui ne sont pas seulement présents et attributifs (est X), mais aussi passés (était X) ou futurs (sera X), au sens mutatif (est issu de X, sera issu de X) ou altéral (est issu de X, deviendra issu de X). Chacun de ces termes est légitime (et fréquemment utilisé en pratique) et possède assurément ses propres comportements [145].

---

145 Certes, un élément appartenant à « X actuellement » n'appartient pas nécessairement à « X précédemment » ni à « X ultérieurement », d'autant plus si l'on considère les différentes natures de changement qui peuvent sous-tendre les qualifications « précédemment » ou « ultérieurement ». Une telle étude devrait peut-être commencer par examiner la question inverse : les propriétés logiques des temps de mutation (devenu, deviendra Y) et d'altération (devrait être, deviendra Y).

Le champ d'étude de la logique des classes a jusqu'à présent été limité afin de simplifier le problème ; mais une fois les cas les plus simples traités, nous sommes obligés d'approfondir la question et de tenter de rendre compte de toutes les formes de raisonnement humain.

6. Formation des concepts

De nombreux philosophes donnent l'impression qu'un concept se forme simplement en énonçant une définition claire, puis en considérant à quels référents il s'applique. Cette croyance engendre des doctrines trompeuses, comme l'idée kantienne selon laquelle les définitions sont arbitraires et tautologiques. C'est pourquoi il est important de mieux comprendre comment les concepts émergent concrètement [146]. Il existe en réalité deux manières de former des concepts :

a) **Concepts déductifs** . Certains concepts prennent effectivement naissance par référence à un attribut spécifique observé chez certaines choses (ou inventé, par association mentale d'attributs perçus séparément). Cet attribut définit le concept une fois pour toutes, après quoi nous examinons et vérifions à quelles choses il s'applique (le cas échéant, dans le cas d'inventions) et lesquelles en sont

---

[146] Voir également mon ouvrage **Logique du futur** , chapitre 4.4, ainsi que d'autres commentaires sur ce sujet disséminés dans mes travaux. Les commentaires présents ont été rédigés en 2002 afin de clarifier la section suivante, consacrée aux classes vides. La classe nulle ultime est, bien entendu, la non-existence !

dépourvues. On pourrait qualifier ces concepts de « déductifs », car leur définition est fixe. Bien entendu, dans la mesure où ces concepts dépendent d'une entrée empirique (observation d'un attribut, ou d'attributs imaginés conjointement), ils ne sont pas purement déductifs.

Notons au passage la distinction entre les concepts déductifs fondés sur un ou plusieurs attributs *observés* et ceux fondés sur une conjonction *imaginaire* d'attributs observés. Les premiers ont nécessairement des référents réels, tandis que les seconds peuvent en avoir ou non. La définition imaginée peut se révéler, par l'observation ou l'expérimentation, une bonne prédiction ; ou bien rien ne peut jamais correspondre à ce qu'elle projette. De telles fictions peuvent bien sûr avoir été conçues dès le départ pour le plaisir, sans espoir de concrétisation ; mais il arrive que nous recherchions sérieusement des entités correspondantes (par exemple, une particule élémentaire).

b) **Concepts inductifs** . Mais il existe d'autres types de concepts, qui se développent plus progressivement et par intuition. Nous observons un groupe d'éléments qui *semblent* avoir *quelque chose* en commun, sans savoir immédiatement *quoi* . Nous commençons par nommer ce groupe d'éléments, les regroupant ainsi *par convention* pour un examen plus approfondi. Ce nom a certains

référents, plus ou moins reconnaissables par intuition, mais pas encore de définition ! Ensuite, nous recherchons le ou les attributs communs qui peuvent servir de définition, afin de lier les référents dans notre esprit de manière *factuelle* (non conventionnelle, mais naturelle). Ce dernier processus est un processus inductif par essais et erreurs.

Nous commençons par observer attentivement les spécimens étudiés afin d'en discerner certains attributs. L'un de ces attributs, ou un ensemble d'attributs, peut alors se révéler commun à tous les spécimens et être proposé comme définition du groupe. Plus tard, cette hypothèse peut s'avérer fausse lorsqu'un spécimen jusque-là inaperçu est pris en compte ; bien qu'il semble appartenir au groupe, il ne possède pas le ou les attributs requis pour correspondre à la définition postulée. Ce processus peut se poursuivre un certain temps, jusqu'à ce que nous parvenions à identifier précisément l'attribut ou le groupe d'attributs qui remplit ce rôle de définition.

Je dirais que la plupart des concepts sont inductifs plutôt que déductifs. Autrement dit, ils ne partent pas d'une définition claire et fixe, mais d'une notion vague qui évolue progressivement vers un concept plus précis. Il est important que les philosophes et les logiciens gardent cela à l'esprit.

7. Classes vides

Le concept de classes vides ou nulles est une construction typique du positivisme logique. Selon ce courant, il suffit de « définir » une classe, et l'on peut attendre pour déterminer si elle possède des référents ou si elle est « nulle ». Le vecteur conceptuel est dissocié du vecteur empirique.

En pratique, une entité imaginaire (ou un ensemble d'expérience, de raisonnement logique et d'imagination) est classée sans que l'on tienne suffisamment compte de sa nature imaginaire. Un concept naissant est, en quelque sorte, prématurément enfermé dans une catégorie, ou mal étiqueté. Si nous avions été un peu plus attentifs ou si nous avions fait quelques efforts supplémentaires de vérification, nous aurions rapidement constaté les insuffisances ou les difficultés de ce concept. Nous ne l'aurions pas défini aussi facilement et maladroitement dès le départ, et nous ne l'aurions donc pas considéré comme une « classe nulle ».

Il ne faut pas, ou du moins pas du tout, fonder son savoir sur la postulation de classes fantaisistes, qui se révéleraient ensuite « vides » de référents. Il est préférable d'examiner soigneusement ses concepts

dès le départ. Bien sûr, en pratique, il s'agit plutôt de réexaminer des concepts qui semblent pourtant bien définis.

Je ne dis pas que nos processus cognitifs sont dépourvus de classes nulles. Bien au contraire, l'histoire nous a montré que nous avons produit des classes d'entités imaginaires, reconnues plus tard comme inexistantes. Prenons l'exemple de Pégase : je suppose que certains de ceux qui ont imaginé cette entité croyaient en son existence, ou peut-être que les enfants y croient pendant un temps. Ils se représentaient un cheval ailé, avant de découvrir qu'il s'agissait d'un mythe.

Cependant, en tant que mythe, il perdure, réceptacle de milliers de symbolisations et d'associations ludiques, qui jouent peut-être un rôle dans la vie de l'esprit. Il est donc très difficile de qualifier « Pégase » de classe vide. À proprement parler, elle l'est, puisqu'il n'y a jamais eu de « chevaux volants ». Mais en un autre sens, en tant que destinataire de chaque fois que le mot Pégase est employé ou que l'image d'un cheval volant est évoquée mentalement, il ne s'agit pas d'une classe vide. Elle est riche d'« entités » incidentes, qui ne sont pas des chevaux volants mais qui se rapportent aux noms ou aux images du cheval volant – des événements de la conscience plutôt regroupés par un symbole commun.

Les concepts mythiques en ce sens sont abordés par Michel Foucault dans son *ouvrage Les Mots et les Choses* .

On peut renforcer l'idée que les concepts imaginaires ne sont pas vides en se rappelant que nos imaginations d'aujourd'hui pourraient se révéler réalistes demain. Ou, dans une perspective plus philosophique, on peut encore aujourd'hui concevoir un scénario, compatible avec l'expérience et la logique, où Pégase aurait sa place en tant qu'entité réelle, ou concept ayant des référents réels. Peut-être un jour, grâce à des manipulations génétiques.

> Un autre exemple intéressant est celui d'une personne aveugle de naissance, qui, supposément, n'a même pas la moindre expérience visuelle, et qui parle de formes ou de couleurs. Pour elle, ces mots sont purement dénués de sens, puisqu'ils ne reposent sur aucune idée, ni intérieure ni extérieure, quant à ce à quoi ils sont censés se référer, mais uniquement sur des ouï-dire et des imitations. Là encore, une intervention chirurgicale pourrait théoriquement lui rendre la vue, et les mots acquerraient alors un sens.

Bien sûr, nous avons constamment en tête de nombreux concepts qui sont forcément déphasés par rapport au monde qui nous entoure, compte tenu de

nos limites cognitives. Il s'ensuit que la distinction proposée ici, entre référence directe et référence indirecte (symbolique – verbale ou picturale), doit être envisagée avec des nuances, présentant des cas intermédiaires apparemment directs ou apparemment indirects.

De plus, on peut conseiller, d'un point de vue cognitif, d'éviter les pratiques de conceptualisation qui multiplient inutilement les classes nulles (un corollaire du rasoir d'Ockham). Avant de « définir » une nouvelle classe, il est préférable de se renseigner et de réfléchir : c'est une approche plus efficace à long terme.

Il convient également de s'efforcer, chaque fois que cela est possible, de distinguer les **concepts « réalistes »** des **concepts « imaginaires »** , afin que, même si ces derniers constituent à proprement parler des classes nulles, leurs éléments mentalement persistants, les références indirectes, puissent être correctement appréhendés. Bien entendu, des concepts réalistes peuvent se révéler imaginaires ultérieurement, et inversement ; il est donc nécessaire de rester flexible dans ces catégorisations.

Les concepts imaginaires se distinguent comme des complexes impliquant non seulement la perception et la conception, mais aussi *la créativité* . Il convient de garder à l'esprit le rôle précis de cette dernière faculté.

Il faut évaluer la part variable jouée par la projection dans chaque concept au fil du temps. Ceci, bien sûr, n'a rien de nouveau en logique, mais constitue une reformulation, dans ce contexte particulier, d'un principe bien connu.

8. Context[147]

On peut ici désigner par « texte » tout mot, expression, phrase ou ensemble de phrases, voire tout symbole significatif (comme un panneau de signalisation ou un caractère chinois [148]). Un texte peut être explicite (pensée, parole ou écriture) ou implicite (encore à expliciter). Lorsque deux textes ou plus se rejoignent au sein d'un corpus de connaissances ou d'un cadre d'analyse donné, ils forment un texte combiné, et chaque texte est alors considéré « dans le contexte » des autres textes présents ou analysés. À noter également : si un texte implique logiquement un autre texte ou des parties de texte, ce dernier texte ou ces parties constituent le « sous-texte » du premier.

Chaque texte, pris isolément, porte en lui un certain éventail de significations ou une charge sémantique, c'est-à-dire l'ensemble des intentions ou interprétations possibles qui lui sont inhérentes, en fonction de tous les contextes possibles. Il s'agit bien sûr d'une notion théorique, car nous ne sommes jamais omniscients : c'est un concept ouvert ; à mesure que nos

147 Voir aussi *Future Logic* , chapitre 22.

148 Contrairement aux lettres d'un alphabet, qui sont conçues comme sémantiquement vides.

connaissances s'enrichissent, de plus en plus de ces significations possibles apparaissent. Néanmoins, nous pouvons représenter cette totalité potentielle par un cercle, à titre d'illustration. Ainsi, la contextualité peut être illustrée, dans une certaine mesure, comme l'*intersection* de deux (ou plusieurs) de ces cercles de signification, comme dans **la figure 5** .

Il est évident que les textes doivent être compatibles pour former un texte combiné [149]. Comme le montre ce schéma, l'intersection de textes ne donne pas nécessairement lieu à une seule signification commune (un point) ; elle peut en revanche donner lieu à un ensemble de significations (une zone, certes plus restreinte que les zones initiales). La ou les significations qu'ils partagent constituent leur compatibilité, tandis que les zones situées en dehors de leur intersection représentent leurs distinctions et incompatibilités. Notons que certaines, voire la plupart, des « significations » considérées sont nécessairement expérientielles (expériences réelles ou du moins potentielles) : elles sont loin d'être purement conceptuelles.

---

149 Lorsque deux textes sont incompatibles et qu'il est difficile de déterminer lequel abandonner, ils demeurent « temporairement » dans notre connaissance comme un problème non résolu (c'est-à-dire que les deux deviennent plus problématiques qu'auparavant). Lorsqu'un texte est préféré à l'autre, pour quelque raison que ce soit, la négation de ce dernier devient clairement un contexte pour le premier, de même que les raisons de cette préférence.

L'essence de la contextualité réside *dans l'influence réciproque* des textes combinés. Lorsque deux textes s'entremêlent, si la signification de l'un ou de l'autre n'est pas manifestement affectée par la présence de l'autre, ils ne peuvent être considérés comme constituant un contexte l'un pour l'autre. ***La contextualité est une causalité conjointe, résultant de la combinaison de textes, d'une signification nouvelle ou plus spécifique*** **.** Le texte combiné possède une charge sémantique quelque peu différente de celle des textes séparés qui le composent. Soit une signification « nouvelle » nous apparaît suite à cette fusion (c'est-à-dire que, bien qu'elle fût présente dans la charge sémantique théorique, nous n'en avions pas encore conscience concrètement) ; soit, bien que la signification fût envisagée comme potentielle, la fusion des textes a restreint le champ des possibles et a ainsi mis cette signification au premier plan ou l'a rendue plus précise.

> Un mot isolé possède un large éventail de significations potentielles (toutes ses dénotations et connotations possibles, connues ou inconnues). Lorsqu'on l'associe à d'autres mots, dans une phrase ou un groupe de mots, on affine inévitablement son champ sémantique, puisque seules ses occurrences dans ces conjonctions sont désormais prises en compte. Mais si l'on ignorait jusqu'alors que ce mot

> pouvait se combiner avec d'autres, cette découverte enrichit sa signification, du moins pour l'instant. Cet affinement sémantique peut être qualifié de « déductif », tandis que cet enrichissement peut être qualifié d'« inductif ».

Ainsi, le fait de réunir des textes par la pensée ou le discours commun nous éclaire naturellement sur leur signification, d'accroître notre compréhension et d'affiner notre intuition. Il ne s'agit pas d'un phénomène mystique, mais d'une conséquence naturelle de la logique, d'une opération de la faculté de raisonner. Et par logique, il faut entendre ici aussi bien la logique inductive que la logique déductive. Car quel est, en effet, le but de cette science – son analyse des formes (catégoriques, conditionnelles, etc.) et des processus (oppositions, déductions, syllogismes, adductions) – sinon d'évaluer une fois pour toutes l'effet réciproque des termes et des propositions ?

> Un exemple formel en est le syllogisme. Les prémisses sont deux textes, par exemple « X est Y » et « Y est Z », et la conclusion « X est Z » constitue le contexte, c'est-à-dire le terrain d'entente (ou une partie de celui-ci) de leur signification. Chaque texte, pris isolément, contient cette proposition (« X est Z ») et éventuellement son contraire. Mais lorsque les deux textes sont mis en relation, c'est cette signification (« X est Z ») qui est retenue.

Bien sûr, une part de mystère subsiste. On peut s'interroger sur l'universalité ultime de l'intuition logique. Contrairement à ce que pensent certains logiciens naïfs, ce n'est pas par des conventions que la raison nous maintient en contact sain avec l'expérience. Il s'agit plutôt d'une forme d'ordre, fruit d'une attention rigoureuse aux lois de la pensée. C'est un choix éthique et une habitude, non une contrainte. Nombreux sont ceux qui manquent à ce devoir de raison la plupart du temps, et la plupart y manquent de temps à autre (se nuisant à eux-mêmes et à autrui).

9. Communication

La logique et le langage servent avant tout à la pensée individuelle, et seulement ensuite à la communication entre individus et au sein de groupes. Certains logiciens et linguistes semblent l'oublier et insistent sur leur dimension sociale, en se basant sur les faits de l'évolution biologique. Il est indéniable que les organes physiologiques qui rendent la parole humaine possible ont dû évoluer avant l'apparition du langage. Il est également certain que l'existence de groupes sociaux partageant des expériences et des objectifs de survie communs a fortement stimulé le développement du discours verbal. Néanmoins, il est logiquement inconcevable qu'une communication sociale puisse avoir lieu sans un mouvement de pensée équivalent au préalable au sein de l'esprit individuel.

De plus (comme je l'explique précédemment, au chapitre 3.2), avant toute pensée verbale ou tout dialogue, il faut une intention. Les mots sont phénoménaux ; ils apparaissent d'abord dans l'esprit sous forme de sons et d'images, qu'ils soient appris de la société ou inventés personnellement. La pensée préverbale est intuitive : c'est la connaissance de soi des expériences ou abstractions auxquelles nous

entendons faire référence ou que nous entendons comprendre par les mots utilisés ou rencontrés. Avant qu'une intuition logique ne soit mise en mots, elle se produit silencieusement et invisiblement, comme une évidence introspective. Pour saisir les significations que nous attribuons aux mots, nous explorons en profondeur nos expériences et raisonnements présents et passés. L'ensemble des facteurs ainsi analysés, qui contribuent effectivement au sens d'un texte, constituent son « contexte » pour l'individu concerné.

En matière de communication entre humains (ou même avec les animaux), d'autres facteurs doivent être pris en compte. Premièrement, il faut constater que, de toute évidence, la communication est parfois fructueuse et parfois non. Ces deux constats sont significatifs.

Deuxièmement, une communication réussie peut être tout aussi bien non verbale que verbale. Une partie du discours non verbal se manifeste par les expressions faciales, les gestes, les intonations de la voix, etc. – il s'agit néanmoins d'une communication phénoménale, voire matérielle, qui repose en grande partie sur les schémas comportementaux communs aux individus, et notamment sur la similarité de leurs réactions émotionnelles. Si je crie de colère ou si je gémis de désespoir, vous reconnaissez ces sons comme similaires à ceux que vous émettez lorsque vous

ressentez ces émotions, et vous supposez que je les éprouve (ou que je les simule parfois).

> Il pourrait également exister une communication non verbale fondée sur la télépathie, c'est-à-dire apparemment via un support immatériel, bien que possiblement par le biais d'un champ matériel (par exemple, des ondes électromagnétiques). Les pensées pourraient aussi être transportées dans un espace mental partagé ; ou encore, la télépathie pourrait être non phénoménale, reposant sur la possibilité d'une intuition permettant de percevoir l'âme d'autrui autant que la nôtre. J'ai tendance à croire en la télépathie (quel que soit son mode de fonctionnement), mais je reconnais volontiers qu'une telle hypothèse n'est actuellement ni prouvée ni justifiée scientifiquement. Elle est mentionnée ici à titre d'information.

En matière de communication verbale entre deux (ou plusieurs) interlocuteurs, il convient de préciser les points suivants. Cette communication peut être orale (parole) ou visuelle (écriture, caractères alphabétiques ou autres symboles). Dans le cas de la parole, l'émetteur est un locuteur et le récepteur un auditeur. Dans le cas de l'écriture, on distingue un scripteur et un lecteur. Il existe différentes langues (plus ou moins apparentées), et même au sein d'une même langue, la compréhension n'est pas toujours totale. Bien entendu,

pour qu'une communication verbale soit possible, les deux interlocuteurs doivent partager au moins une partie d'une langue.

Inévitablement, deux personnes qui lisent le même texte n'en ont pas exactement le même contexte. Elles peuvent avoir vécu une expérience commune, mais leurs perspectives et leurs souvenirs différeront probablement. Elles peuvent toutes deux connaître et utiliser un mot ou un concept, mais sa signification peut varier. Elles peuvent partager certaines croyances ou certains principes, mais les comprendre différemment. Par exemple, le mot « logique » n'a pas la même signification pour deux logiciens, et encore moins pour un logicien et un profane. De même, la conception de l'« honnêteté intellectuelle » chez un scientifique et chez un journaliste est très différente.

Ceci nous amène, en troisième lieu, aux complexités de la communication : la difficulté de transmettre ce que l'on veut dire et celle d'interpréter ce qui a été dit. Celui qui fait une déclaration (appelons-la A) peut vouloir révéler quelque chose et/ou en dissimuler un ; son intention peut être sincère et transparente, ou manipulatrice et trompeuse. Celui qui interprète la déclaration (appelons-la B) doit, outre sa compréhension littérale, évaluer de manière critique sa sincérité ou sa malhonnêteté. Pour les deux parties, les aspects déductifs et inductifs sont à prendre en compte.

A peut demander à B de se remémorer certaines expériences communes ou de croire à certaines expériences rapportées, d'en tirer certains concepts et propositions, et d'en déduire certaines inférences déductives et inductives. Pour ce faire, A doit estimer ce que B sait ou ignore, ainsi que son niveau d'intelligence, et adapter son énoncé en conséquence.

> Par exemple, un enseignant peut vouloir garantir la transmission des connaissances en ajoutant des informations ou des explications supplémentaires, fournissant ainsi aux élèves suffisamment d'éléments pour éviter tout malentendu. De même, une équipe de télévision partiale peut orienter un reportage en ne filmant ou en ne montrant que certains aspects d'un événement, et y ajouter des commentaires ouvertement tendancieux ou servant ses objectifs grâce à un choix de mots et un ton de voix habiles, ou encore simplement une musique de fond suscitant la réaction émotionnelle souhaitée : sympathie ou rejet.

De son côté, B doit deviner, ou plutôt estimer de manière plus ou moins systématique, ce que A a voulu dire par sa déclaration, et évaluer la fiabilité de A en tant que témoin. Cela peut impliquer de puiser dans ses souvenirs pour trouver des expériences personnelles concordantes ou contradictoires, de consulter d'autres sources (dictionnaire, bibliothèque,

Internet, ou encore interroger son entourage), de réfléchir par soi-même, de repérer les contradictions, d'utiliser des syllogismes, de tester différentes hypothèses, etc. Ce type de monologue intérieur se déroule généralement inconsciemment tout au long de la journée lorsque nous interagissons avec autrui, cherchant à comprendre ses paroles et ses actes.

8. QUESTIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES EN MATHÉMATIQUES

Voici quelques réflexions sur la philosophie des mathématiques, que je me permets de proposer bien que n'étant pas mathématicien, ayant été confronté au fil du temps à [150]des approches de questions que, en tant que philosophe et logicien, j'ai jugées discutables. L'attaque contre la raison tout au long du XXe siècle a également influencé la manière dont les philosophes des mathématiques ont appréhendé les développements de cette discipline. Fort d'une formation épistémologique différente, je peux proposer des points de vue alternatifs sur certains sujets, tout en reconnaissant d'importantes lacunes dans ma connaissance des mathématiques.

---

150 Notamment en 1998, lorsque j'ai suivi certains cours à l'Université de Genève, comme des conférences (dont j'ai oublié l'auteur) sur l'œuvre de Jean Piaget et d'autres données par le professeur J.-C. Pont sur l'histoire des mathématiques. Nombre de notes (mais pas toutes) de cet essai proviennent de ces rencontres.

1. Mathématiques et logique

En assistant à des conférences sur l'œuvre de Jean Piaget, j'ai été frappé par la confusion entre logique et mathématiques dans sa description des processus d'apprentissage. Certains que je qualifierais de mathématiques, il les qualifiait de logiques, et inversement. Cela tient bien sûr à l'estompement de cette distinction, caractéristique de nombreuses théories logiques modernes. Ce problème présente deux aspects, selon le point de vue adopté.

a) **Mathématiques est utilisé en logique** . Les mathématiques, ici, se réfèrent principalement à l'arithmétique et à la géométrie ; par exemple, dans les considérations de quantité (ou plus largement, de modalité) dans la structure des propositions ou dans les arguments syllogistiques ou a fortiori.

b) **La logique est utilisée en mathématiques** . Le terme « logique » est ici employé au sens large, englobant à la fois l'art (les intuitions individuelles) et la science (les concepts, les formes et les processus) de la logique ; par exemple, la logique sert à formuler les conditions et les conséquences des opérations mathématiques.

Par exemple, l'énoncé « SI le nombre d'éléments X est de 100 à l'instant t1 ET qu'il est de 150 à l'instant t2, ALORS le taux de variation du nombre d'éléments X était de (150 – 100)/(t2 – t1) par unité de temps ». Ici, les concepts mathématiques (les nombres 100, 150, t1 et t2) sont intégrés dans l'antécédent (si) d'une proposition hypothétique (implication), et de plus, une formule (à savoir (150 – 100)/(t2 – t1)) permettant de calculer une nouvelle quantité est intégrée dans le conséquent (alors), dérivée des quantités données.

L' élément *logique* de cette affirmation réside dans la structure « si-alors- ». Sa logique tient au fait qu'il ne s'agit pas d'un raisonnement limité aux mathématiques, mais qu'on le retrouve dans d'autres domaines de la connaissance (physique, psychologie, etc.). C'est un processus de pensée (l'acte de comprendre et de formuler une proposition) dont la portée dépasse le cadre mathématique ; il est plus général.

La partie *mathématique* de cet énoncé réside dans les concepts numériques énumérés et le calcul qui en découle – les opérations effectuées (ici, deux soustractions et une division). La démonstration que la formule proposée permet d'obtenir le résultat souhaité relève des mathématiques. La logique sert ici uniquement à exprimer conceptuellement et verbalement une relation (l'implication) établie par le raisonnement mathématique.

Il convient également de noter les éléments mathématiques présents dans la définition de la forme « si-alors- », notamment le recours à un exemple géométrique ou à une analogie de cercles superposés (diagrammes d'Euler ou de Venn). Néanmoins, il subsiste clairement dans ces formes un élément purement logique, au sens non mathématique ; de telles explications ne peuvent en exprimer pleinement le sens. La partie quantitative n'est que la partie émergée de l'iceberg ; la partie qualitative – plus largement conceptuelle – est plus difficile à verbaliser et, de ce fait, relativement négligée.

Bien sûr, on peut aussi dire qu'au sens le plus large du terme « logique » – discours, processus de pensée –, même le raisonnement mathématique relève de la logique. Cette distinction est en fin de compte artificielle et superflue. Néanmoins, ces disciplines ont évolué de manière quelque peu distincte, avec des spécialistes en mathématiques et des spécialistes en logique plus générale (ou dans d'autres domaines). Il est également probable, si l'on en juge par les travaux de Jean Piaget et de ses successeurs sur les processus d'apprentissage chez l'enfant, que différents concepts et processus logiques ou mathématiques sont acquis à différents âges/périodes de la petite enfance, et que l'ordre temporel de cet apprentissage varie d'un enfant à l'autre.

Historiquement, il est avéré que nous avons adopté la séparation de ces recherches et une division du travail, de sorte que la logique et les mathématiques ont été considérées comme des disciplines distinctes. Bien sûr, il y a eu de nombreux échanges et une forte imbrication entre ces deux domaines, et même des tentatives de fusion. Je souhaite ici simplement indiquer où se situent les limites de cette distinction. Les concepts et opérations spécifiquement quantitatifs relèvent des mathématiques ; tandis que la logique traite des processus de pensée que l'on retrouve dans d'autres domaines. Dans cette perspective, les mathématiques constituent un discours quantitatif, tandis que la logique est (aussi) un discours non quantitatif.

En établissant de telles distinctions fines, nous pouvons par exemple espérer mieux étudier le développement mental humain.

2. Les concepts géométriques ont une base expérimentale

L'idée que les systèmes mathématiques tels que celui de Hilbert [151]soient « axiomatiques » — c'est-à-dire exempts de toute dépendance à l'égard de l'expérience — est un mythe récurrent, fondé sur une conception erronée de l'évolution des connaissances dans ce domaine. J'ai longuement analysé l'origine de cette erreur dans mon ouvrage * *Logique du futur** (voir notamment le chapitre 64) ; je souhaite ici apporter quelques précisions supplémentaires.

Je ne nie pas que les postulats de Hilbert soient cohérents entre eux et suffisants à eux seuls pour développer la science géométrique. Mon objection porte simplement sur l'affirmation prétentieuse selon laquelle ses propos et ses propositions seraient dénués de toute référence à l'expérience. Il suffit de relever l'emploi d'expressions logiques telles que « existe », « appartient », « inclut », « si – alors – », etc.,

---

[151] J'écris ces lignes en consultant un document universitaire listant les « axiomes (ou plan) du système de Hilbert », regroupés en quatre catégories (appartenance, ordre, congruence et parallèles). J'ai été frappé par les nombreuses références à des « concepts empruntés » qu'il contient (voir **Future Logic** , chapitre 31.2).

ou d'expressions mathématiques telles que « deux », « points », « droite », etc., pour en constater la dépendance.

Prenons par exemple le concept de groupe (auquel quelque chose « appartient » ou dans lequel quelque chose est « inclus »). Ce concept n'est pas une abstraction désincarnée, mais s'inscrit dans une histoire de la connaissance. L'idée de groupement provient peut-être de la pratique consistant à rassembler des animaux dans un enclos, ou d'une activité concrète similaire. Il pourrait s'agir uniquement de vaches, mais aussi d'un mélange de vaches, de chèvres et de moutons. Ainsi, l'appartenance au groupe (la présence dans l'enclos) n'implique pas nécessairement une certaine uniformité (une classe, fondée sur une similarité distinctive, par exemple les vaches), mais peut être arbitraire (toutes sortes d'animaux, disons). De ce fait, le mot « groupe » a une connotation plus large et moins spécifique que le mot « classe » (qui implique un travail de comparaison et de contraste). Sans un tel exemple physique ou une telle image mentale de groupement concret, le mot serait totalement dénué de sens pour nous. Ainsi, génétiquement, le mot « groupement » – et les expressions dérivées comme « appartenir » ou « inclure », etc. – présuppose une expérience *géométrique* quelconque (un enclos pour rassembler un troupeau, par exemple). Après des millénaires de

développement de la géométrie, on ne peut affirmer que le mot « géométrie » possède un sens sans référence à l'expérience. Une telle affirmation relève de l'oubli, et prétendre que la géométrie peut s'en construire est un raisonnement circulaire et un plagiat conceptuel.

Il nous serait impossible de suivre la présentation de Hilbert sans évoquer des images mentales de points, de successions de points, de lignes entrecroisées, de tel ou tel côté d'une ligne, etc. Ces images sont pour le moins des objets mentaux dans un espace interne, voire des produits finaux de nos expériences passées d'objets physiques dans l'espace externe. La valeur et la justification de l'œuvre de Hilbert (et des tentatives similaires, comme celle d'Euclide) ne résident pas dans le fait qu'elle affranchit la géométrie des expériences concrètes des objets dans l'espace, mais simplement dans le fait qu'elle ordonne logiquement les propositions géométriques selon leur degré de dépendance (de la moins dépendante à la plus dépendante).[152]

---

152 Même les énoncés « si-alors » purement « logiques » dépendent, pour leur compréhension, d'une expérience géométrique. Lorsque je définis « si P, alors Q » comme « P et non-Q ne peuvent pas coexister », je visualise un lieu et un moment où P et non-Q sont ensemble (se chevauchent), puis je réfute cette vision (je la raye mentalement). On ne peut ignorer cet aspect du raisonnement et prétendre à une connaissance purement abstraite.

Les « axiomes » géométriques ne sont donc pas des absolus appréhendés *ex nihilo* , ni des règles arbitraires au sein d'un système purement symbolique [153], mais des hypothèses rendues compréhensibles et raisonnables grâce à l'expérience. Cette expérience, comme je le soutiens plus loin, doit seulement être phénoménale (il importe peu, en fin de compte, qu'elle soit « réelle » ou « simplement illusoire »), mais elle doit exister. Cette expérience ne nous fournit pas nécessairement les axiomes tout faits – ils restent ouverts au débat – mais elle nous donne les concepts sous-jacents aux termes que nous utilisons pour formuler ces axiomes. En ce sens, la géométrie – et par extension toutes les mathématiques – est fondamentalement empirique (au sens phénoménologique du terme), même si un important travail rationnel est nécessaire, au-delà de cette expérience fondamentale, pour exprimer, comparer et ordonner les propositions géométriques.

Il est vain de tenter d'éluder cette observation en parlant de succession d'objets symboliques, A, B, C. Même ici, j'imagine les symboles A, B, C, mentalement ou sur le papier, comme *des objets concrets* placés les uns à côté des autres ! Je fais toujours appel à un champ visuel – expérientiel et spatial. Ainsi, toute prétention à transcender l'expérience est naïve ou

153 Comme l'affirme Cantor.

malhonnête. **L'expérience est manifestement une *condition sine qua non* à toute autre chose. L'axiomatisation, bien qu'elle ne soit manifestement pas une condition *suffisante , est essentielle.*** Les expériences *rendent possibles* et ancrent les axiomes, mais ne les *prouvent pas définitivement* ; ils demeurent des hypothèses [154]. La géométrie n'est certainement pas, comme certains l'affirment, une science déductive, mais bien une science inductive, et il en va de même pour d'autres disciplines mathématiques.

[154] Les axiomes d'Euclide furent les premières hypothèses proposées ; Hilbert et d'autres ont ensuite proposé des hypothèses alternatives.

3. La géométrie est une science phénoménologique

3.1 Les soi-disant axiomes de la géométrie ont changé de statut épistémologique au cours de l'histoire comme suit :

a) Au premier abord, elles semblaient *évidentes* , c'est-à-dire immédiatement prouvées par l'expérience (vision naïve). Mais cette vision naïve, n'étant pas fondée sur la réflexion, est rejetée comme telle dès que la réflexion s'amorce.

b) On les considérait alors comme *des axiomes* , c'est-à-dire des thèses sans alternatives crédibles (conception axiomatique). Mais cette conception, qui constitue une tentative louable de justifier la précédente, présente, à y regarder de plus près, un caractère arbitraire. L'étiquette d'« axiome » se révèle être une prétention à l'absolu, alors même que sa réfutation n'entraîne aucune contradiction.

c) On a alors considéré qu'il s'agissait *simplement d'hypothèses crédibles parmi d'autres possibilités* , c'est-à-dire que d'autres hypothèses étaient concevables et potentiellement crédibles (vision hypothétique). On peut même imaginer que

différentes géométries puissent s'appliquer à différents contextes, et considérer le modèle euclidien comme approximativement représentatif à l'échelle humaine quotidienne, et donc considérer que toutes ou une grande partie de ces hypothèses alternatives sont également crédibles.

d) On les considérait alors comme *de pures inventions de l'esprit humain* , impossibles à vérifier ou à réfuter (vision spéculative). Cette vision peut sembler, à première vue, épistémologiquement inacceptable, puisqu'elle prétend transcender la vision hypothétique et postule connaître une vérité qui, par définition, échappe à nos capacités d'expérimentation. Cependant, il faut la comprendre dans le contexte du doute quant à l'existence des points, lignes ou surfaces géométriques. Autrement dit, il s'agit d'un rejet de la science géométrique en tant que telle.

Cependant, comme nous le verrons, ces dernières critiques peuvent elles-mêmes faire l'objet d'une réfutation, notamment sur des bases phénoménologiques.

3.2 Les arguments avancés contre la science géométrique en tant que telle [155]sont effectivement convaincants. Nous en avons examiné les principaux

---

[155] Notez bien qu'il ne s'agit pas d'une discussion sur l'espace et le temps, mais sur la discipline appelée géométrie.

dans la section « Unité dans la pluralité », en soulignant que les objets physiques ne possèdent pas, selon les théories physiques modernes fondées sur des expériences scientifiques, d'angles, d'arêtes ou de surfaces précis, mais des limites floues et arbitrairement définies, ce qui nous oblige à admettre que toute chose n'est finalement qu'une ondulation au sein d'une unique entité mondiale.[156]

Il se pourrait qu'une telle argumentation présente une faiblesse fondamentale, une erreur logique qu'elle occulte. Si l'ensemble de la physique moderne *repose sur* l'existence et la cohérence de la géométrie (et je n'entends pas seulement la géométrie euclidienne, mais toute la discipline développée et acceptée au fil du temps par les mathématiciens), peut-elle alors se retourner contre cette géométrie et en tirer des conclusions sceptiques ? Rappelons-nous que toutes les *mathématiques* des ondes et des particules, de l'espace et du temps, ont servi de prémisses, de même que les résultats empiriques d'expériences physiques, pour formuler et tester par induction les théories physiques auxquelles nous adhérons aujourd'hui ; ces dernières conclusions physiques peuvent-elles alors être utilisées pour réfuter ces mêmes prémisses mathématiques ?

---

156 Voir le chapitre IV.5 ci-dessus.

Logiquement, il n'y a pas de véritable contradiction. La séquence est la suivante : « Théorie mathématique » (associée aux résultats empiriques) implique « Théorie physique », qui à son tour implique un doute sur la « Théorie mathématique » initiale. Nous avons donc en réalité une négation (partielle) de l'antécédent par le conséquent, ce qui n'est pas logiquement impossible, bien qu'étrange. Le conséquent ne se nie pas lui-même, même s'il remet en question son propre antécédent.

Il convient donc de formuler une thèse plus réfléchie et nuancée sur la géométrie, qui évite ces difficultés tout en tenant compte des critiques susmentionnées concernant les points, les lignes et les surfaces. Les ondes et les particules (qui sont vraisemblablement des ensembles d'ondes) peuvent être envisagées et calculées sans dépendre excessivement des objets primaires de notre géométrie actuelle (points, lignes et surfaces), qui ne semblent pas avoir de correspondance évidente dans la nature. Dans l'intervalle, notre géométrie actuelle peut légitimement servir d'hypothèse de travail, car elle conforte notre vision physique.

3.3 Examinons maintenant où les critiques les plus extrêmes de la géométrie ont pu se tromper. Nous pouvons accepter comme acquis le fait qu'aucun point sans dimension, aucune ligne purement unidimensionnelle, aucune surface purement

bidimensionnelle (euclidienne ou autre) ne peut être désigné dans l'espace-temps naturel accessible.

Cela suppose que, pour illustrer de tels objets géométriques primaires, nous aurions besoin de trouver des objets matériels avec des extrémités, des bords ou des côtés définis – alors que nous savons que tous les objets matériels sont constitués d'atomes eux-mêmes constitués de particules élémentaires elles-mêmes des objets très flous, apparemment soumis au principe d'incertitude d'Heisenberg.

Néanmoins, nous avons tendance à considérer que la nature ultime de ces corps indéfinissables est celle d'amas d'« ondes d'énergie ». Il s'agit là, bien sûr, d'une affirmation générale qui ignore le paradoxe onde-corpuscule et qui anticipe une théorie du champ unifié ; de plus, elle n'aborde pas la question de la nature de ces ondes, puisque l'éther postulé par Descartes a été (apparemment définitivement) discrédité depuis les expériences de Michelson et Morley et la théorie de la relativité d'Einstein.

Mon propos n'est pas ici d'affirmer cette conception ondulatoire de la matière comme vérité ultime, mais plutôt d'examiner l'impact de l'hypothèse selon laquelle tout est onde sur notre question du statut de la géométrie. Car si l'on conclut finalement que les particules ne sont définitivement pas entièrement réductibles aux ondes, alors la géométrie se justifierait

par l'existence partielle des particules à elle seule ; la question est donc liée aux ondes.

Si l'on considère l'onde la plus simple qui soit, qu'il s'agisse d'un champ gravitationnel ou d'un rayon lumineux, elle se comporte comme un pli ou une irrégularité dans la trame du non-éther où elle se propage (pour employer un langage purement figuratif). Ces fractions hypothétiques d'ondes les plus simples possèdent assurément une nature géométrique. Autrement dit, si nous pouvions sonder la [157]nature à ce niveau, nous nous attendrions à discerner des points, des lignes et des surfaces précis – même si, à une échelle matérielle plus grossière, cela nous est impossible.

Ainsi, j'estime que la nature ondulatoire possible de toute matière ne constitue pas un argument véritablement convaincant contre la géométrie. Même si, en pratique, nous ne pouvons jamais discerner précisément points, lignes et surfaces, faute de corps matériels de forme et de taille finies, la géométrie

---

157 Bien sûr, une telle observation devrait être indépendante de tout effet Heisenberg. Un acte pur de conscience, sans produit matériel. Cela suppose clairement que la conscience est, en fin de compte, une relation directe à la matière, qui la transcende. L'argument d'Heisenberg se réfère à des actes expérimentaux, des interactions entre matières, que nous utilisons pour substituer la conscience d'un effet à celle de sa cause. Le principe d'incertitude ne porte pas sur la capacité de la conscience à modifier ses objets, mais sur l'impossibilité d'une expérimentation non intrusive.

demeure concevable, comme caractéristique d'un monde d'ondes.

Tout ce qui précède est mentionné incidemment, afin d'éclaircir certains points secondaires, mais ne constitue pas l'essentiel de mon argumentation en défense de la géométrie. Certes, nous ne pourrons peut-être jamais espérer percevoir directement les ondes, autrement dit, notre hypothèse de leur nature géométrique relève de la pure spéculation. Mais cet argument est peu convaincant contre la géométrie en tant que telle, compte tenu de *son existence et de ses succès pratiques* . Cela signifie que la géométrie n'est pas une spéculation au sens d'une thèse impossible à vérifier ou à réfuter, un pur acte de foi, mais plutôt une hypothèse maintes fois confirmée, bien que jamais définitivement prouvée. Une simple vérité inductive – comme la plupart des vérités scientifiques concernant la nature !

Mais examinons plus précisément comment la géométrie émerge concrètement dans la connaissance humaine. Elle repose sur deux fondements : l'un expérimental (au sens large) et l'autre conceptuel.

3.4 L' aspect **expérientiel** de la croyance géométrique réside dans *l'existence apparente* de points, de lignes (droites ou courbes), de surfaces (planes ou déformées) et de volumes (de forme quelconque) dans le monde matériel que nous

percevons autour de nous, ainsi que dans le monde mental de notre imagination. Cette *apparence* suffit à fonder une géométrie parfaitement réelle et valide. **La justification de la géométrie est donc essentiellement *phénoménologique* , et non naturaliste.**

L'apparence (je vous le rappelle) désigne le niveau d'existence, ou (dans ce cas précis) phénoménal, avant même de juger si un phénomène est une réalité ou une illusion. Autrement dit, il n'est pas nécessaire de prouver que les objets géométriques sont des réalités – au sens de choses concrètes existant dans la nature physique objective – ils seraient tout aussi intéressants s'il ne s'agissait que de simples illusions ! Car les illusions, qu'elles soient de simples « illusions physiques » (comme la réflexion ou la réfraction) ou des projections mentales, existent et peuvent être étudiées au même titre que les réalités.

L'étude des phénomènes avant leur classification comme réalités ou illusions s'appelle la phénoménologie. Au niveau phénoménologique, « paraître être » et « être » ne font qu'un. Ce n'est que plus tard, sur la base de considérations contextuelles plus larges, qu'un jugement est porté sur le statut épistémologique d'apparences particulières, certaines étant déclarées illusions et les autres admises comme

réalités [158]. Si donc la science géométrique a un statut phénoménologique, c'est-à-dire si c'est une science qui peut et doit être construite dès le niveau des phénomènes, elle est indépendante des découvertes ultimes concernant le monde physique.

Le simple fait, admis par tous, y compris les critiques les plus radicaux de la géométrie, que nous *ayons l'impression* , au niveau de la perception humaine quotidienne, qu'une table possède quatre coins, quatre côtés et un plateau plat, *suffit* à justifier la géométrie. Cette perception à moyenne distance, même si elle est finalement contredite à l'échelle microscopique des atomes ou à l'échelle macroscopique des galaxies, peut et doit néanmoins être considérée et analysée. Une science de la géométrie ne requiert que des points, des lignes et des surfaces *apparents* .

Et même si l'on rejetait ce dernier argument, selon lequel les points, les lignes et les surfaces que nous percevons sur notre tableau ne seraient que des projections mentales, on pourrait rétorquer que, même dans ce cas, les projections mentales de points, de lignes et de surfaces sont des objets bien réels, existant d'une manière ou d'une autre dans ce monde. Ce peuvent être des illusions, en ce sens qu'elles nous donnent une image erronée du monde extérieur, ou de

---

158 À quel stade le verbe « être » acquiert-il un sens plus restreint et plus ambitieux que le verbe « sembler être » ?

pures constructions internes, mais elles n'en demeurent pas moins *existantes* . Un existant subjectif est tout autant un existant qu'un existant objectif – en ce sens que les deux sont des phénomènes à part entière.

La matrice mentale de l'imagination, du moins, doit donc être capable de supporter de tels objets géométriques. Et si cette partie restreinte du monde – notre esprit – affiche des points, des lignes et des surfaces, alors la géométrie est pleinement justifiée, même si le reste du monde – la partie matérielle présumée – se révèle incapable d'un tel exploit et que la géométrie s'avère inapplicable à ce dernier.

Mais cette dernière perspective devient alors très ténue ! Tant que la géométrie pouvait être rejetée par principe, du fait de l'insaisissabilité de ses objets supposés au microscope, un problème effrayant subsistait. Mais dès lors que l'on comprend que l'existence même de la géométrie requiert la possibilité, quelque part, de la concrétisation de ses objets – ne serait-ce que comme un produit de notre imagination –, le problème se résout. En bref, notre capacité même à discuter d'objets géométriques, ne serait-ce que pour douter de leur existence, prouve notre capacité à les concevoir mentalement, et donc leur capacité à exister quelque part dans ce monde. Et si tous admettent que les objets géométriques peuvent exister dans une partie du monde (la partie mentale au moins), il est

alors assez difficile, par induction, et arbitraire de nier, sans preuves supplémentaires solides, leur existence ailleurs (dans la partie matérielle). La charge de la preuve incombe donc aux négationnistes de la géométrie matérielle.

3.5 Il convient toutefois de souligner l' aspect **conceptuel** de la croyance géométrique, car il nuance nos remarques précédentes concernant l'aspect expérientiel. La conceptualisation des objets géométriques comporte trois composantes : deux positives et une négative.

a) Le principal aspect positif de la conception géométrique consiste en ***une observation grossière, une abstraction et une classification*** : (i) se réfère aux exemples concrets de points, de lignes, de surfaces et de volumes mentionnés ci-dessus, apparents dans les domaines matériels et mentaux de l'expérience ordinaire - c'est l'observation phénoménologique ; et (ii) observe leurs similitudes distinctives (par exemple, que telle et telle forme sont toutes deux des lignes, même si l'une est droite et courte et l'autre longue et courbe, par exemple) - c'est l'abstraction ; et (iii) les regroupe en conséquence sous des noms choisis - c'est la classification.

b) L'aspect négatif de la conception géométrique réside dans l'acte intentionnel de ***négation*** , qui reflète l'insuffisance d'une simple référence à l'expérience

brute. Contrairement à leurs inspirations empiriques, un point théorique est *sans* dimension (ni longueur, ni largeur, ni profondeur) ; une ligne théorique s'étend dans *une seule* dimension – elle est sans surface ; une surface théorique, dans *deux* dimensions seulement – elle est sans volume. Chaque objet géométrique théorique exclut certaines extensions empiriques. Il s'agit donc d'une abstraction (fondée sur des concrets, bien sûr) plutôt que d'un concret pur.

Comme je l'ai expliqué ailleurs, la négation est une source majeure des concepts humains, nous permettant de les former sans expérience directe de leurs objets. Autrement dit, si les référents concrets de « X » peuvent être directement perceptibles, ceux de « Non-X » ne le sont pas nécessairement. Nous considérons que les définir par la négation de X est suffisant, car toute chose (à l'exception du concept le plus large de « chose », ou existant) doit avoir une négation, puisque toute chose dans l'univers est limitée et laisse place à autre chose.

Cette définition négative des objets géométriques n'est cependant pas purement verbale ni une simple conjonction de concepts antérieurs (« non » + « X »). Elle implique une dimension imaginative active. Je trace mentalement, ou sur le papier, un point ou une ligne, et j'en exclus ou j'en efface mentalement tout prolongement. Ainsi, même si ma représentation mentale, ou mon crayon et mon papier, sont en

pratique incapables de me représenter un point, une ligne fine ou une simple surface véritablement sans dimension, je *rejette mentalement* toute épaisseur excessive dans mon échantillon. Cet acte peut être considéré comme l'équivalent perceptif d'une négation conceptuelle.

c) Un autre acte conceptuel positif, plus audacieux, peut être qualifié ***d'assimilation*** , que l'on peut définir de manière générale comme *le fait de considérer quelque chose de considérablement différent comme considérablement similaire* . Il s'agit d'une progression plus créative, utilisant une comparaison ou une analogie parfois forcée, pour élargir le sens des termes.

Par exemple, le concept de « dimension » de l'espace est étendu au temps. La quatrième dimension cartésienne est d'abord peut-être conçue comme un outil pratique, mais elle finit par être réifiée et, chez Einstein, on constate qu'elle est indissociable de l'espace. Notre conception initiale de la dimension s'est ainsi transformée en quelque chose de légèrement différent, puisque l'extension temporelle des corps est fondamentalement unidirectionnelle et moins visible que leur extension spatiale (voir plus de détails à ce sujet dans les chapitres précédents).

Un autre exemple est l'évolution de la géométrie euclidienne, le premier système qui vient à l'esprit dans

l'expérience courante (et dans l'histoire des sciences géométriques), vers les systèmes non euclidiens ultérieurs. Une forme considérée comme « courbe » dans le système initial est classée comme « droite » ou « plate » dans un autre système. Il nous faut intégrer cette différence mentalement : dans ce nouveau système géométrique, la rectitude ou la planéité ont une signification concrète différente, mais *le rôle* joué par ces formes auparavant courbes est équivalent à celui joué par les lignes droites ou les surfaces planes dans le système euclidien.

> Il est important de noter comment l'expérience ordinaire des événements et des formes du quotidien est constamment et systématiquement sollicitée par l'esprit dans les trois actes conceptuels mentionnés ci-dessus. Il est essentiel de souligner ce fait, car certains mathématiciens tentent d'ignorer ce fondement expérientiel et affirment avec désinvolture que leurs travaux sont indépendants de toute expérience. Le présent essai vise précisément à les contredire, en sensibilisant davantage aux ***processus génétiques sous-jacents.*** sous-tendant le développement des sciences mathématiques.

L'exercice académique consistant à formuler les hypothèses de départ (« axiomes ») des différents systèmes géométriques ne se déroule pas en vase

clos. Pour comprendre si des « parallèles » se rencontrent ou non, je visualise des parallèles ordinaires (euclidiens), puis je les imagine se courber l'un vers l'autre ou s'écarter ; je dis alors : « même s'ils se rencontrent ou s'écartent, je peux toujours les qualifier de parallèles au sein d'autres systèmes géométriques ». Sans une forme de concrétisation, aussi forcée soit-elle, les mots ou symboles utilisés seraient dénués de sens.

3.6 Enfin, je tiens à préciser que nombre des remarques formulées ici à propos de la géométrie s'appliquent à d'autres domaines des mathématiques. Ainsi, l'arithmétique doit également être considérée comme une science phénoménologique. Autrement dit, ses objets premiers – l'unité (« 1 ») et les ensembles croissants de telles unités (« 2 », « 3 », etc.) – c'est-à-dire les nombres naturels, entiers, positifs et réels – ne requièrent aucune référence à une « réalité » établie, mais pourraient tout aussi bien être construits à partir d'un champ sensoriel (visuel ou autre) composé entièrement d'événements ou d'entités illusoires. Il suffit qu'une chose apparaisse devant nous pour appréhender concrètement une unité, et plusieurs choses, pour appréhender concrètement les pluralités.

4. Sur les « nouvelles entités arithmétiques »

Par entités arithmétiques, nous entendons initialement les unités et les pluralités (les nombres naturels). Ces objets, qui ne sont pas sans lien avec les objets géométriques, sont nécessairement phénoménaux. On peut concevoir une unité et des pluralités d'unités aussi bien à partir d'un champ de perception illusoire ou imaginaire que d'un champ réel. La modalité sensorielle en jeu est également sans importance : formes, sons, points tactiles, odeurs ou saveurs – chacun de ces éléments peut constituer une unité.

Quel est le statut épistémologique des nouvelles entités arithmétiques ? Certains mathématiciens affirment qu'un concept comme le nombre négatif –1 ou le nombre imaginaire $\sqrt{-1}$ est une « nouvelle entité » qui ne peut être réduite à ses opérations constitutives (-, $\sqrt{}$) et aux nombres (1, etc.). Les définitions de telles entités abstraites sont données sous forme de séries d'équations comme :

Où $-1 + 1 = 0$, $-2 + 2 = 0$, etc.

ou

Où √-1 • √-1 = –1, √-2 • √-2 = –2, etc.

Cependant, cela signifie que les signes utilisés (– , + , = , √ , • , / , etc.) constituent *chacun une nouveauté dans chaque définition* , même s'ils nous sont présentés sous la même forme physique (symbole et nom) que les entités existantes. Ici, le signe qui était à l'origine un opérateur (un concept relationnel entre deux termes) s'est trouvé rattaché à un terme (devenant ainsi un nouveau terme) – de sorte que le signe lui-même a changé de nature.[159]

Il me semble clair que cette doctrine de l'irréductibilité et de la nouveauté, bien qu'étant une tentative de bonne foi pour expliquer les sauts d'imagination impliqués dans de tels concepts mathématiques, implique en fait une certaine malhonnêteté puisque de

---

159 Personnellement, en me référant à la terminologie employée en logique formelle, je dirais que les nombres négatifs, irrationnels ou imaginaires sont *des composés de copule et de prédicat* . Ce sont des prédicats artificiels, constitués d'un prédicat normal (terme final) combiné au facteur relationnel (copule) avec un sujet éventuel (premier terme). Ils « suspendent » une opération *potentielle* – soustraction, recherche d'une racine, ou les deux – jusqu'à ce que le terme sous-entendu (le sujet) soit spécifié. De telles expressions donnent naissance à un prédicat au sens premier (c'est-à-dire un nombre), et disparaissent lorsque l'opération est effectivement effectuée. Leur statut de prédicats effectifs est purement utilitaire. Il est intéressant de noter, dans ce contexte, qu'en logique générale, une telle *permutation* (comme on l'appelle) n'est pas toujours permise (voir par exemple mon traitement du paradoxe de Russell dans le chapitre 45 de **Logique du futur* *). C'est pourquoi il convient d'être toujours prudent avec de tels procédés.

telles définitions reposent tacitement sur les significations implicites des éléments constitutifs qui sont leurs sources à la fois logiquement et dans la progression et l'histoire de la pensée.

À mon avis, nous devrions plutôt considérer ces sauts comme **un étirement indéfini du sens** , c'est-à-dire dire : « laissons ce concept (-,√, peu importe) être quelque peu élargi (dans une mesure indécise, indéterminée) afin que l' *analogie suivante* soit possible… ». Cet étirement du sens (ou de l'intention) est lui-même *imaginaire* , en ce sens que nous ne pouvons pas réellement le retracer (de même que nous ne pouvons pas concrétiser le concept d'infini en allant réellement à l'infini, mais accepter une non-fin floue).

(Ce développement par analogie n'a rien d'exceptionnel. Comme je l'ai démontré tout au long de mon travail, toute conceptualisation repose sur un regroupement par similarité, d'une précision ou d'une imprécision variable – ou sur la négation de cette similarité. Les termes sont rarement prédéfinis, mais constituent généralement des entités ouvertes dont le sens peut évoluer intuitivement à mesure que de nouveaux référents sont rencontrés.)

Nous produisons ainsi des entités *hypothétiques doublement imaginaires* . Et ici, une analogie avec les sciences concrètes est possible, dans la mesure où les propriétés de telles entités abstraites sont testées

(selon des principes adductifs), non seulement *logiquement* par rapport aux conventions et aux lois arbitraires initialement établies par notre imagination (comme le prétendent lesdits mathématiciens), mais aussi *empiriquement* par rapport aux propriétés connues des nombres naturels.

Les nombres naturels ne constituent donc pas seulement une petite partie de l'arsenal des entités mathématiques (comme on le prétend), mais ont le statut de *cas limites* pour toutes les autres catégories de nombres (négatifs, imaginaires, etc.) [160]. **Toute nouvelle formule abstraite proposée *qui ne fonctionne pas pour les nombres naturels* est assurément rejetée.**

Cela est évident, par exemple, dans la tentative d'analogie de William Hamilton entre les couples et les triplets. Il a constaté que si les nombres complexes exprimés sous forme de couples (avec un nombre imaginaire $i_2 = -1$) pouvaient être facilement multipliés entre eux, dans le cas des triplets (utilisant deux nombres imaginaires $i_2 = j_2 = -1$), des résultats

---

[160] Les nombres naturels possèdent, et conservent par conséquent, un statut ontologique exceptionnel. Leurs dérivés sont ainsi adaptés inductivement aux propriétés algébriques préalablement établies des nombres naturels. L'objectif est, bien entendu, de développer une algèbre universellement efficace – *des processus et des règles fonctionnant de manière identique pour les nombres naturels et tous leurs dérivés* , des comportements uniformes.

incohérents apparaissaient lorsque des nombres naturels étaient insérés dans la formule.[161]

Il convient de noter en particulier cette référence à deux (ou plusieurs) nombres imaginaires différents, ***i*** et ***j,*** dont les carrés sont tous deux égaux à –1. Ici, nous introduisons ***j*** comme une extension imaginaire du concept de ***i*** , ***sans autre distinction que la différence symbolique qui lui est appliquée*** ! Nous imaginons simplement que la signification de ***j*** puisse différer de celle de ***i,*** de sorte que, bien que $i^2 = j^2 = -1$, il ne s'ensuit pas que $i = j = \sqrt{-1}$ (ni même que $ij = -1$). Une différence implicite et non spécifiée est sous-entendue, mais jamais explicitement fournie [162]. Il s'agit là d'un nouvel élargissement des mathématiques « par extension » (c'est-à-dire par analogie non étayée, comme expliqué précédemment).[163]

---

161 Plus tard, il a démontré que les quadruplets ou quaternions — composés de trois nombres imaginaires *i* , *j* et *k* — pouvaient être multipliés entre eux. Il en va de même avec une analogie à huit éléments.

162 Dans un stade ultérieur, ces différents nombres imaginaires *i* , *j* , *k* etc. sont associés à des dimensions géométriques – mais une telle application n'est pas pertinente au stade de la définition initiale.

163 Je tiens à préciser ici que ce processus mental ne se limite pas au domaine des mathématiques. Par exemple, en psychologie, lorsque nous parlons de « sentiments mentaux », par opposition aux sensations physiques (ressenties viscéralement, dans la poitrine, l'estomac ou le reste du corps, qu'elles soient d'origine mentale ou purement physique), nous recourons à une analogie de ce type. Par définition, les sentiments mentaux (par exemple, « je *t'apprécie* ») n'ont pas de manifestation concrète que nous puissions identifier ; nous les introduisons dans notre réflexion en postulant qu'ils sont, d'une certaine manière, similaires aux

L'exemple cité ici montre clairement que, malgré la fantaisie de ses constructions (par définition et par analogie), les mathématiques s'appuient ponctuellement sur des fondements empiriques liés aux nombres naturels, ce qui limite l'étendue de leur imagination et garantit leur objectivité. Les nouvelles entités mathématiques, même initiées par de simples conventions ou des postulats arbitraires, doivent en définitive satisfaire au critère d'applicabilité aux nombres naturels, c'est-à-dire être cohérentes avec leurs lois, pour être considérées comme de véritables mathématiques. Les nombres naturels imposent ainsi des restrictions empiriques au développement des mathématiques théoriques.

---

sensations ressenties dans le domaine physique, mais qu'ils se produisent dans le domaine mental et sont beaucoup moins substantiels (plus abstraits). Le mot « sentiment » acquiert ainsi un sens nouveau et plus large, même si nous n'avons aucune preuve tangible (autre que des preuves comportementales de certaines valeurs) de l'existence d'une variété mentale de ce sentiment. Par conséquent, les mathématiques ne devraient pas être pointées du doigt ni blâmées pour l'utilisation de tels processus – on les retrouve dans tous les domaines – mais il est important de repérer ces élans d'imagination et de les reconnaître pour ce qu'ils sont, afin de pouvoir les tester empiriquement autant que possible. D'ailleurs, de tels sauts sont relativement rares en logique.

5. Imaginer une arithmétique parfaitement empirique

Si je peux me permettre quelques réflexions originales, non orthodoxes et d'amateur, considérez ce qui suit concernant les fractions de nombres naturels [164].

Un corps physique ne peut être réellement divisé en *n* parties, par exemple, que s'il a un nombre de constituants (qu'il s'agisse de molécules, d'atomes, de particules élémentaires, de quarks ou autre) divisible exactement par *n* – sinon, l'expression 1/n n'a pas de solution réaliste !

Par exemple, un atome d'hydrogène ne peut être divisé par deux, à moins que ses particules élémentaires constitutives ne contiennent un nombre pair de quarks. De même, si je voulais partager équitablement (en volume ou en poids) une pomme entre trois enfants, il faudrait que le nombre de molécules de pomme identiques soit précisément divisible par trois. Sinon, chaque enfant recevrait 0,333… (périodique) part de pomme – ce dont nous n'avons aucune preuve

---

164 J'ai déjà évoqué ces idées, en avril 1998, lors d'une table ronde aux Archives Piaget à Genève.

expérimentale et dont nous savons d'ailleurs qu'elle est impossible !

> Le concept de nombre décimal périodique à l'infini pose un problème majeur – pensons aux débats autour de π (pi) dans l'histoire des mathématiques. Comment concevoir *l'* ajout de chiffres à l'infini, sachant que ma vie, celle de l'humanité et même celle de l'Univers sont limitées dans le temps, et que l'espace est physiquement limité, de sorte qu'il n'y aurait pas assez de place pour une infinité réelle de chiffres, même si le temps était suffisant ? Un tel concept peut assurément être considéré comme une antinomie.

Cela signifie que l'arithmétique, telle que nous la connaissons, n'est pas nécessairement une science entièrement « empirique » ; c'est un idéal qui suppose ***la divisibilité infinie*** de ses objets. Le simple fait que je puisse imaginer une pomme ou un atome divisible à volonté ne le rend pas divisible dans le monde réel. Bien que, dans certains cas, les nombres ½ ou 1/3 puissent avoir un objet réel, une solution réaliste, dans bien des cas, il s'agit en réalité d'une hypothèse erronée.[165]

---

165 Il conviendrait peut-être de faire une distinction entre divisibilité et *séparabilité* . Même si je peux distinguer un certain nombre de parties égales dans un corps, il se peut que je ne puisse pas, en vertu d'une loi naturelle ou conventionnelle, isoler concrètement ces constituants les uns

Même dans le domaine mental, bien que nous puissions apparemment diviser parfaitement les objets projetés dans la matrice de l'imagination (quelle que soit sa « substance »), il ne s'ensuit pas que, vue à un niveau très fin (en supposant que nous trouvions un jour les outils pour ce faire), une telle division soit toujours concrètement possible.

Ces réflexions ne remettent pas en cause l'arithmétique dans son ensemble, mais appellent à un champ ou un système arithmétique supplémentaire où l'hypothèse de la divisibilité infinie des entiers n'est *pas* admise. Autrement dit, outre l'arithmétique « idéale » ou a priori actuelle (qui fait intervenir des entités « hypothétiques », comme les fractions impropres ou les décimales périodiques), il semble nécessaire de développer une arithmétique résolument « empirique » ou a posteriori – que l'on pourrait qualifier de positiviste – applicable aux contextes où la division n'a pas lieu.[166]

---

des autres. Dans ce cas, que signifierait concrètement la division de ce nombre *par lui-même* ? Par exemple, 5/5 serait-il égal à 1, ou s'agirait-il d'une formule dénuée de sens, sans solution ? L'équation 5/5 = 1 est-elle universelle ou n'est-elle *vraie que* dans des situations particulières ? (Par loi conventionnelle, j'entends par exemple que lorsque les farthings ou les demi-pennies ont été retirés de la circulation, le penny ne pouvait plus être subdivisé en comptabilité.)

166 Il est clair que j'emploie ici le terme « empirique » dans un sens précis. Même l'arithmétique « idéale » repose sur des *bases empiriques* , en ce sens que ses objets primaires – les nombres naturels 1, 2, 3, … – sont des données phénoménologiques. Mais il ne s'ensuit pas que les opérations ultérieures, comme la division, reposent toujours sur des bases empiriques – d'où mon emploi de l'adjectif « *pleinement* empirique ».

On peut bien sûr dire la même chose du domaine connexe de la géométrie. La divisibilité infinie n'est qu'un postulat, qui peut constituer un axiome adopté pour un système restreint, mais qui ne doit pas d'emblée exclure la possibilité d'envisager d'autres postulats pour les systèmes adjacents. Les mathématiques fondées sur un tel postulat peuvent être efficaces – elles semblent fonctionner correctement, et leurs limites s'annulent peut-être à long terme – mais le développement d'autres approches pourrait également mener à des découvertes nouvelles et importantes dans d'autres domaines (par exemple, la mécanique quantique ou la théorie du champ unifié) [167].

Pourquoi les mathématiques devraient-elles être exemptées des considérations pragmatiques et des normes de connaissance en vigueur en physique ? Peuvent-elles, comme l'alchimie ou l'astrologie l'ont été jadis, reposer en partie, sans esprit critique, sur des chimères ? Assurément, pour être qualifiée de « science », toute discipline doit, en définitive, être en parfaite harmonie avec toutes les autres et avec l'ensemble de l'expérience. La division du savoir en disciplines n'est qu'un artifice utile, non destiné à

[167] À ma connaissance, de telles mathématiques alternatives existent déjà. Je ne prétends pas maîtriser le domaine, ni n'aspire à paraître original ou révolutionnaire. Il s'agit avant tout de réflexions philosophiques.

justifier le deux poids deux mesures et l'ignorance de détails pourtant pertinents. Dès lors que la philosophie a saisi la nature inductive de la connaissance, elle exige un examen rigoureux de toute prétention à la vérité a priori et une stricte harmonie avec toutes les vérités a posteriori.

On pourrait se montrer encore plus pointilleux et agaçant, et affirmer qu'aucun corps matériel (ou mental) n'est aussi fini qu'il n'y paraît, comme nous l'avons fait dans la section sur « L'unité dans la pluralité ». [168]Puisque les limites de toutes les entités matérielles ou mentales sont fixées arbitrairement, il s'ensuit que tout est une et identique, et que rien n'est en réalité divisible. Cependant, de telles réflexions (presque métaphysiques) ne doivent pas (et ne vont pas) nous empêcher de poursuivre la connaissance mathématique, car elles éludent les questions liées à la causalité [169].

Que les mathématiques, comme toute connaissance, soient inductives et non simplement déductives, ressort clairement de toute lecture de leur histoire. Les mathématiciens comprennent le terme « induction » dans un sens restreint, en référence aux passages d'exemples ou de cas particuliers à des généralités

---

168 Voir le chapitre IV.5 ci-dessus.

169 Quels sont les points que j'aborderai dans mon prochain ouvrage sur le sujet ?

(abstractions ou généralisations) ou à des analogies (énoncés du type « ce qui est là est ici »). Mais je fais ici référence à des processus bien plus vastes. Dans le développement des mathématiques, chaque mathématicien recourt à la méthode par essais et erreurs (adduction), formulant des hypothèses, analysant leurs conséquences et en rejetant certaines comme inadéquates. Des propositions mathématiques initialement acceptées se sont souvent révélées erronées par d'autres mathématiciens, notamment en raison d'imprécisions dans les définitions ou d'erreurs de raisonnement, et ont été dûment critiquées et corrigées.

Les mathématiciens sont pleinement conscients de l'étendue de leur méthodologie en pratique. Les mathématiques sont pour eux une entreprise créative, bien différente du processus d'apprentissage des étudiants. Ces derniers reçoivent les résultats finaux tout faits, ce qui rend leur approche beaucoup plus déductive. Les mathématiciens ne se contentent pas de recycler des techniques éprouvées pour résoudre des problèmes et développer de nouveaux contenus ; pour progresser, ils doivent constamment innover et concevoir de nouvelles techniques.

9. THÉOLOGIE SANS PRÉJUGÉS[170]

[170] Ce chapitre a été omis de la première édition de *Phénoménologie* .

1. Appliquer les normes logiques à la théologie

La plupart des théologiens parlent de Dieu sans expliquer comment ils sont parvenus à une telle connaissance de Lui ; ils estiment qu'invoquer la « révélation » par l'intermédiaire d'un prophète ou d'un autre, ou leurs propres prétendues « intuitions », suffit à les justifier. À l'inverse, certains philosophes, soucieux de science, n'accordent aucune validité à la théologie ; ils affirment que le concept de Dieu est une pure invention humaine et que, par conséquent, rien de scientifiquement valable ne peut être dit à son sujet. Ces deux approches sont logiquement erronées. Ou, comme il est écrit dans les Proverbes 18:13 :

> « *Celui qui répond à une question avant de l'avoir entendue fait preuve de folie et s'attire une honte* . »

La théologie est incontestablement une branche légitime de la philosophie. Elle est intrinsèquement *spéculative* , en ce sens qu'il est impossible *de prouver ou de réfuter* sa prémisse fondamentale, à savoir l'existence de Dieu, comme je l'ai démontré dans **Logique judaïque** . En bref :

a. Lorsque nous tentons de prouver l'existence de Dieu en nous référant à l'existence de l'univers, ou à une caractéristique empirique (telle que l'ordre ou la beauté des choses) ou à un contenu (tel que la vie ou l'humanité) de l'univers, nous tombons inévitablement dans un raisonnement circulaire. Car alors, *le même critère de jugement doit être appliqué* au concept de Dieu ; autrement dit, nous devons expliquer son existence ou ses attributs et ne pouvons les tenir pour acquis. Cela est *d'autant plus vrai* qu'il est moins évident empiriquement que les phénomènes que nous avons tenté d'expliquer par le concept de Dieu.

b. Lorsque nous tentons de réfuter l'existence de Dieu en nous appuyant sur des données empiriques ou des constructions théoriques, nous ouvrons inévitablement la porte à la surenchère. Quelle que soit notre représentation de l'univers, le croyant pourra toujours affirmer : « Eh bien, *c'est* ainsi que Dieu l'a créé ! » Le scientifique (physicien, cosmologiste, géologue, biologiste, etc.) pourra certes contester l'état actuel des connaissances scientifiques en affirmant qu'une explication biblique ou autre est erronée, mais il ne trouvera aucun argument pour réfuter l'idée que l'univers, *tel qu'il le décrit,* puisse avoir pour origine ultime « Dieu ». Le

> scientifique ne peut nier la « métaphysique » au croyant sans s'y adonner lui-même. Prétendre savoir que quelque chose d'inconnaissable *n'est pas* est aussi prétentieux que de prétendre savoir qu'il *est* !

Le concept de Dieu est bel et bien une construction théorique, qu'elle soit d'origine humaine ou autre. Cela ne signifie pas pour autant qu'il soit invalide ou hors de propos, car *toute* connaissance conceptuelle repose en fin de compte sur une construction théorique, y compris la science orthodoxe. Un concept peut certes être spéculatif, mais néanmoins présenter un intérêt et une pertinence pour la pensée et l'action humaines. En revanche, il ne s'ensuit pas que l'idée de Dieu puisse se former sans tenir compte *des tests empiriques et logiques* . Notre discours sur ce sujet, comme sur tout autre, doit être raisonnablement en accord avec les connaissances actuelles et cohérent.

Le savoir purement scientifique obéit scrupuleusement aux lois de l'induction : il généralise lorsque cela s'avère nécessaire et particularise lorsque cela s'avère nécessaire. Lorsqu'il ne trouve pas ce qu'il cherche (par exemple, une particule ou un chaînon manquant) après une recherche approfondie, il en déduit que ce qu'il cherchait était absent depuis le début. À l'inverse, le savoir spéculatif demeure plus libre, refusant de généraliser hâtivement de « non trouvé » à « inexistant ». Les scientifiques spéculent également,

restant longtemps ouverts à certaines théories ou prédictions. Sans cette attitude, leur pensée serait constamment entravée par un formalisme excessif.

Les penseurs religieux ont droit à une tolérance similaire et ne devraient pas être discrédités d'emblée par des pseudo-scientifiques totalitaires et fermés d'esprit, du seul fait de leur recherche. Un tel rejet ne relèverait pas de la science, mais d'un dogme laïque. Il est néanmoins vrai que la pensée religieuse est souvent excessivement informelle et tend à procéder de manière désordonnée, sans égard pour les règles de l'induction, ignorant les preuves empiriques et se livrant à des pseudo-déductions éhontéement manipulatrices. Ici comme dans tout autre domaine, nous sommes en droit d'exiger honnêteté et bon sens.

> Je qualifierais notamment de crétinisme l'attitude désinvolte de certains fondamentalistes religieux, qui consiste à refuser purement et simplement les découvertes et interprétations scientifiques actuelles, comme la théorie cosmologique du Big Bang ou la théorie de l'évolution en biologie (ou, dans un passé plus récent, le système copernicien). De telles théories ne sont en rien (à ma connaissance) incompatibles avec le créationnisme, c'est-à-dire l'idée simple que Dieu a créé l'univers matériel, même si certains scientifiques affirment le contraire de manière provocatrice. Même l'idée

que l'univers matériel est perpétuel peut être conciliée avec le créationnisme, en la considérant comme une émanation intemporelle de Dieu.

De telles théories peuvent toutefois entrer en conflit avec une lecture trop littérale *de la Bible* ou de textes similaires. Dans ce cas, le défenseur des textes sacrés ne devrait pas discréditer entièrement la religion en s'accrochant à des points de vue dépassés, mais plutôt s'en tenir aux fondements et à l'essentiel, et adapter progressivement ses interprétations en conséquence. Même si les théories scientifiques actuelles ne sont pas définitivement prouvées et que les scientifiques admettent ouvertement avoir des difficultés à leur égard, il est absurde de mener une lutte d'arrière-garde contre les chercheurs sincères de vérité, en interdisant par exemple l'enseignement de ces théories à l'école.

Il convient également de souligner l'immense richesse de la réflexion inhérente à la pensée scientifique. Ceux qui s'opposent au progrès devraient considérer la grande fresque de l'évolution de la vie, telle que nous la révèle la biologie moderne, qui n'est autre que le prolongement du récit encore plus vaste de l'évolution de la matière, tel que l'enseigne la

> cosmologie moderne. Quel dommage pour l'humanité si ces profondes intuitions, qui nous enseignent l'humilité et la solidarité, venaient à disparaître.

L'approche phénoménologique de la théologie consiste simplement à rester constamment attentif aux processus par lesquels nos croyances ou incroyances théologiques se forment et se développent. Notre raison peut alors évaluer ces processus et, de manière équilibrée (sans excès de rationalisme ni d'émotivité), parvenir à des conclusions modérées et non idéologiques.

Il est important d'accepter d'emblée que l'existence et les attributs de Dieu ne peuvent, pour nous autres, simples mortels n'ayant pas eu le privilège d'expériences ou de visions directes et épistémologiquement indubitables de Dieu, que faire l'objet d'hypothèses, voire de spéculations. *Les concepts* de Dieu et de ses attributs peuvent être élaborés et rendus cohérents, mais ne peuvent jamais être établis de manière définitive. Un certain doute subsiste et subsistera toujours, et c'est là que la foi intervient (rendant certaines actions possibles malgré un doute légitime).

> Et d'ailleurs, si ces limites à la connaissance humaine sont manifestement vraies en ce qui concerne Dieu et ses attributs fondamentaux,

combien plus vraies encore sont-elles en ce qui concerne tous les récits, rituels et lois que l'on trouve dans les traditions écrites et orales. Ces derniers ne découlent pas automatiquement d'une acceptation fidèle des premiers, et il existe de nombreuses thèses contradictoires (toutes religions et sectes confondues).

2. Concevoir les attributs divins

La question épistémologique de la manière dont nous, humains, concevons les attributs divins ne doit pas être confondue avec celle de prouver que le Créateur les possède (en admettant Son existence, ce qui n'est pas chose aisée [171]). Expliquer l'émergence d'un concept (ne serait-ce qu'à des fins spéculatives) est plus aisé, et précède bien sûr, sa démonstration. Il est largement admis, par les croyants, les agnostiques et les athées, que nous concevons les attributs de Dieu par *extrapolation à partir de nos propres attributs limités* . Même **l'unité, l'unicité, l'ubiquité et l'infinité de Dieu** sont ainsi conçues. Toute faculté précieuse ou vertueuse présente en nous à un degré limité est considérée comme présente en Dieu à un degré illimité. Ainsi :

- À partir de notre pouvoir partiel de volonté ou de libre arbitre, nous pouvons concevoir que Dieu a ou aurait un pouvoir total – **l'omnipotence** (ou toute-puissance).

171 Ou pour réfuter.

- À partir de notre pouvoir de connaissance partiel, nous pouvons concevoir que Dieu a ou aurait un pouvoir total – **l'omniscience** (ou la connaissance totale).
- De notre pouvoir partiel de bienveillance et de miséricorde, nous pouvons concevoir que Dieu a ou aurait un pouvoir total – **la miséricorde absolue** (ou la bonté parfaite).
- De notre pouvoir partiel de justice, nous pouvons concevoir que Dieu a ou aurait un pouvoir total – **la justice parfaite** .

De même, pour toutes les valeurs et vertus, nous passons de nos propres qualités imparfaites à la possession absolue qu'en a Dieu. Nous généralisons du « quelque chose » de bien en nous au « tout » bien en Lui. Il s'agit d'un raisonnement *inductif ordinaire* , ne nécessitant aucune justification particulière. À partir d'un concept relativement empirique, nous projetons un concept hypothétique, qui peut ensuite être discuté (confirmation ultérieure ou réfutation éventuelle). Nous n'avons pas besoin d'étendre notre esprit jusqu'à l'extrême, ni de faire l'expérience personnelle de l'infini, de l'omniscience ou de l'omnipotence, pour pouvoir le

concevoir [172]. De même que les propositions générales sont connaissables [173], les concepts hyperboliques le sont également. Cependant, il convient de le rappeler, concevoir n'implique pas prouver.

> Notons qu'à l'inverse, concernant les défauts ou les vices, si nous en avons, Dieu n'en a aucun. Il ne s'agit pas ici de passer d'un certain mal au mal absolu, mais à l'absence totale de mal. Ce raisonnement vise à maintenir la cohérence de la spéculation : on ne peut affirmer des positivités extrêmes sans nier les négations modérées ou extrêmes correspondantes. Certains conçoivent des dieux à la fois positifs et négatifs (comme le zoroastrisme ou les courants du christianisme qui croient en un diable indépendant) ; mais dans ces cas, aucune des deux entités proposées ne possède d'attributs *strictement* extrêmes, puisqu'ils sont en concurrence.

Il se trouve que, si ces généralisations sont individuellement logiquement acceptables, leur combinaison, ou leur association à d'autres connaissances ou croyances, peut parfois engendrer des difficultés logiques. Nous sommes alors appelés à

---

172 Ma position ici vise à nuancer certaines de mes affirmations dans *Judaic Logic* , p.206.

173 Cela est incontestable, puisque sa négation est contradictoire, étant elle-même une proposition générale.

tenter de concilier les thèses contradictoires. Notamment, l'omnipotence divine peut être perçue comme étant en conflit logique avec le déterminisme naturel (dans le cas de la Providence divine) ou le libre arbitre humain (considéré comme une abdication de pouvoir par Dieu). De même, l'omniscience peut être considérée comme incompatible avec l'imprévisibilité du libre arbitre humain. Enfin, la miséricorde infinie et la justice absolue peuvent être envisagées comme étant en conflit mutuel, ainsi qu'avec les réalités apparentes du vice impuni, du plaisir immérité, de la vertu non récompensée ou de la souffrance injustifiée.

Mais comme nous le verrons, nos conceptions des attributs divins ne sont pas simplement générées par de telles extrapolations simplistes des attributs humains ; des raffinements supplémentaires sont impliqués dans chaque cas.

- Notre conception de l'omnipotence repose également sur l'analogie humaine selon laquelle, de même qu'une personne (ou un groupe) peut apparemment intervenir dans le cours naturel de certains événements, Dieu le peut aussi, mais à un degré accru, quels que soient ces événements. De même qu'une personne (ou un groupe) peut, par une influence physique ou mentale (y compris verbale), limiter, contraindre ou empêcher une autre personne d'accomplir certains actes volontaires, ou

encore l'inciter ou la dissuader de le faire, Dieu peut exercer sa volonté à l'occasion sans pour autant impliquer que l'homme soit, par principe, dépourvu de libre arbitre.

- En revanche, tandis que la liberté de choix humaine est naturellement limitée – c'est-à-dire qu'il existe des lois naturelles et des événements humains (et peut-être des décrets divins) qu'aucune personne ni aucun groupe ne peut contourner ou influencer –, une telle limitation n'existe pas en ce qui concerne Dieu, tel que nous le concevons : il est plus puissant que toutes les autres forces réunies. Bien que Dieu puisse rendre la nature anarchique ou empêcher toute liberté de choix humaine, il choisit généralement de ne pas agir ainsi et n'intervient que de manière exceptionnelle (selon les récits bibliques de miracles) dans les affaires naturelles ou humaines. C'est précisément là sa volonté apparente : qu'il existe des lois naturelles et que la liberté de choix humaine prévale, puisque c'est ce qui semble se produire.

- De même, concernant l'omniscience, nous pouvons rendre notre conception du pouvoir divin plus crédible en considérant plus en détail le pouvoir humain correspondant, à une échelle plus réduite. Certains philosophes estiment que l'omniscience

divine est logiquement incompatible avec le libre arbitre humain, puisqu'elle impliquerait que Dieu connaisse les choix de l'homme avant même qu'il ne les fasse. Cependant, à y regarder de plus près, à l'échelle humaine, ces idées sont en réalité bien plus compatibles.

- Par la mémoire ou par déduction, on peut se remémorer ses propres actes de volonté passés ou ceux d'autrui : cette *rétrospection* des événements volontaires ne semble pas contradictoire. Si l'on conçoit Dieu comme situé à la fin des temps (de notre propre histoire, de toute l'histoire ou de l'éternité), observant rétrospectivement tous nos actes de volonté, le problème se résout. Autrement dit, ce problème découle d'une hypothèse de prévoyance (comme c'est le cas pour les humains), mais paraît moins insoluble si l'on suppose la rétrospection (pour Dieu).
- Comme je l'explique ailleurs (voir par exemple le chapitre VI, 2.3), nous pouvons *faire l'expérience* du mouvement directement dans l'instant présent, c'est-à-dire sans recourir à la mémoire. Il s'ensuit que le présent *s'étend pour nous dans le temps* (un moment), et ne se limite pas à un simple point dans le temps (un instant). L'étendue

de cette durée perçue est certes réduite dans notre cas, mais elle est sans doute plus vaste pour la conscience divine, englobant d'un seul coup ce qui représente pour nous une grande partie du temps. Cette thèse est d'autant plus plausible que le présent nous semble, lui aussi, d'une durée variable.

- Si Dieu peut ainsi embrasser du regard la vie humaine, l'histoire entière ou l'éternité en un seul « instant » grandiose, alors Il se trouve toujours, par rapport à cette période, en quelque sorte dans une position de rétrospection ; autrement dit, Il peut observer nos volontés sans les influencer. Dans cet instant grandiose qui Lui est accessible, tous les événements sont quasi simultanés, comme s'Il pouvait voyager mentalement et instantanément du début à la fin et inversement à volonté. Ainsi, ce qui nous apparaît comme une prévoyance paradoxale constitue pour Lui simplement une vision rétrospective.

- Il convient de noter que l'omniscience ne se limite pas à la connaissance à travers le temps, mais englobe plus largement la connaissance de tous les événements, partout, ainsi que de tous les événements intemporels (abstraits). Percevoir des

événements en de nombreux lieux simultanément pourrait s'avérer presque aussi problématique que de les percevoir à plusieurs époques simultanément. Cependant, de même que la perception humaine permet manifestement d'embrasser un espace considérable, il est par extension concevable que Dieu puisse percevoir l'espace tout entier.

- Je pense que nombre des difficultés conceptuelles que beaucoup rencontrent avec l'idée de Dieu peuvent être dissipées si nous le considérons comme situé à proximité et parallèlement au monde naturel dans lequel nous vivons, et au moins aussi étendu que lui (et probablement bien plus vaste). Autrement dit, l'idée d'un Dieu suspendu loin de tout cela engendre des difficultés conceptuelles pour le relier au monde naturel. Mais si nous comprenons plutôt Dieu comme caché derrière (ou en dessous, ou au-dessus, ou à côté de) le monde naturel, séparé de lui uniquement par le voile de notre propre aveuglement à son égard, alors il devient plus concevable [174].

---

[174] L'idée bouddhiste d'un « fondement originel de l'être » (expérimenté en méditation profonde) d'où semblent jaillir les existences phénoménales est une image utile dans ce contexte. Une autre image que nous pouvons utiliser est l'idée kantienne d'un noumène sous-jacent au phénomène.

- Pour moderniser ces idées à la lumière de la théorie de la relativité, on pourrait supposer que Dieu (du moins en ce qui concerne le monde que nous habitons) réside ***au centre (ou mieux, à l'intérieur et peut-être même au-delà) de la « sphère » espace-temps à quatre dimensions (dont la « surface » est notre monde matériel)*** . Ainsi, Dieu serait toujours *équidistant* de (ou mieux, contigu à) tous les lieux et tous les temps, tous les points de ce monde. Il transcenderait l'espace et le temps, tout en leur étant adjacent (voire immanent). Cela correspond peut-être à ce que les mystiques et les méditants appellent l'« éternel présent ». (Il est à noter que les arguments d'Albert Einstein se réfèrent au monde *matériel immanent* et à la vitesse maximale de la lumière qui s'y propage : il ne considère ni ne nie que *la conscience* puisse transcender la matière, ni que son étendue puisse être instantanée.)[175]

Les remarques ci-dessus ne prétendent pas à l'exhaustivité. Voir également, concernant la question

---

175 Dans cette perspective sphérique, nous pouvons concevoir la Création comme intemporelle et ainsi peut-être parvenir à un accord avec Stephen Hawking. La Création désignerait l'interface ou la transition entre Dieu (le noyau spirituel) et l'univers matériel (la croûte extérieure). Tangentiellement, à l'intérieur de la surface quadridimensionnelle, il n'y aurait pas de commencement spatial ou temporel ; mais le long du rayon de la sphère, la surface a un commencement.

de Dieu et de la causalité, mes commentaires dans les chapitres précédents ainsi que dans **Buddhist Illogic** (2002) et **The Logic of Causation** (1999, 2003).

3. Analyse de l'omniscience et de l'omnipotence

Dans **Logique judaïque** [176], j'ai exprimé certaines réserves quant à la cohérence du concept d' omniscience . Ce qui suit est une tentative d'analyse plus approfondie de cette question.

La forme (a) « Je sais que (je ne sais rien) » est incohérente, puisqu'elle implique « Je sais quelque chose » et « Je ne sais rien » (c'est-à-dire « Je ne sais rien »).

Les formes suivantes sont toutefois cohérentes : (b) Je ne sais pas que (je ne sais rien) ; (c) Je sais que (je sais quelque chose) ; (d) Je ne sais pas que (je sais quelque chose).

À proprement parler, le paradoxe de (a) conduit à la conclusion (b), et non à (c), c'est-à-dire qu'il n'exclut pas (d) d'emblée. À moins de considérer « Je ne sais rien » comme intrinsèquement paradoxal lui aussi, auquel cas « Je sais quelque chose » est sous-entendu : cela se justifie, je crois, par réflexion. En effet, une fois « Je ne sais rien » affirmé, on peut le qualifier de prétention à la connaissance et, par

176 P. 206.

conséquent, le rejeter comme implicitement incohérent. On peut également parvenir au même résultat en disant que les formulations « Je ne sais pas… », (b) et (d), sont implicitement des prétentions à la connaissance, concernant l'état de connaissance ou d'ignorance, de sorte qu'elles impliquent (c).

La conscience de soi, même de son ignorance, implique la conscience, et donc la connaissance. Autrement dit, (c) est logiquement vrai pour tous les êtres conscients d'eux-mêmes (c'est-à-dire les humains et Dieu, au moins – et peut-être aussi certains animaux supérieurs). Cependant, *on* ne peut affirmer que (c) est vrai pour les êtres qui semblent simplement conscients ; on peut seulement dire qu'« ils savent quelque chose ».

La forme de l'omniscience est (e) « Je sais que (je sais tout) ». La forme plus simple « Je sais tout » implique le réflexif, car si l'on sait tout, on doit aussi connaître ce fait. Cette formulation est cohérente et, par conséquent, peut être attribuée à Dieu. La forme (f) « Je ne sais pas que (je sais tout) » n'est *pas* cohérente, puisqu'elle implique à la fois « Je ne sais pas quelque chose » et *admet* « Je sais tout ».

De même, (g) « Je sais que (je ne sais pas tout) » est cohérent, tout comme la forme précédente « Je ne sais pas tout », et c'est le cas pour les humains et peut-être certains animaux supérieurs (dans les deux cas) et

pour les animaux simplement conscients (dans le cas non réflexif). La forme (h) « Je ne sais pas que (je ne sais pas tout) » implique à la fois « Je ne sais pas quelque chose » et « Je ne sais pas tout », la première impliquant la seconde : il n'y a pas d'incohérence.

La difficulté que pose le concept d'omniscience n'est pas déductive, mais inductive. Admettons que l'on sache tout, alors on sait évidemment que l'on sait tout. Mais il est aussi concevable d'avoir atteint la connaissance totale progressivement, par des processus inductifs. Dans ce cas, comment savoir avec certitude que l'on sait tout ? Et si cette dernière *possibilité* existe, alors quiconque semble être dans un état de connaissance totale (même par des moyens non inductifs) en doute quelque peu. Autrement dit, en pratique, « je sais tout » n'implique pas « je sais que (je sais tout) », ou plus précisément, même en admettant *que* telle ou telle personne sache tout, il ne s'ensuit pas que telle ou telle personne *le sache* avec certitude. En d'autres termes, ***l'omniscience n'inclut pas nécessairement la connaissance réflexive de sa propre omniscience*** . D'une certaine manière, ce résultat paraît paradoxal, mais il confirme en quelque sorte ma méfiance générale envers les classes auto-inclusives.

Il convient également d'examiner la compatibilité conceptuelle entre les attributs divins d'omniscience et de libre arbitre. Les théologiens se sont penchés sur la compatibilité de l'omniscience divine et *du libre arbitre*

humain , mais, à mon sens, sans y parvenir de manière satisfaisante ; autrement dit, ceux qui ont cherché à concilier ces deux aspects n'y sont pas parvenus, à ma connaissance, – il s'agissait davantage d'une rationalisation que d'une véritable résolution (j'en propose une argumentation plus convaincante plus haut). Mais se sont-ils seulement demandé comment *Dieu* pouvait posséder à la fois le libre arbitre et l'omniscience ? Si Dieu sait tout, y compris ce qu'il fera à l'avance, comment peut-on dire qu'il choisit librement ses actions ? Je pense que ma tentative de réponse à la première question (dans la section précédente) peut également s'appliquer à la seconde. Pour Dieu, le temps tout entier est un seul et même instant ; il n'y a donc ni avant ni après, et toute connaissance et toute action sont effectivement simultanées.

Concernant les problèmes logiques liés au concept d'omnipotence, il convient d'ajouter ce qui suit : l'omnipotence ne peut être définie de manière cohérente comme illimitée, c'est-à-dire littéralement comme le pouvoir de tout faire. Il faut plutôt dire : Dieu peut, en principe, faire tout ce qui est faisable.

Ce qui Le distingue de toutes les autres entités, c'est que, tandis que nous, êtres finis, ne pouvons accomplir *qu'une partie* (et même très peu) des choses qui relèvent du possible, Dieu peut faire *tout* ce qui est concevable. Ce qu'Il ne peut concevoir, ce sont des choses *illogiques* comme « se créer lui-même », ou «

créer des choses qui soient à la fois A et non-A, ou ni A ni non-A », ou « renoncer à Sa propre omnipotence », ou « nier la factualité des faits passés ». On pourrait sans doute ajouter à cette liste l'impossibilité de Son autodestruction (qui contredirait Son éternité), ou de détruire Ses autres attributs fondamentaux. De plus, à titre personnel – peut-être parce que je suis juif (je le précise pour ne pas heurter la sensibilité des chrétiens, des hindous et d'autres) – je considère Dieu incapable de s'incarner, c'est-à-dire de concentrer Son être dans un corps fini, tout en demeurant infini.

Il n'est toutefois pas inconcevable que Dieu puisse un jour annuler, restreindre ou inverser des lois naturelles logiquement (d'après nos connaissances) remplaçables. Il convient ici de distinguer la modalité naturelle de la modalité logique (voir à ce sujet mon ouvrage * *Logique du futur* *). Dans ce contexte, les « miracles » locaux et temporaires, tels que décrits dans la Bible (par exemple, la traversée de la mer Rouge) ou d'autres textes religieux, sont tout à fait concevables – en tant qu'exceptions ponctuelles à la loi naturelle. Les lois naturelles qui ne sont pas des lois logiques peuvent fort bien dépendre de la non-intervention divine – ce concept ne diminuerait en rien leur statut effectif de lois. Néanmoins, il faut se rappeler que nombre de ces lois sont logiquement liées entre elles, de sorte qu'elles ne peuvent être contournées isolément ; Dieu devrait donc procéder à des

modifications multiples ou systémiques pour produire l'effet désiré.

> Mais il n'est pas nécessaire de considérer chaque intervention divine dans le monde comme une violation des lois naturelles. Dieu s'est fort probablement réservé un rôle d'acteur majeur *au sein de* la nature.
>
> Cette remarque se comprend si l'on considère l'analogie avec la volonté humaine (ou, plus généralement, la volonté animale). Nous concevons cette dernière comme capable de s'opposer au cours naturel (c'est-à-dire déterministe) des événements ; de plus, la volonté d'un être humain peut être plus puissante que celle d'un autre. Les humains (et les autres animaux) sont néanmoins considérés comme faisant partie de la Nature, au sens large. De même, par extension, à une échelle plus vaste et à des niveaux plus profonds, nous pouvons considérer la providence divine. Pour reprendre des exemples bibliques : Dieu a peut-être fendu les eaux de la mer comme nous créons des vagues dans notre baignoire ; il a peut-être influencé les décisions de Pharaon comme nous suggérons des idées à des esprits plus faibles.

> Si l'on limite notre conception de la Nature aux événements déterministes, alors même la volonté humaine et animale, sans parler de la volonté divine, doit être considérée comme contre nature. Mais si l'on comprend que la Nature englobe *tout ce qui arrive* , alors même l'intervention divine ponctuelle et imprévue dans le cours ordinaire des événements (déterministes ou relevant de volontés moindres) n'est pas contre nature.

En conclusion, l'omnipotence de Dieu ne saurait être conçue de manière anarchique. Sa volonté, contrairement à la nôtre, n'est soumise à aucune force ni influence, qu'elle soit « extérieure » ou « intérieure ». Toutefois, ce concept, comme tous ses attributs fondamentaux, demeure soumis à la cohérence et à d'autres vérifications rationnelles et empiriques, c'est-à-dire aux lois de la logique.

4. Harmoniser la justice et la miséricorde

De même que l'existence de Dieu ne peut être prouvée (ni réfutée), ses attributs ne peuvent l'être de façon définitive. Si un attribut pouvait être prouvé, ce à quoi il est attribué le serait nécessairement aussi. (Si tous les attributs pouvaient être réfutés, le sujet d'étude disparaîtrait.) Nous pouvons toutefois admettre comme concevables les attributs qui se sont révélés cohérents et compatibles avec l'ensemble des faits et postulats connus à ce jour. (Inversement, nous pouvons rejeter un attribut comme étant incohérent, incompatible avec un autre principe plus important, ou encore empiriquement douteux.)

Parmi les nombreux concepts théologiques qui nécessitent d'être clarifiés figurent ceux de justice et de miséricorde [177]. Justice et miséricorde : quelles sont leurs limites et quelle est leur relation ?

La miséricorde est par définition une injustice – une forme acceptable d'injustice, censée tempérer la

---

[177] Cet essai a été écrit en 1997, à quelques modifications mineures près aujourd'hui. En le relisant quelques années plus tard, je le trouve inutilement agressif. J'étais manifestement en colère pour des raisons personnelles à l'époque. Néanmoins, je ne vois pas l'intérêt de l'adoucir aujourd'hui.

justice, la rendre plus humaine et en limiter les excès. Or, nombre de ce que nous appelons miséricorde relèvent en réalité de la justice. Souvent, lorsque nous demandons (ou prions) la miséricorde, nous demandons simplement à ne pas subir d'injustice, c'est-à-dire une souffrance imméritée ou une privation de bien-être.

La justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, en récompensant ses vertus ou en punissant ses vices. Demander (ou prier) l'une ou l'autre de ces choses n'est pas, à proprement parler, une requête en justice, mais une demande de clémence.

Qu'est-ce que la miséricorde ? Une récompense supérieure à celle qui est due (un don, par exemple) ou une punition moindre (un pardon partiel ou total, voire une guérison après la punition). Dans le cas positif, aucun préjudice réel n'est causé, à condition que les récompenses dues à autrui ne soient pas diminuées. Dans le cas négatif, aucun préjudice réel n'est causé, à condition qu'il n'y ait pas eu de victimes du crime.

Un excès de clémence serait une injustice. Une peine insuffisante infligée à un criminel constitue une injustice envers la ou les victimes du crime. Distribuer des cadeaux sans tenir compte des mérites de chacun révèle un système injuste.

Mais en tout état de cause, cette conception initiale de la loi morale est incomplète. La rétribution du crime est

une forme de justice très imparfaite. La véritable justice ne se limite pas à punir les criminels après que l'acte odieux a été commis, mais *vise à prévenir* le crime. Notre indignation envers Dieu ou un système social, politique ou judiciaire ne provient pas seulement du fait que les criminels restent souvent impunis et leurs victimes non vengées, mais aussi du fait même que le crime ait pu être perpétré alors qu'il aurait pu être empêché. Dans le cas des gardiens humains de la justice, faillibles et ignorants, cela est parfois (mais pas toujours) inévitable, et on peut donc les excuser. Mais dans le cas de Dieu, omniscient et omnipotent, c'est une source de grande détresse et de doute pour ceux qui aiment la justice.

On distingue généralement deux types de crimes : ceux qui font des victimes et ceux qui n'en font pas. Parmi ces derniers, on trouve les crimes dont la victime est le criminel lui-même (il est responsable de ses propres problèmes), ou encore les crimes contre Dieu (qui, étant par essence invulnérable et, de toute façon, parfaitement capable de défendre ses intérêts, n'a pas à s'en préoccuper ici). Quant aux crimes avec victimes, ils concernent les êtres humains ou les animaux qui subissent un préjudice injuste. Ce préjudice peut être direct/personnel (physique et/ou psychologique, ou lié à la famille ou aux biens, ce qui implique en définitive un préjudice physique et/ou psychologique pour soi-même) ou indirect/impersonnel (affectant

l'environnement ou la société, mais ayant également un impact sur les personnes ou les animaux).

Un système mondial véritablement juste exigerait que Dieu empêche tout crime faisant des victimes innocentes, du moins – ce qu'il ne fait pas, à en juger par toutes les preuves empiriques. C'est pourquoi beaucoup doutent sincèrement de sa justice, voire de son existence. Affirmer (comme certains le font) que l'incapacité à empêcher un préjudice injustifié causé à des innocents relève de la miséricorde envers les criminels, leur offrant une chance de se repentir, est une réponse bien insatisfaisante. Cela paraît d'autant plus regrettable que cette attitude était « impitoyable » (c'est-à-dire *injuste*) envers les victimes : aucune chance ne leur a été donnée. Dès lors, si ce n'est dans un contexte de prévention, le concept de miséricorde trouve peut-être sa place dans le cadre de la non-rétribution *a posteriori .*

Vengez les victimes d'un crime, même si cela peut paraître une réaction émotionnelle inutile et trop tardive si la victime a subi un préjudice irréversible (mutilée, tuée, etc.). Si la victime n'avait pas subi de préjudice irréversible, sa réhabilitation et son indemnisation sembleraient primordiales, de préférence aux dépens du criminel. Or, nous savons que la vengeance a aussi, dans une certaine mesure, une fonction préventive : dissuader d'autres criminels potentiels de commettre des actes similaires (en augmentant le prix du crime à

leurs yeux) ou éduquer les criminels avérés (afin qu'ils ne récidivent pas). Faire preuve de « clémence » envers les criminels ayant fait des victimes, ce n'est donc pas simplement s'abstenir d'une réaction émotionnelle inutile, mais c'est aussi participer à la répétition éventuelle de crimes similaires, commis par le même criminel ou des individus semblables.

Il convient de souligner que la prise en compte des circonstances atténuantes n'est pas un acte de clémence, mais bien un acte de justice. Négliger le contexte dans son élaboration relève de la stupidité et de l'injustice. Le concept de clémence a peut-être été forgé uniquement pour pallier les lacunes des systèmes judiciaires, incapables de nuancer les motivations et les forces en présence. La loi énonce telle ou telle règle sans distinction et doit être appliquée aveuglément, sans nuance ; dès lors, la « clémence », exception apparemment « irrationnelle » à la loi, est jugée nécessaire ! Elle ne le serait pas si la loi était formulée avec plus de précision et de réalisme. Ceci vaut aussi bien pour les systèmes juridiques prétendument divins que pour les systèmes juridiques reconnus comme humains. Si le système et ceux qui l'appliquent sont étroits d'esprit et inhumains, la « clémence » est bien sûr nécessaire ; sinon, non.

Le concept de miséricorde est également employé dans le cadre de nos souhaits et de nos prières. Nous espérons que les autorités (divines ou humaines) nous

accorderont ce qui nous est dû, récompensant nos efforts ou empêchant ou punissant les méfaits de nos ennemis, même si cela n'est pas toujours le cas dans ce monde imparfait. Ces appels à la miséricorde relèvent de la *realpolitik* : il ne s'agit pas d'appels à l'injustice, mais d'appels à la justice formulés avec humilité afin d'éviter une critique plus fondamentale et explicite de l'échec de la véritable justice des autorités. Si une justice absolue existait, ces appels à la miséricorde seraient superflus ; le droit serait automatiquement rendu. Or, la justice humaine est inévitablement imparfaite : même avec les meilleures intentions, nul n'est omniscient ni infaillible ; l'incertitude, voire l'erreur, sont donc inévitables, et dans ce contexte, la miséricorde peut s'avérer un concept utile.

Mais dans le cas de Dieu, quelles excuses pouvons-nous lui donner ? Comment justifier l'imperfection du monde ? Nous essayons de le faire en invoquant le libre arbitre – la justice présuppose la responsabilité, qui présuppose la liberté de choix. Mais cet argument n'est pas entièrement convaincant, car on peut creuser davantage et se demander : si le monde *ne pouvait* être juste, pourquoi l'a-t-on créé *?* Ou s'il devait être créé, pourquoi pas un monde de félicité universelle et immuable – qui a jamais prétendu que le libre arbitre était nécessaire ? À cette question, il semble n'y avoir aucune réponse, et c'est le fondement

même du reproche fait à la théodicée. Les contre-arguments de la justice ultime – causes de récompenses ou de punitions apparemment injustes, invisibles aux humains, règlement des comptes ultérieurement, lors d'une réincarnation ou dans l'au-delà – paraissent tout aussi fallacieux. Si la justice est invisible, elle est aussi injuste, et la justice ultérieure arrive trop tard, car pendant ce temps, l'injustice est tolérée. Nous restons donc perplexes.

Même lorsque nous voyons deux hommes également bons traités inégalement, l'un récompensé à sa juste valeur et l'autre sur-reçu, ou deux hommes également mauvais traités inégalement, notre sens de la justice est mis à l'épreuve. À plus forte raison lorsque celui qui reçoit le plus de cadeaux est moins méritant que celui qui en reçoit le moins. Et à plus forte raison encore lorsque le méchant n'est pas seulement impuni mais reçoit des cadeaux, et le bon non seulement n'est pas récompensé mais maltraité. Car alors, tout effort en faveur du bien et à l'encontre du mal est dévalorisé et réduit à néant. S'il n'y a pas de logique dans le système de rémunération, quelles motivations avons-nous ? Assurément, l'effet qui en résulte n'est pas de s'émerveiller de l'amour et de la miséricorde de celui qui donne, mais plutôt de l'injustice et du manque d'amour qu'implique une telle distribution chaotique.

Peut-être devrions-nous alors nous interroger : qu'est-ce qui est bien et qu'est-ce qui est mal ?

Peut-être est-ce notre conception erronée de ces notions qui nous donne le faux sentiment que l'injustice règne dans le monde. Pour y répondre, il faut reformuler la question et se demander : devons-nous construire nos concepts de bien et de mal empiriquement, en jugeant simplement bonnes toutes les actions qui semblent entraîner des récompenses et mauvaises toutes celles qui semblent entraîner des punitions (la valeur « marchande » du bien et du mal) ? Une telle approche pragmatique (que certains trouvent commode, jusqu'à ce qu'ils en subissent eux-mêmes les conséquences) est assurément contraire à l'intuition humaine. Car dans ce cas, les criminels deviennent des défenseurs de la justice *et* la victimisation devrait toujours être pour nous une source de réjouissance. C'est l'antithèse de la morale, qui repose sur la compassion humaine envers ceux qui subissent des indignités et l'indignation envers ceux qui commettent des indécences. Ces intuitions doivent être respectées et soutenues, contre toute prétention religieuse, idéologique ou liée à des intérêts particuliers.

Certains affirment qu'il n'existe pas de victimes innocentes, sous-entendant (par exemple) que même ceux qui ont péri dans l'Holocauste devaient être coupables d'un crime *équivalent* , dans une vie antérieure sinon dans la présente. D'autres affirment qu'il n'y a pas de coupables ; par exemple, de nombreux bouddhistes semblent partager cette

opinion, en se référant à la loi du karma. Ces propositions sont les deux faces d'une même pièce. Dès lors qu'on défend une doctrine de justice parfaite, divine ou naturelle, on tombe dans ce piège. Ce n'est qu'en admettant l'imperfection de la justice dans le monde que nous pouvons devenir sensibles aux souffrances injustes des êtres humains (les nôtres comme celles d'autrui).

5. L'informe de Dieu

Enfin, j'aimerais partager une réflexion que j'ai eue récemment à la synagogue, un aspect de la « vacuité » que je n'ai pas encore abordé. Le Dieu du judaïsme, et plus largement des religions monothéistes, est absolument ***sans forme*** – c'est-à-dire dépourvu de toute apparence, de toute caractéristique sensible ou phénoménale. (Plus précisément, ce Dieu est conçu comme *n'ayant* pas de caractères phénoménaux, mais comme parfaitement capable de les *produire* .) Comment, dès lors, pouvons-nous, simples mortels, le connaître ?

En prière, je réalise avec gratitude que je ne projette aucune *image* de Dieu, car je n'en ai aucune, aucune ne m'ayant été enseignée ni permise. Le Dieu que je célèbre (en tant que Juif) est sans forme, très semblable à cet égard au « vide » que les bouddhistes considèrent comme la racine et l'essence de toute existence. En m'observant penser à Dieu, je remarque un effort d'intuition, une intention de voir au-delà du monde matériel et mental des apparences et d'appréhender, dans une certaine mesure, l'Être sans forme que je suppose présent.

Ainsi, notre « connaissance » de Dieu repose sur une analogie ou une généralisation, issue de notre propre intuition. Par abstraction de moi-même, je peux concevoir le moi d'autrui et le Soi de Dieu. Si nous attribuons à Dieu des pouvoirs tels que la cognition, la volonté, l'appréciation et l'affection, jusqu'à leurs formes extrêmes (omniscience, omnipotence, justice et miséricorde parfaites, bonté absolue), c'est parce que nous avons en nous une conscience intérieure de tels pouvoirs (à des degrés divers). Notre conception philosophique de Dieu n'est pas une construction conceptuelle issue de l'expérience de la Nature, c'est-à-dire fondée sur les apparences *phénoménales* et *la causalité* , mais un produit de l'introspection.

Certains pourraient affirmer que, tout comme notre âme possède ou habite un corps, Dieu peut très bien habiter le monde (panthéisme, animisme) ou s'y incarner sous forme humaine (l'hindouisme, certaines branches du bouddhisme et le christianisme partagent cette croyance) ou être symbolisé et représenté par des images inanimées, c'est-à-dire des statues ou des dessins (ceci est appelé idolâtrie par le judaïsme, l'islam et certaines branches du christianisme).

Selon ses détracteurs, l' ***idolâtrie*** (dont le nom provient étymologiquement du grec *eidos,* signifiant « forme ») a pour défaut d'ignorer la source intérieure des concepts de divinité et de détourner l'attention vers des images physiques ou mentales, c'est-à-dire vers des

caractéristiques phénoménales. De même qu'il est insensé de s'identifier à son corps ou à son imagination, Dieu ne saurait être assimilé à une forme ni appréhendé par elle. Admettant le théisme (qui demeure bien sûr sujet à débat), l'avantage psychologique du monothéisme réside précisément dans son insistance sur l'informe.

Concernant le concept d' ***incarnation*** de Dieu, central dans de nombreuses religions développées, je le trouve personnellement inconcevable : je ne vois pas comment l'immensité de Dieu pourrait simultanément *être* (et non simplement *se projeter* dans le monde) quelqu'un ou quelque chose d'aussi petit qu'une personne ou une forme inanimée. Songez aussi à notre infime taille par rapport à celle de l'univers ; et imaginez la taille infinitésimale de notre univers face à l'infini de son Créateur. Inversement, l'apothéose ou la déification d'un humain ou d'un animal est à mon sens impensable : une partie ne peut devenir le tout. Mais bien sûr, cela tient peut-être simplement à mon éducation juive ; chacun est libre de penser comme il l'entend. Je ne cherche pas à promouvoir l'intolérance religieuse ni les conflits, mais seulement à clarifier les concepts et à débattre des questions en tant que philosophe.

Ce que je souhaite souligner ici, c'est que l'analogie entre Dieu et l'âme humaine est généralement considérée comme ayant ses limites. En effet, si la

plupart des théistes (mais pas nécessairement les animistes ou les panthéistes) considèrent Dieu comme le créateur du monde naturel matériel et mental, la plupart des croyants en l'âme humaine ne la considèrent pas comme *la créatrice* du corps qui lui est associé. L'âme peut être perçue comme un résultat du corps (comme dans le naturalisme, où l'âme ne peut exister sans corps) et/ou comme une habitante de celui-ci (comme dans certaines religions, où l'âme peut quitter le corps), exerçant un certain contrôle sur le corps et subissant son influence, mais elle n'est pas considérée comme la créatrice du corps. Par ailleurs, l'une des principales raisons pour lesquelles Dieu est postulé, dans la vision monothéiste du monde (à tort ou à raison), est de remplir le rôle de cause première et de moteur premier du monde naturel.

Bien entendu, de telles discussions sont jugées hors de propos par les naturalistes, de nombreux bouddhistes et d'autres athées. Mais plutôt que d'en tirer une conclusion dogmatique sur des sujets aussi spéculatifs, je pense qu'il est essentiel de rester ouvert d'esprit et de s'attacher à comprendre tous les aspects, les nuances et les possibilités.

ILLUSTRATIONS

Figure 1. Existence, apparence et réalité.

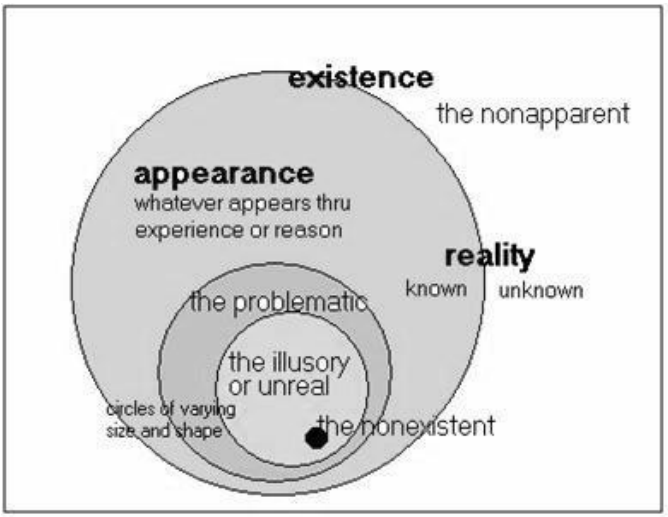


Figure 2. Domaines matériel, mental et spirituel supposés.

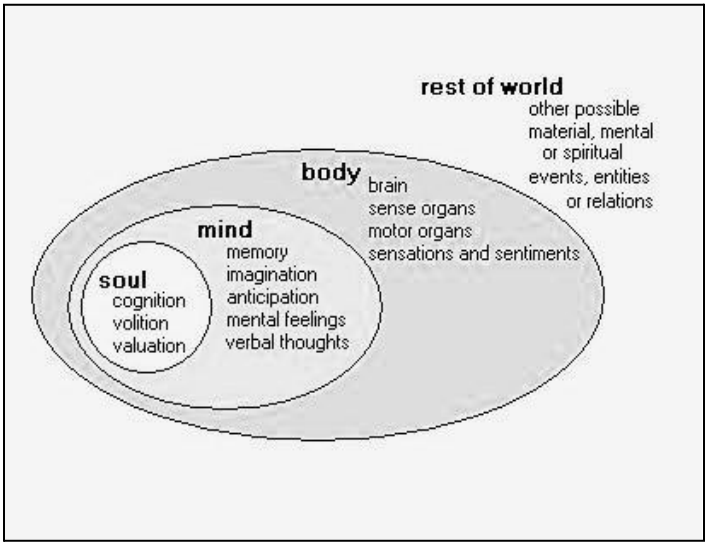


Figure 3. Une classification des apparences.

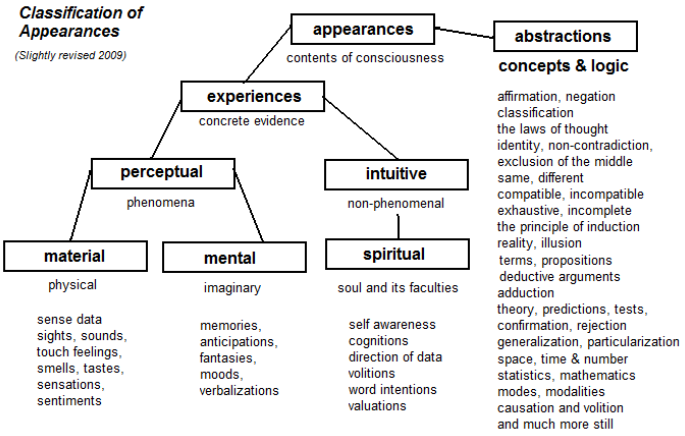


Figure 4. Trois types de continuité.

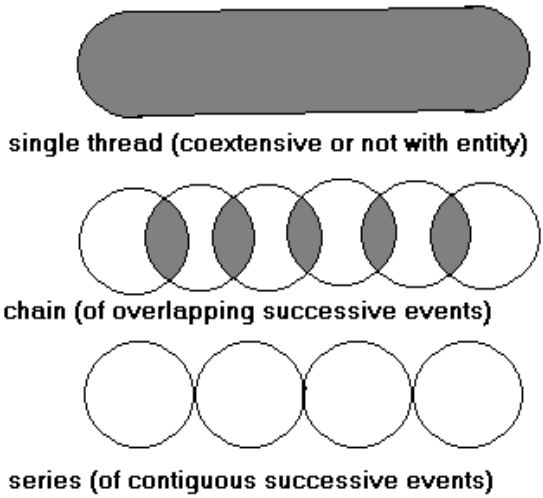
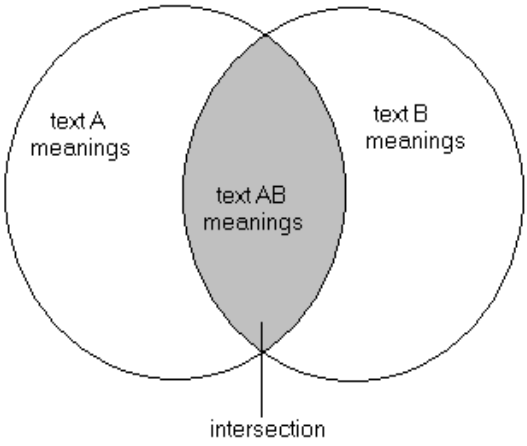


Figure 5. Signification contextuelle.



ANNEXES ET RÉFÉRENCES

Annexe 1 : Utilisation de la méditation

Dans cet essai [178], mon but est d'initier le lecteur à la notion de « méditation » et d'expliquer comment la pratique de cette introspection influence nos positions philosophiques. J'illustre ci-dessous comment des intuitions phénoménologiques peuvent émerger d'observations et de réflexions menées pendant ou après la méditation. Les conversations qui suivent ne constituent pas des leçons de méditation. Elles n'ont pas été réalisées en une seule séance, mais au cours de plusieurs [179]. Bien entendu, le fruit de mes propres méditations ne se limite pas à ce qui est écrit ci-dessous, mais constitue l'intégralité de cet ouvrage. Nombre des questions qui y sont abordées ont été

---

178 Ces réflexions ont été écrites en 1998 et ont récemment été légèrement remaniées pour cette publication.

179 Pour la petite histoire, ma première expérience de méditation remonte à 1979 : *le zazen* avec un moine japonais du nom de Roshi, qui dirigeait un centre sur le Mont des Oliviers à Jérusalem. Je me souviens d'une fois où, en gigotant sans cesse pendant une séance, j'ai tellement exaspéré ce doux maître qu'il a perdu patience et m'a crié : « Ne bouge pas ! » Au cours des années suivantes, j'ai appris d'excellentes techniques de méditation yogique, notamment la posture du lotus, *le pratyahara* (l'acceptation de la douleur et des autres perturbations), le silence intérieur et la conscience de la respiration, mais dans l'ensemble, je n'ai que peu pratiqué. Ce n'est que depuis quelques années que mon intérêt s'est intensifié et que je pratique quotidiennement une forme de méditation zen. Je ne prétends pas être très avancé !

soulevées, clarifiées et résolues grâce à ces méditations.

Pour beaucoup, la méditation est un concept inconnu, voire mystique. Pourtant, comme le montre l'exemple ci-dessous, la méditation – ici, la technique de la « **conscience de la respiration** » – est une expérience très concrète et accessible à tous. Loin d'être apathique, on reste pleinement conscient et même actif. La méditation à visée philosophique implique bien sûr de la curiosité, le questionnement, la recherche de réponses. Observez le type de détails auxquels on prête attention et les informations que l'on peut en tirer. Un effort est nécessaire, mais l'accent est mis sur l'observation et la mémoire, plutôt que sur le dialogue (qui peut être abordé ultérieurement).

> J'ai parfois du mal, au début, à me concentrer sur ma respiration. Alors, pour tenter de capter et de maintenir mon attention, je peux me demander quel est mon but et quelle est ma conviction en faisant cela. Mais une attitude purement mercantile est contre-productive. On peut penser, au départ : « Je veux maintenant méditer sur ma respiration », afin de se mettre sur la bonne voie et d'éviter la dispersion mentale, mais il ne faut pas s'accrocher à cette pensée par la suite.

> En général, les enseignants de méditation recommandent d'éviter d'utiliser la méditation comme un moyen plutôt que comme une fin en soi. Il nous est conseillé d'aller au-delà de la simple recherche du repos psychique, du calme et de la sérénité (ce qui me suffit souvent ces derniers temps), ou, comme ici, de la connaissance philosophique (qui peut devenir anxieuse et verbeuse), voire des ambitions plus élevées d'« illumination » (la promesse des traditions orientales selon laquelle la méditation conduit à une relecture radicale de la réalité).
>
> Cela vaut également pour un objet de méditation particulier, comme la respiration. Si je considère la conscience de la respiration comme une simple technique (semblable à un *mantra* ou *un mandala dénué de sens*) censée me conduire à la concentration et *au samadhi* , alors mon intérêt pour la respiration elle-même est artificiel. J'essaie donc de concevoir la respiration comme quelque chose de spécial, sur un plan biologique et peut-être aussi sur un plan métaphysique (les yogis la considèrent comme révélatrice de la « nature de la réalité »).

Le secret de la réussite en méditation sur la respiration réside dans le *plaisir* qu'on y trouve. Il ne s'agit pas d'y prendre du plaisir, mais d'y avoir suscité un intérêt. On est alors capable d'observer patiemment sa respiration

dans ses moindres détails et de persévérer ainsi, sans effort particulier, pendant un court instant.

La pleine conscience de la respiration est avant tout une méditation *tactile* : je ressens les mouvements de mon corps et l'impact de l'air dans mes narines. Bien sûr, on peut percevoir d'autres sensations, comme des odeurs ou des sons environnants, ou être sujet à toutes sortes de pensées et d'imaginations, mais à mesure que la concentration sur la respiration s'intensifie, tout cela tend à s'estomper. De plus, le résultat de la pleine conscience de la respiration est davantage mental que physique.

Il y a, au début ou parfois, une composante sonore associée, dans la mesure où j'entends *le* bruit de l'air qui passe par mon nez ; mais à mesure que mon état d'esprit s'apaise, ma respiration devient de moins en moins bruyante, jusqu'à ce que je ne puisse plus du tout me fier à son son pour en rester conscient, et que je doive me concentrer uniquement sur les aspects tactiles et de mouvement.

Une erreur fréquente dans ce type de méditation est d'accompagner chaque inspiration et expiration d'un *son intérieur* (un son dans la tête, une réflexion mentale). C'est *comme si* la volonté devait « jouer une mélodie » ou « chanter une chanson » pour que la respiration se produise. Cela prouve que vous n'observez pas la respiration naturelle, mais que vous

interférez avec votre volonté, en imitant le son de la respiration pour la provoquer.

Actuellement, je médite les yeux fermés afin de limiter les stimulations sensorielles et de me recentrer. Cependant, si je considère l'expérience les yeux ouverts, certains éléments visuels doivent être pris en compte. Je *perçois notamment* le mouvement de mon corps au rythme de ma respiration (le soulèvement et l'abaissement de ma poitrine).

De plus, je *visualise* l'air qui entre et sort de mon nez [180]et/ou de mon abdomen. Cette visualisation mentale est peut-être moins intense les yeux ouverts que les yeux fermés. Mais, dans tous les cas, elle constitue l'équivalent, dans le domaine visuel, du son intérieur mentionné plus haut. C'est là aussi une erreur de méditation : la volonté interfère avec le phénomène, y ajoutant artificiellement des éléments.

Cependant, après réflexion, je dois nuancer les remarques précédentes concernant les erreurs de méditation.

Tout d'abord, il convient de préciser que ces sons et images produits intérieurement peuvent eux-mêmes

---

180 Il est important de noter qu'il existe au moins deux perspectives pour visualiser le trajet de l'air dans les narines. La méthode la plus simple consiste à « voir » la respiration du point de vue d'un observateur légèrement *de côté* . Au fur et à mesure que ma méditation progresse, je « regarde » plutôt *à l'intérieur des fosses* nasales, comme si je me trouvais à leur confluence (l'emplacement du « troisième œil » ?).

servir d' *objets de méditation* . Si l'on parvient à les faire cesser par la seule force de la volonté, tant mieux : la méditation est facilitée lorsqu'elle se limite aux objets naturels. Souvent, cela s'avère impossible, et il faut laisser l'esprit s'apaiser progressivement : dans ce cas, les créations de la volonté doivent être acceptées comme une forme d'objet naturel parmi d'autres, et observées sans être perturbées, sans les « combattre ».

Deuxièmement, il convient de noter que ces apparitions auditives et visuelles intérieures ne sont peut-être pas le fruit d'une volonté perverse. Elles pourraient simplement constituer une nécessité biologique, liée à la *corrélation entre les modalités sensorielles* . Aux sensations tactiles de la respiration, en l'absence de sons physiques correspondants, on a besoin de substituts sonores mentaux ; et en l'absence d'images physiques correspondantes, on a besoin de substituts visuels mentaux. De telles équivalences pourraient être un produit naturel, une sorte de « dictionnaire » permanent traduisant les expériences d'une modalité sensorielle en expériences de l'autre.

Mais je dois ajouter que, d'après mon expérience, ce parallélisme s'estompe au bout d'un certain temps (dans certains cas, il est absent dès le départ, dans d'autres, il apparaît et disparaît) ; il ne peut donc s'agir d'une nécessité absolue, mais plutôt d'une simple tendance ; autrement dit, il faut admettre que des

expériences purement tactiles sont possibles, sans accompagnement visuel ou auditif, qu'il soit physique ou mental.

De plus, l'impression que la volonté est impliquée est souvent, bien que ce ne soit pas toujours le cas, assez marquée ; il ne faut donc pas généraliser dans un sens ou dans l'autre, c'est-à-dire que les événements mentaux sont parfois voulus et parfois non.

Troisièmement, il convient de noter que certaines méditations yogiques font appel à la visualisation ou à l'imagination auditive comme [181]*techniques* positives , des aides à la méditation. Certaines de ces techniques peuvent être des inventions de charlatans, mais je peux témoigner d'une expérience personnelle de méthodes efficaces (par exemple, dans *l'ajapa jap* [182], en imaginant le souffle « psychique » allant du centre énergétique *muladhara* à celui d' *agya* et retour, et en le prononçant *et* en *le fredonnant*). Il s'ensuit que l'intervention de la volonté ne peut être considérée

---

181 Je propose le terme « auditorisation » pour désigner l'imagination des sons (de la même manière que le terme « visualisation » est utilisé pour l'imagination des images).

182 Je fais ici référence à la Méditation Dynamique (et aux techniques plus avancées du Kriya Yoga) telles qu'enseignées à l'École Scandinave de Yoga et de Méditation par Swami Janakananda Saraswati et ses disciples Swami Nityabodhananda (ma première épouse, Nina) et Hari Prem. Pour information, je ne pratique ces techniques qu'à titre amateur et occasionnel, ayant par le passé suivi quelques stages auprès de ces enseignants.

comme systématiquement erronée, mais peut être utilisée de manière constructive.

Dans ce contexte, il convient de noter qu'au moins certains bouddhistes semblent considérer le volontaire/mental et le naturel/externe comme fondamentalement identiques. Leur distinction n'est qu'une illusion ; tout est fondamentalement mental ou tout est fondamentalement physique, la distinction perdant alors tout son sens. Il peut s'agir d'une expérience vécue lors de méditations profondes ou d'une théorie qui paraissait pertinente à certains métaphysiciens. Quoi qu'il en soit, cela nous invite à modérer notre réaction face à l'influence de la volonté en méditation.

Lorsque je médite, je trouve qu'il est préférable de prendre progressivement conscience de ma respiration (comme me l'ont enseigné mes maîtres). Car si je porte mon attention trop brusquement sur ma respiration, je la perturbe, elle perd de sa régularité naturelle et devient irrégulière. C'est comme si, presque inévitablement, lorsque nous faisons appel à nos facultés cognitives, nous éveillions des volontés indésirables. J'en déduis que porter son attention sur sa respiration est un acte de volonté très subtil ; si cet acte est forcé, la volonté est trop forte et influence

l'objet de la méditation [183]. C'est alors que l'intention initiale, qui est de se concentrer sur la respiration, est compromise.

Nous devons donc apprendre, par tâtonnement, à être plus subtils, et à ne vouloir que ce qui est nécessaire à la pure cognition, sans pour autant affecter son objet. La modification de l'objet peut consister en un ajout, une suppression, ou une combinaison des deux (altération). L'infusion de sons ou d'images imaginaires en est un exemple. Un exemple plus extrême est celui de *la pensée* sur la respiration, qui peut effacer toute conscience perceptive de celle-ci et nous entraîner dans un long discours mêlant éléments verbaux et oniriques, qui peut, au bout d'un certain temps, n'avoir plus rien à voir avec l'objet initial de la méditation (notre respiration ici et maintenant).

Ceci nous amène à explorer la complexité du conflit entre la pensée et la méditation. Idéalement, la méditation est libre de toute interférence de la pensée ; c'est une observation sereine et vide de tout esprit. En pratique, il faut souvent composer avec toutes sortes de perturbations mentales, et l'astuce consiste alors à se placer, d'une manière ou d'une autre, en position d'observateur de ces pensées incessantes. Peut-être que le moyen d'accéder à ce rôle d'observateur n'est

---

183 C'est un peu comme le problème soulevé par Heisenberg au sujet des observations physiques.

pas tant de se placer *au-dessus* , mais de se réserver une petite place (une modeste part de soi) *à proximité* de ces événements tumultueux. Il n'est pas facile d'acquérir une position dominante ; il suffit de trouver un point d'appui, d'obtenir un petit espace d'observation. Il ne faut pas lutter contre la pensée ni espérer l'étouffer, mais l'accepter et tenter, en même temps, d'être accepté par elle comme un spectateur curieux. Après un certain temps, la pensée peut s'estomper, comme timide à l'idée d'être vue.

Ce qui précède nécessite quelques éclaircissements. L'interférence de la volonté se manifeste surtout lorsque j'essaie d'utiliser la technique de comptage des respirations proposée par certains bouddhistes. Cette technique est utile pour concentrer immédiatement son attention sur la respiration, ce qui permet ensuite de la maintenir plus facilement. Il arrive que ce comptage se dissocie de la conscience de la respiration, mais ce n'est pas le problème principal. Le véritable inconvénient de ce comptage est que l'on se laisse généralement (à de très rares exceptions près) entraîner dans le contrôle de sa respiration.

a) Pour rendre la respiration *plus perceptible* , on l'intensifie ou on l'exagère.
b) On observe également une tendance à *allonger* sa respiration, afin de la rendre plus saine et plus calme.

c) Pour l'intégrer à son décompte, on essaie de le rendre *plus régulier* , c'est-à-dire faire en sorte que chaque respiration soit d'une durée égale à la précédente (même si les inspirations et expirations sont de durées inégales).

d) Ces distorsions en mode tactile sont exacerbées par des sons et des images internes qui accompagnent la respiration volontaire, contribuant à la former et à la diriger.

Il faut aussi éviter les réactions inverses à ces distorsions, comme tenter de rendre sa respiration plus naturelle en la rendant *irrégulière* ! Le but est toujours d'observer la respiration telle qu'elle est, avec le plus de précision possible. Si la respiration est imperceptible, cette *absence* est déjà un bon point de départ pour l'observation.

Pour ces raisons, j'ai personnellement cessé d'utiliser la méthode de comptage des respirations (même si je suis bien sûr libre de l'utiliser occasionnellement si j'en ai envie [184]). Je trouve plus judicieux de laisser mon esprit se calmer de lui-même, puis de prendre progressivement conscience de ma respiration. Cela ne fonctionne pas toujours, cela dépend de mon état énergétique (mon niveau de repos, mon alimentation,

---

[184] Il peut arriver que nous soyons tout simplement incapables de calmer nos pensées sans recourir à une telle technique. Le fait que je la trouve personnellement plus intrusive qu'utile actuellement ne me permet pas de l'abandonner définitivement.

etc.) ; mais cette dépendance existe aussi avec l'autre méthode. Il me semble illogique de perturber mon esprit pour tenter de le calmer ; c'est comme essayer de calmer les turbulences de l'eau ou de l'air en agitant les bras. Bien que, parfois, il faut l'avouer, un peu de jogging améliore la marche.

Ce qui rend la respiration perceptible et naturelle, c'est la concentration accrue que l'on développe progressivement sur elle. Au début, on est « distant » de sa respiration ; puis, avec l'expérience, on se trouve pleinement « au cœur » de celle-ci. La sensation de distance « physique » entre l'observateur et l'observé est l'expression de la distance *mentale* prise pendant la méditation. À mesure que la concentration sur la respiration s'intensifie, on se sent (l'observateur) placé dans le nez, la poitrine ou le plexus solaire, là où la respiration (l'observé) est observée.

En observant attentivement, on remarque les différences entre l'inspiration et l'expiration. Dans mon cas (cela peut varier d'une personne à l'autre), mon inspiration me semble généralement plus bruyante, plus profonde et plus courte que l'expiration. La première est davantage physique ; la seconde, plus mentale. De plus, il convient de noter les différences de débit d'air entre les deux narines. Chez moi, ces différences sont en partie dues à une fracture du nez ; mais le yoga nous enseigne que l'utilisation de nos

narines varie, par exemple, selon le moment de la journée.

Il est important de noter que les remarques précédentes ne constituent pas un guide de méditation. Mon ouvrage de référence est : « ***L'esprit zen, l'esprit du débutant » de Shunryu Suzuki*** (New York et Tokyo : Weatherhill, 1973).

Annexe 2 : Sentiments de vide

Il existe un autre sens du terme « vide » à considérer, qui n'est pas sans lien avec les sens évoqués précédemment. Nous avons tous, d'une manière ou d'une autre, fait l'expérience du vide *émotionnel* .

L'une des contributions les plus intéressantes et impressionnantes du bouddhisme à la psychologie, à mon avis, réside dans l'importance qu'il accorde au *vague. Les sentiments d'épuisement que* nous éprouvons couramment, tels que le malaise, l'agitation ou le doute, constituent des motivations importantes de l'action humaine. Il semble manquer quelque chose, quelque chose qui nous pousse à agir.

> Ces émotions négatives, que je qualifie de sentiments de vide, sont une cause ou une expression des états d'esprit *samsariques . Ce sens péjoratif de « vide » ne doit pas être confondu avec le « vide » opposé associé au nirvana* . Cependant, il peut y avoir un lien, dans la mesure où les émotions en question pourraient être essentiellement une sorte de vertige ressenti à la simple vue du néant.[185]

---

185 Ces émotions sont classées comme des formes de « souffrance » (*dukkha*) et d'« illusion » (*moha*). Selon les commentateurs bouddhistes, au lieu de flotter avec une confiance naturelle sur le «

La plupart des gens ressentent souvent ce « vide » intérieur, une sorte de manque ou de faim intérieure désagréable, et passent une grande partie de leur temps à tenter désespérément de le combler, cherchant frénétiquement des solutions. Au pire, ils peuvent se sentir comme une « néant », dépourvus d'identité personnelle. Différentes personnes (ou une même personne à différents moments) peuvent réagir différemment à ce manque d'identité, ou à des moments d'ennui, d'impatience, d'insatisfaction ou d'incertitude. (D'autres facteurs entrent en jeu et déterminent précisément la réaction.)

> Beaucoup recherchent des distractions futiles, qu'ils appellent « tuer le temps » ; d'autres s'adonnent à des activités autodestructrices. Certains ont des fringales ; d'autres fument, boivent ou se droguent. Certains regardent la télévision ; d'autres parlent beaucoup pour ne rien dire ; d'autres encore préfèrent faire du shopping ou voler à l'étalage. Certains se mettent en colère et se disputent avec leur conjoint ou leurs voisins, juste pour avoir quelque chose à faire, quelque chose sur quoi se défouler ; d'autres s'engagent dans la

---

fondement originel » de la conscience tel qu'il apparaît, une sorte de panique survient, engendrant des efforts pour établir des fondements plus concrets. Pour ce faire, nous avons recours à des activités sensorielles, sensuelles, sentimentales, voire sensationnelles.

> violence politique ou déclenchent une guerre. Certains deviennent mélancoliques et se plaignent de solitude ou de malheur ; d'autres parlent d'échec, de dépression ou d'anxiété. Certains se masturbent ; d'autres ont des relations sexuelles avec tout le monde ; d'autres encore commettent un viol. Certains commencent à s'inquiéter pour leur santé physique ; d'autres consultent un psychiatre. Certains deviennent des fanatiques de sport ; d'autres se perdent dans des activités psychologiques, philosophiques, spirituelles ou religieuses. Certains deviennent des accros au travail ; d'autres dorment toute la journée ou tentent de sombrer dans l'oubli. Et ainsi de suite.

Comme le montre ce catalogue partiel et désordonné, tout ce que nous considérons comme stupidité ou péché, tous les maux de notre psyché et de notre société, ou du moins la plupart, pourraient être attribués à cette vague émotion négative, souvent vécue inconsciemment, de vide intérieur, et à notre besoin irrépressible de la « guérir ». Nous attisons désirs, antipathies, angoisses, compulsions, obsessions ou dépression, dans une tentative de comprendre et d'étouffer cette souffrance liée à ce vide ressenti. Nous remplissons notre temps de pensées telles que : « Je crois que je suis en train de tomber amoureux », « Ce type m'agace vraiment », « Que

vais-je faire ? » ou « Je dois faire (ou ne pas faire) ceci ou cela ». Autant dire que tout cela n'est que « beaucoup de bruit pour rien ».

Si nous généralisons à partir de nombreux sentiments passagers de ce genre, nous pourrions en conclure que « la vie n'a pas de sens ». C'est ce que disait William Shakespeare :

> *La vie n'est qu'une ombre qui passe, un piètre joueur*
>
> *Il se pavane et s'agite pendant une heure sur scène*
>
> *Et puis on n'en entend plus parler : c'est une histoire*
>
> *Raconté par un idiot, plein de bruit et de fureur,*
>
> *Cela ne signifie rien.*
>
> Macbeth (acte V, scène 5).

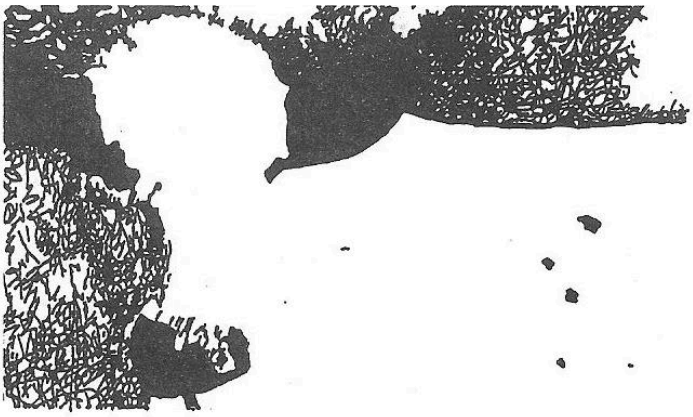
Bien sûr, nous pouvons aussi, et nous le faisons souvent, réagir plus positivement et donner à notre vie un sens plus constructif. Je crois que cela devient possible *dès lors que nous sommes capables de reconnaître ce vide intérieur lorsque nous le ressentons* et de veiller à ne pas y réagir de manière négative, comme nous avons tendance à le faire inconsciemment. Une fois que nous comprenons que

ce sentiment de vide ne peut être comblé par des moyens aussi futiles, nous pouvons commencer à chercher des façons de profiter de la vie : développement personnel, activités saines, aide aux autres, apprentissage, créativité, productivité, etc.

La méditation régulière est un excellent remède. S'asseoir tranquillement pendant de longues périodes chaque jour facilite la prise de conscience du vide émotionnel lorsqu'il se manifeste. Relativiser ces sentiments négatifs récurrents nous en libère progressivement. Ils nous paraissent alors passagers, faibles et insignifiants. La vie devient alors une célébration du temps : nous profitons pleinement du peu de temps dont nous disposons pour en faire quelque chose d'agréable.

Annexe 3 : Projection mentale

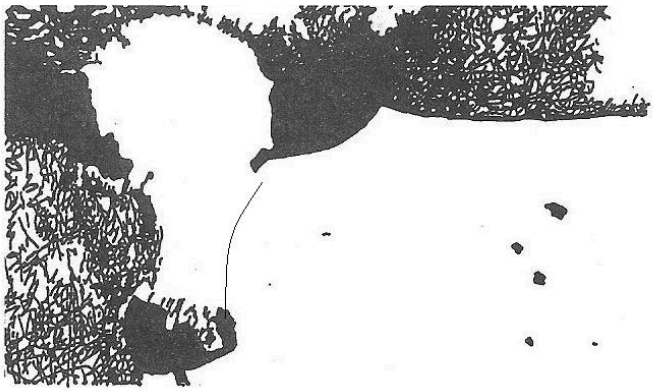
L'illustration suivante est tirée de *Buddhism Plain and Simple* de Steve Hagen (Londres : Penguin, 1997), où elle est réimprimée à partir de *The Ape That Spoke* de John McCrone (Royaume-Uni : Macmillan, 1990).



MYSTERIOUS FIGURE

Hagen (p. 28) nous invite à observer cette image et à tenter d'en déduire ce qu'elle représente. Au premier abord, elle pourrait ressembler à une silhouette allongée – c'est ce que j'ai perçu. Mais il s'agit en réalité d'autre chose (comme expliqué plus loin). Hagen veut souligner qu'une chose peut paraître très mystérieuse jusqu'à ce qu'on la comprenne, mais

qu'une fois qu'on *la voit* pour ce qu'elle est, cela devient évident. Il répète sans cesse ce verbe « voir » tout au long de son livre, suggérant que l'illumination est ainsi : une *révélation soudaine* de ce qui a toujours été là.



MYSTERIOUS FIGURE - REVEALED !

Bien que je comprenne son point de vue sur l'illumination, et que je suppose que c'est ainsi qu'elle se produit, son interprétation du processus mental de reconnaissance de la vache est hautement discutable. Il ne s'agit pas d'un événement mystique de « vision », mais *d'une projection mentale* d'une ligne de démarcation qui forme le visage de la vache, comme dans l'illustration retouchée ci-dessus. De telles projections, comme je le démontre dans le présent

ouvrage, sont essentielles à la construction de notre connaissance à partir de l'expérience.

(2009)

À propos de ce livre

Ce volume comprend des essais sur la phénoménologie et des sujets connexes, écrits au cours des années 1990, 1997-1998 et 2002-2003 (et augmentés en 2004-2005).

Mon intérêt pour la phénoménologie remonte aux prémices de mon intérêt pour la philosophie. Comme tout le monde au départ, j'étais un « réaliste naïf », jusqu'à ce qu'un jour d'hiver, en 1970-1971, dans un petit appartement montréalais, la pleine portée de la critique de cette posture lockéenne par Descartes, Hume et Kant me frappe de plein fouet. Peu après, je compris que la réponse à ces doutes résidait simplement dans le fait que « réalité » et « illusion » ont un point commun : toutes deux apparaissent. On peut penser et dire beaucoup de choses sur les choses dès ce niveau, celui de l'« apparence », avant même de juger si ce qui apparaît est réel ou illusoire. Cette intuition m'a accompagné depuis, me préservant de toutes sortes de philosophies absurdes. Elle constitua un thème important de ma thèse de doctorat, *Logique du futur*, soutenue bien des années plus tard (en 1990).

En 1997-1998, sans emploi, j'ai suivi divers cours à l'Université de Genève : philosophie, linguistique, psychologie et astronomie. Certains professeurs m'ont appris de nouvelles choses ; d'autres m'ont indigné par les erreurs qu'ils transmettaient à leurs étudiants. Dans tous les cas, j'ai pris de nombreuses notes, dont certaines figurent dans cet ouvrage. Mon intérêt personnel accru pour la méditation ces dernières années a également été un facteur déterminant. Cela a ravivé un intérêt longtemps resté en sommeil pour le bouddhisme. L'écriture de *Logique judaïque* (1995) a considérablement enrichi ma réflexion sur les questions religieuses, au point que je ne pouvais plus lire aucun texte sans un regard critique rigoureux. Ainsi, en 2002, la lecture d'un texte sur la « logique » de Nagarjuna m'a naturellement donné l'assurance et la force nécessaires pour élaborer rapidement et aisément mon *Illogique bouddhique*. Parallèlement, j'ai rédigé les principaux chapitres du présent ouvrage, alignant ainsi mes écrits sur les questions phénoménologiques sur ma pensée actuelle.

Le lecteur attentif trouvera assurément dans ce volume d'importantes réflexions philosophiques. Un conseil général, cher lecteur : lisez mes notes de bas de page ; elles font, à mes yeux, partie intégrante du texte !

> Une grande partie de mon écriture commence par des notes manuscrites sur des bouts de papier. Une pensée fugace, une réflexion née

d'une lecture ou d'une conversation, tout est griffonné à la hâte, sachant que je ne m'en souviendrai pas longtemps. Combien de fois ai-je perdu ce qui me semblait être « la réponse à tout » simplement parce que j'ai tardé à la noter ! Ces petits bouts de papier s'accumulent au fil des ans, certains recelant apparemment des intuitions capitales, d'autres peut-être un simple mot qui pourrait s'avérer utile un jour. De temps à autre, je classe ces notes dans différents dossiers, sans tenir compte de leur ordre chronologique, mais en fonction de leur thème principal : « logique générale », « causalité », « phénoménologie », etc. Parfois, soudain inspiré ou animé d'un souci de discipline, je prends un ou deux de ces dossiers et je commence à retranscrire les notes sur mon ordinateur. Bien sûr, la note originale est concise, limitée par la taille du morceau de papier sur lequel elle a été écrite. Dès que je retranscris une phrase, elle s'allonge. Je commence naturellement à développer la discussion, à réexaminer l'idée initiale de manière plus critique, à l'étoffer. J'intègre de nouvelles notes. Et c'est ainsi qu'est né un essai. Une fois que j'ai rassemblé un ensemble d'essais, il faut les harmoniser avant de les réunir en un livre. Cette tâche stimule à nouveau

l'effort intellectuel, les recherches complémentaires, la réflexion approfondie sur certains sujets, la restructuration des textes.

Références

Bortoft , Henri. « La vision organique de Goethe ». *Network* (déc. 1997). [Éd. David Lorimer. The Scientific and Medical Network, Gibliston Mill, Colinsburgh, Leven, Fife, Écosse.]

Curtis , H. et NS **Barnes** . *Invitation à la biologie.* 4e éd. New York : Worth, 1985.

Guenther , Herbert V. *La philosophie bouddhiste : théorie et pratique.* Harmondsworth, Middlesex : Penguin, 1972.

Hamlyn , DW Une histoire de la philosophie occidentale. Londres : Pingouin, 1988.

Hsing , Yun. *Lotus dans un ruisseau.* Trad. Tom Graham. Trumbull, CT : Weatherhill, 2000.

Hume , David. « Une enquête sur l'entendement humain » *. Les empiristes.* Garden City, NY : Anchor, 1974.

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 978-1495917592